INSTITUTO DE HISTORIA ARGENTINA Y AMERICANA
DR. EMILIO RAVIGNANI

CONICET

UBA I FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Serie

Las Tesis del Ravignani

Número 2

Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial

María Elena Imolesi

Universidad de Buenos Aires (UBA)
Rector: Prof. Dr. Alberto Edgardo Barbieri
Vicerrector: Prof. Darío F. Richarte
Secretario de Ciencia y Técnica: Dr. Ing. Aníbal Cofone

Facultad de Filosofía y Letras
Decana: Dra. Graciela Morgade
Vicedecano: Lic. Américo Cristófalo
Secretaria de Investigación: Dra. Cecilia Pérez Micou
Subsecretario de Publicaciones: Prof. Matías Cordo
Consejo Editor
Lidia Nacuzzi
Amanda Toubes
Susana Cella
Myriam Feldfeber
Silvia Delfino

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Presidente: Dr. Roberto Carlos Salvarezza
Vicepresidente de Asuntos Científicos: Dra. Mirtha María Flawiá
Vicepresidente de Asuntos Tecnológicos: Ing. Santiago Sacerdote
Directores
Dra. Dora Barrancos
Dr. Aldo Luis Caballero
Dr. Vicente Antonio Macagno
Dr. Miguel Angel Laborde
Dr. Carlos José Van Gelderen

Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” (UBA / CONICET)
Director: Dr. Jorge Gelman
Vicedirector: Mg. Alejandro Cattaruzza
Consejo Directivo
Dr. Claudio Belini
Dr. Julio Djenderejian
Prof. Raúl Fradkin
Dra. Noemí Goldman
Dra. Ana María Presta

Serie Las Tesis del Ravignani
Comité editorial
Coordinador: Dr. Roberto Schmit
Prof. Nora Souto
Lic. Fernando Boro

TESIS DE DOCTORADO

TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA CRISTIANIZACIÓN DEL MATRIMONIO EN HISPANOAMÉRICA COLONIAL

Autora: MARÍA ELENA IMOLESI

Directora de tesis: ANA MARÍA PRESTA

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

2012

En memoria de Julio Imolesi y Elena Sokol de Imolesi.

A Ruben, a Gabriel y a Valentino, con amor.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 8

INTRODUCCIÓN 9

1. El problema y los alcances de la investigación 9
2. Antecedentes y planteamiento de la investigación 11
3. Los estudios en torno al matrimonio indígena 14
4. Estructura de la tesis 18

PRIMERA PARTE: PARADIGMAS Y DEBATES EN TORNO AL MATRIMONIO DE LOS NEÓFITOS A PARTIR DE LA EXPANSIÓN EUROPEA. EL CASO DEL PERÚ 22

CAPÍTULO I: INTEGRANDO A LA CUARTA PARTE DEL MUNDO A LA HUMANIDAD: LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA Y EL PROBLEMA DEL MATRIMONIO INDÍGENA EN LA MODERNIDAD TEMPRANA 22

1. El problema del matrimonio indígena, la humanidad de los indios y los derechos de conquista 22
2. 1537: "Estos indios son verdaderos hombres" 23
3. El problema jurídico de la conquista y el matrimonio de los indios 25
4. La experiencia mexicana 28
5. Las bulas de 1537 y los orígenes medievales de la política de tolerancia 31
6. La influencia de la Escuela de Salamanca y del humanismo 35
7. La polémica de Valladolid: Las Casas vs. Sepúlveda y las prolongaciones del debate 39
8. Perspectivas franciscanas, realidades colonizadoras y los límites de la "occidentalización" 44
9. El sacramento del matrimonio y las perspectivas apocalípticas 48
10. ¿El final de una época? 51
11. Conclusiones 53

CAPÍTULO II: REFORMA Y CONTRAREFORMA. LOS JESUITAS Y EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO EN SUS PRIMEROS CONTEXTOS MISIONALES 56

1. La reafirmación del matrimonio sacramental frente a la 'herejía' protestante en el Concilio de Trento 56
2. Los jesuitas, la "primacía de lo visible" y la urgencia de la acción evangelizadora 60
3. Registrando la experiencia: La escritura jesuítica y la circulación de información 64
4. Las costumbres sexuales y la clasificación cultural en los escritos de los jesuitas 67
5. La expansión misionera de la Compañía de Jesús y la concesión de privilegios para dispensar 69
6. La experiencia de los jesuitas en Brasil y sus efectos 72
7. El cristianismo como cultura minoritaria y marginal: La polémica matrimonial en el Japón 78
8. La polarización de la mirada en Alessandro Valignano 83
9. Conclusiones 85

SEGUNDA PARTE. LA CRISTIANIZACIÓN DEL MATRIMONIO EN EL PERÚ: NORMAS, PRÁCTICAS Y PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN 88

CAPÍTULO III: EL GIRO DE LA DÉCADA DE 1580 EN EL PERÚ: NORMAS, CONTROLES Y DEBATES EN TORNO A UNA CRISTIANIZACIÓN COMPLEJA 88

1. El problema de la cristianización en los Andes 88
2. Evaluando la primera evangelización 90
a) "Asimilación", "acomodación" y "sincretismo" 91
b) La persistencia ¿o el aumento? de la poliginia como consecuencia de la "desestructuración" en las visitas de la década de 1560 93

3. Retomando el control: El estado y el reordenamiento a través de las disposiciones toledanas 96
4. La voluntad de normar: El Tercer Concilio Limense y los jesuitas en Perú 102
5. Los instrumentos pastorales o el discurso normativo y sus límites 107
6. El discurso pictórico: el matrimonio en el programa iconográfico jesuita 110
7. La resignificación de la confesión. El tratadista Tomás Sánchez. 113
8. Perfeccionando los instrumentos de control: el Ritual formulario de Juan Pérez Bocanegra (1631) o las doscientas treinta y cinco maneras de cometer pecados carnales 116
9. Un diagnóstico, una solución y una frustración: la doctrina de Juli 121
10. Visiones encontradas: los jesuitas, sus enemigos y las dificultades de la traducción 126
11. Denuncia y "remedio": Cristianización y matrimonio según Felipe Guaman Poma de Ayala 133
12. Conclusiones 138
CAPÍTULO IV: LA CRISTIANIZACIÓN DEL MATRIMONIO EN LOS ANDES Y LAS ESTRATEGIAS DE ACOMODACIÓN 140
1. ¿Cómo abordar la cristianización del matrimonio desde una óptica andina? Problemas, debates y dificultades de lectura 140
2. Los impedimentos y prohibiciones matrimoniales en el Occidente cristiano y las incompatibilidades con el mundo andino 145
3. El servinakui ayer y hoy 149
4. La acomodación: Las dispensas para el matrimonio de los indios en los Andes coloniales 152
5. Las dispensas del primer grado de afinidad 164
6. Incesto, prohibiciones y excepciones en la normativa católica 171
7. Haciendo lo mismo pero con argumentos distintos: los españoles frente a las prohibiciones canónicas 174
8. Los esponsales de futuro y el matrimonio cristiano como un matrimonio por etapas 180
9. Multiplicando la parentela. Padrinos y novios en los Andes 183
10. Conclusiones: Las reformas borbónicas ¿El final de una época? 190
CAPÍTULO V: "*ES INDECIBLE SEÑOR LO QUE HE PADECIDO*". LA BIGAMIA INDÍGENA ¿TRANSGRESIÓN COMO RESISTENCIA O COMO SÍNTOMA? 195
1. El delito de "ser casado dos veces" entre los indios durante la colonia: un asunto de difícil interpretación. 195
2. La bigamia en el mundo hispano colonial 196
3. El problema de llamarse María Sisa 201
4. Una mujer y varias identidades entre cuatro parroquias 207
5. Acerca de la representatividad de los casos y la historia cultural 211

TERCERA PARTE: MATRIMONIO Y SEXUALIDAD ENTRE LOS GUARANÍES DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY 220

CAPÍTULO VI: LA DESESTRUCTURACIÓN DE LA SOCIEDAD GUARANÍ A PARTIR DE LA INVASIÓN EUROPEA Y LA POLIGAMIA COMO PRÁCTICA DE RESISTENCIA 220
1. Introducción a la sociedad misional guaranítico-jesuítica 220
2. Los actores y el contexto de una frontera permeable 223
3. Repensando el ángulo de la observación: algunas advertencias sobre el corpus documental 227
4. Los guaraníes y el impacto del contacto con los europeos antes de la llegada de los jesuitas. Crisis y reconfiguración a lo largo de los siglos XVI-XVIII 230
a) El cuñadazgo y la saca de mujeres 230
b) El establecimiento de la encomienda y sus efectos. El rol de la evangelización franciscana. 234
5. Los misioneros jesuitas y la poligamia de los guaraníes 241
a) La poligamia como comportamiento ancestral y su significado en la sociedad guaraní 241
b) La mirada de los misioneros sobre la poligamia cacical 248

6. Conclusiones ... 255
CAPÍTULO VII: REVISITANDO EL PARAÍSO: LOS MECANISMOS DEL DISCIPLINAMIENTO Y LAS REACCIONES INDÍGENAS EN EL PARAGUAY JESUÍTICO ... 258
1. Los límites de la voluntad jesuítica ... 258
2. La alteración del espacio en las reducciones jesuitas de guaraníes ... 259
3. La noción de pecado y el disciplinamiento sexual ... 263
4. Algunas interpretaciones sobre la reclusión de las mujeres ... 268
5. Crisis recurrentes del sistema misional y tendencia a la diáspora ... 273
6. Consideraciones finales ... 279
CAPÍTULO VIII: DIOS Y BELIAL. LOS JESUITAS Y LA APLICACIÓN DEL PROBABILISMO EN LA RESOLUCIÓN DE DUDAS EN TORNO A LOS MATRIMONIOS EN LAS REDUCCIONES DE GUARANÍES ... 282
1. El probabilismo como solución y como problema ... 282
2. La ratio studiorum y el desarrollo del probabilismo ... 284
3. Las dudas acerca de los matrimonios en las reducciones guaraníticas y las soluciones probables ... 288
4. El problema de la dispensa de los impedimentos del primer grado de afinidad en la Provincia jesuítica del Paraguay ... 293
5. Probabilismo y antijesuitismo ... 297
CONCLUSIONES ... 301
FUENTES ... 311
1. BIBLIOGRAFÍA ... 311
2. FUENTES PRIMARIAS EDITADAS ... 326
3. FUENTES DE ARCHIVOS ... 330
a. Abreviaturas ... 330
b. Repositorios ... 330

IMÁGENES Y MAPAS

Imagen 1: Casamiento de Martín de Loyola con Doña Clara Beatriz Ñusta, Iglesia de la Compañía de Jesús (Cuzco, Perú) ... 112
Imagen 2. Dibujo 230. “Padre de doctrina casa por fuerza a dos feligreses andinos”. ... 135
Imagen 3. Dibujo 245. “Sacramento del matrimonio”. ... 137
Mapa 1: Poblados mencionados en las solicitudes de dispensa matrimonial en los Andes meridionales. Siglos XVII y XVIII. ... 193
Mapa 2: Localidades mencionadas en las solicitudes de dispensa matrimonial en el Arzobispado de Mérida, Venezuela. Ca. 1780. ... 194
Mapa 3: Ubicación de las minas de Huancavélica y Potosí. ... 216
Mapa 4: Corregimiento de Pilaya y Paspaya. ... 218
Mapa 5: Misiones franciscanas y jesuíticas. Primeras Bandeiras paulistas (Siglo XVII). ... 257
Mapa 6: Las reducciones jesuíticas, sus estancias y vaquerías (Siglo XVIII). ... 281

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que pueblan estas páginas y que sirvieron de inspiración intelectual, de aliento emocional y de compañía y ayuda para llevar adelante esta investigación. En primer lugar deseo expresar que este trabajo se realizó en el marco del Programa de Historia de América Latina del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, que creara Enrique Tandeter. Al talento y a la pasión intelectual de Enrique debo el estímulo y el impulso de este trabajo en sus tramos iniciales, así como la gestión de mi viaje a Roma en 2004 para realizar relevamiento documental en el Archivo de la Compañía de Jesús. Dicho viaje se realizó con fondos de la Fundación Carolina, con los cuáles pude además participar en congresos en Bogotá, Vitória (Brasil), Córdoba y Salta, en donde pude compartir inquietudes y experiencias vinculadas a mi proyecto de investigación. En los últimos años, el espacio de reflexión sobre temas y problemas religiosos impulsado a través de GERE (Grupo de Estudios de Religiosidad y Evangelización), dirigido por Patricia Fogelman, me brindó un espacio de reflexión y debate que resultaron fructíferos para mi trabajo. Por sus lecturas y cometarios atentos agradezco a Guillermo Wilde, Pablo Sendón y Gabriela Ramos. A Martín Morales, su generosidad y su invaluable guía con las fuentes jesuíticas y a Pierre Antoine Fabre, sus estimulantes comentarios sobre cuestiones vinculadas a la historia de los procesos religiosos y culturales. A Ana María Presta, la atenta y minuciosa lectura de la tesis. Su mirada, comentarios y sugerencias hicieron ganar profundidad y perspectiva a esta investigación. Leontina Etchelecu, Alicia Frascina y Eliane Dekmann me facilitaron sin reservas materiales para mi investigación a lo largo de estos años. Gabriela Braccio aportó su siempre inteligente mirada sobre los temas vinculados a mi investigación. Marina Mansilla colaboró eficientemente con la ardua tarea de corrección de este trabajo, así como Federico García Blaya, que se encargó de elaborar pacientemente los mapas y de dar formato a la versión final de este trabajo. A todos debo los aciertos y nunca las falencias de este trabajo, que son de mi exclusiva autoría.

INTRODUCCIÓN

1. El problema y los alcances de la investigación

Esta investigación aborda las características de la cristianización del matrimonio indígena en los dominios coloniales ibéricos, con especial referencia al área andina y al Paraguay guaranítico-jesuítico desde los inicios de la expansión castellana en el siglo XVI hasta fines del siglo XVIII, cuando las reformas borbónicas intentaron establecer nuevos controles normativos sobre la institución matrimonial.

La necesidad de abordar y resolver la imposición del matrimonio entre los indígenas se planteó como un problema nodal para el Estado español y para la Iglesia desde los comienzos de la colonización. Los efectos de esta tarea resultaron paradojales, ya que, si bien desde el Concilio de Trento (1545-1563) la Iglesia convirtió definitivamente el matrimonio en un sacramento, reforzando así el poder romano y el de las monarquías ibéricas que actuaban por delegación del Patronato, al mismo tiempo, la dimensión planetaria de la expansión europea obligó a la Iglesia a adaptarse a las condiciones de evangelización en vastos territorios, habitados por una heterogénea población indígena sobre la cual era muy difícil ejercer un control efectivo.

En la búsqueda de impartir control sobre las formas familiares y las relaciones entre los sexos, la Iglesia colonial interactuó con las sociedades indígenas generando una compleja asimilación de conceptos, prácticas y representaciones desarrolladas en torno a la sexualidad y el parentesco provenientes de una matriz europea que fue adaptada por los propios actores de la sociedad colonial. Estos se vieron forzados a participar abandonando o modificando sus tradicionales prácticas relacionales, tanto parentales, sexuales, como rituales pero, al mismo tiempo, pudieron reaccionar activamente implementando ciertas estrategias, echando mano a negociaciones y mediaciones o moviéndose en el ambiguo y permeable espacio de la interacción cultural, la cual se tradujo en una gran variedad de configuraciones que iban desde la adopción resignificada hasta la elusión o el rechazo, tanto abierto como encubierto. En vista de todas estas consideraciones, podría postularse que el éxito (de acuerdo a los objetivos planteados) de la política eclesiástica consistió, precisamente, en la flexibilidad (obligada, por otra parte) y en la capacidad de adaptación.

Por los motivos arriba señalados esta investigación contribuye a mostrar asimismo que las posturas esencialistas (es decir, aquellas que plantean características culturales

prácticamente inmóviles) constituyen una interpretación históricamente inadecuada, muchas veces fundadas en lecturas literales de las fuentes coloniales y que se apoyan en la polarización (cristianos/infieles, ortodoxia/heterodoxia, europeo/indígena, etc.). Se cuestiona tanto la óptica de las supuestas supervivencias "ancestrales" e inmóviles de las sociedades indígenas, consideradas en resistencia permanente, como, las nociones que suponen una imposición cultural exitosa de valores y patrones de comportamiento europeos y cristianos. Ambas miradas han contribuido a darle al proceso de colonización una coherencia ficticia y monolítica que no tuvo. De hecho, en esta investigación se ahonda en los distintos proyectos y debates que hubo en torno a la cristianización de los indígenas. Sin negar en lo absoluto la evidente violencia que el proceso de colonización implicó, proponemos que la dinámica del contacto cultural modificó la conciencia y el accionar tanto de los colonizados como de los colonizadores.

La introducción del matrimonio cristiano en los dominios coloniales es considerada en este trabajo como parte de un proceso que hace pie en la cristiandad moderna aunque se trata de una controversia de muy larga duración, pues entiendo que sólo así, en la *longue durée*, resulta comprensible. El matrimonio de los infieles convertidos constituye un tema cuyo abordaje es tan antiguo como los orígenes de la Iglesia, la cual había nacido en el mundo romano, un imperio compuesto por una gran diversidad cultural que hacía evidente la pluralidad de costumbres matrimoniales, de modo tal que tempranamente fue necesario solucionar las obvias incompatibilidades entre la norma eclesiástica y las situaciones particulares.

A diferencia de los demás sacramentos de la Iglesia Católica, el matrimonio, institución universal, no implicaba sólo la adopción de un ritual, sino un cambio de comportamiento, que involucraba nuevas concepciones en torno a la familia, la sexualidad y el parentesco. Esta dúplice condición de institución divina (en tanto rito sagrado, signo eficaz de gracia) y humana (como *contrato* producto de un consenso con fines procreativos), generó importantes desafíos para la Iglesia Católica, ya que cada sociedad colonizada tenía sus propias creencias y prácticas vinculadas al matrimonio. Así, la cristianización del vínculo es, en esta investigación, el hilo conductor de un trabajo que intenta dar cuenta de fenómenos más globales, como son los múltiples efectos de los contactos culturales en situaciones de dominación colonial. En este sentido, el matrimonio, institución universal y particular, religiosa y laica, es un elemento especialmente propicio para la observación.

2. Antecedentes y planteamiento de la investigación

Dar cuenta de la estructura de un trabajo implica conocer el recorrido intelectual y las motivaciones que lo originaron y, por otra parte, las lecturas que acompañaron ese recorrido, lo delinearon y lo desafiaron desde el punto de vista teórico-metodológico. Me refiero a asuntos y a textos que, de alguna manera, siempre estuvieron "sobre el escritorio" mientras realizaba esta investigación. Hace unos años participé en el Proyecto *"Estrategias matrimoniales y memoria genealógica en los Andes coloniales",* dirigido por Enrique Tandeter[1] cuyo objetivo era estudiar las prácticas matrimoniales prevalecientes en el mundo indígena hispano colonial andino, tras la hipótesis de que las alianzas matrimoniales fueron parte de las estrategias de reproducción social y económica de sus comunidades,[2] lo cual implicó acomodarse a la doctrina católica en términos de nociones de impedimentos de parentesco para contraer nupcias. En el marco de aquella investigación, cuyo eje consistía en el procesamiento informático de 12.000 matrimonios para el periodo 1656-1810 en dos pueblos cercanos a Potosí, realicé un relevamiento de las normativas eclesiásticas relativas al matrimonio católico, así como de sus sustentos teológicos. Aunque la mayoría de esa información era relativa a la Compañía de Jesús y a lo que se considera su característico laxismo, pronto advertí que tal tendencia a disminuir el rigor de las normas en casos matrimoniales para los indígenas se constituyó en una política general del Estado y de la Iglesia a lo largo de todo el periodo colonial. Es decir que, en sus orígenes, este trabajo presentaba un doble anclaje: por un lado (y en eso me concentré al principio) el universo normativo (teológico, jurídico, canónico) relativo al matrimonio y, por otro, los problemas de su implementación concreta por parte del poder colonial. No obstante, con el correr de los años incorporé otras aproximaciones teóricas sumadas a otras variables y cuestionamientos al inicial problema de investigación, tal como se expresa en estas páginas.

Un tercer elemento fundante de esta investigación es el de las prácticas indígenas en torno al matrimonio cristiano: es decir, el estudio de los fenómenos complejos y variados de su recepción por parte de las sociedades indígenas, que diseñaron distinto tipo de respuestas. En este punto, la microhistoria italiana contribuyó a considerar los márgenes de la acción de los individuos y su capacidad de maniobra, aún dentro de marcos muy

[1] Secretaría de Ciencia y Técnica, Universidad de Buenos Aires, UBACYT 2001-2003, F001.
Integraban asimismo el equipo de investigación Luis Acosta, Ana María Presta, Raquel Gil Montero, Marisa M. Díaz y Carlos Diuk.
[2] Pierre Bordieu. *El sentido práctico.* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).

restringidos.[3] Desde las miradas antropológicas, diversos autores utilizan la muy debatida categoría de *agencia* indígena para intentar comprender las acciones individuales dentro del marco de la estructura.[4] Dentro de esta dinámica de las variables del comportamiento humano frente a la norma, Pierre Bordieu analiza el matrimonio como parte de las estrategias de reproducción social, entendidas en términos de *habitus*, el cual tiende a originar prácticas individuales y colectivas internalizadas, entre ellas las modalidades de parentesco.[5]

La multidisciplinaridad del proyecto en el cual esta investigación se originó, se vincula además con el propio objeto de estudio. Postulo, por una parte, que la comprensión de la imposición de un fenómeno cultural como el matrimonio en el contexto de una dominación colonial, requiere siempre analizar la teoría y la práctica. Por otra parte, como lo ha notado David Robichaux, el matrimonio es un concepto polisémico, que involucra un gran conjunto de fenómenos (rituales, jurídicos, de parentesco).[6] De hecho, y con la notable excepción del matrimonio cristiano, que era contrato y sacramento a la vez, las uniones conyugales no necesariamente son fenómenos ligados a lo religioso, sino que se hallan restringidas a la esfera de lo civil. Aún si se piensa sólo en la larga duración del matrimonio en Occidente, la tensión entre lo sagrado del rito (sacramento) y lo secular de la noción de consenso y contrato, queda impresa en la mayor parte de los conflictos sobre el tema.[7] La discusión acerca de la validez de las uniones conyugales indígenas previas al bautismo es un ejemplo de ello.

Con respecto a las formas en que el matrimonio fue "pensado" por los agentes colonizadores, la lectura de Michel de Certeau[8] fue clave para comprender un tiempo y una lógica, la de la modernidad temprana y la contrarreforma, en la cual el marco conceptual y la posibilidad de lo pensable estaba dado por lo religioso. En primer lugar tomo como

[3] Giovanni Levi. *Sobre microhistoria*. (Buenos Aires: Biblos, 1993); Carlo Ginzburg. Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia. (Barcelona: Gedisa, 1989) y *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010).
[4] Guillermo Wilde. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. (Buenos Aires: SB, 2009). Lía Quarleri. Rebelión *y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009).
[5] Bordieu. *El sentido práctico*.
[6] David Robichaux. "Introducción". En: *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, v. I. David Robichaux (comp.), 13-54 (México: Universidad Iberoamericana, 2003).
[7] Paolo Prodi. *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros a dualismo moderno entre conciencia y derecho*. (Barcelona: Katz, 2008).
[8] Michel de Certeau. La escritura de la historia. (México: Universidad Iberoamericana, 1985); *Idem*. La fábula mística. Siglos XVI-XVII. (México: Universidad Iberoamericana, 1993); Idem. La debilidad de creer. (Buenos Aires: Katz, 2006).

referencia la clásica definición de Bordieu[9], que describe el *campo religioso* como sistema simbólico de aprehensión del mundo que implica, entre otras cuestiones (sólo tomo aquí lo más útil para mi investigación), la existencia de un conjunto de *prácticas* colectivamente compartidas y socialmente adquiridas por simple familiarización, así como también un *dominio erudito* o corpus de normas y saberes sistematizados por especialistas (el clero) y de una *ideología religiosa*, producto de la interpretación letrada (teología). Importa aquí esta delimitación del autor porque el matrimonio, como ya lo he señalado, no es sólo un asunto religioso, pero ésta era su característica predominante en los inicios de la expansión europea: las sociedades receptoras no sólo debían adoptar un matrimonio (unión que, de hecho, existía en la inmensa mayoría de ellas) sino una institución *cristiana*.

Son precisamente los elementos constitutivos del campo religioso definidos por Bourdieu los que me permiten abordar la aproximación cristiana y occidental de la imposición del matrimonio, en tanto práctica socialmente consensuada, pero pautada por normas controladas por el clero y fundadas en presupuestos teológicos. Estos últimos son estudiados aquí desde una óptica histórica. Al respecto, Anthony Pagden y Lewis Hanke proporcionan una interesante mirada sobre las formas en que las sociedades recién descubiertas fueron pensadas desde el poder e incorporadas como "humanidad" en el plan de salvación divina propia del catolicismo ibérico en su fase de mayor expansión.[10] En esta misma dimensión del marco conceptual desde el cual operaba la mente colonizadora, fue central la lectura de Michel Foucault en torno a los mecanismos del saber y poder presentes en los discursos en torno a la sexualidad y a la resignificación de los mismos a partir del Concilio de Trento, con la afirmación de la sacramentalidad del matrimonio y de la centralidad de la práctica penitencial.[11] En la misma sintonía, el erudito y sensible estudio de Fernanda Alfieri sobre la obra del jesuita Tomás Sánchez, máximo tratadista sobre el matrimonio en la modernidad europea temprana, contribuyó en mucho a habilitar mi comprensión acerca de un mundo en el cual era una comunidad de célibes (el clero) la que

[9] Pierre Bordieu. "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones*, v. XXVII, n. 108. (Zamora: Colegio de Michoacán, 2006): 29-83. [Publicado originalmente en *Revue Française de Sociologie*, nº 12, 1971: 295-334].

[10] Anthony Pagden. La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. (Madrid: Alianza, 1988) y Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España; Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVII). (Barcelona: Península, 1995). Lewis Hanke, La Humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Gines de Sepúlveda. (México: Fondo de Cultura Económica, 1985).

[11] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad*, I. (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003). *Los anormales*, *Curso en el Collège de France. 1974-1975*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008).

definía las nociones correctas acerca de la sexualidad y el matrimonio.[12] Josep I. Saranyana ha sido importante referencia para la historia de la teología y de la evangelización indiana.[13]

En función del establecimiento de alianzas preferenciales y de la existencia de nociones de incesto que impiden ciertas uniones con parientes consanguíneos o afines, las lecturas de historia social europea en la modernidad y las provenientes de la sociología han configurado el contexto de mi propuesta, porque muestran que las poblaciones campesinas europeas utilizaban asimismo todo tipo de estrategias en función de preservar recursos, propiedades o favorecer intercambios y reciprocidad.[14]

3. Los estudios en torno al matrimonio indígena

En el campo de las investigaciones en torno al matrimonio indígena en el mundo hispanoamericano colonial, me referiré de manera indistinta tanto a los estudios que tratan específicamente este asunto como a aquéllos que lo engloban dentro de la problemática más general de los cambios culturales inducidos por las políticas de la colonización.

Tradicionalmente ha sido un tema incluido en los trabajos que pueden encuadrarse en la historia de la evangelización. El clásico trabajo de Daisy Rípodaz Ardanaz presenta un marcado énfasis en los aspectos jurídicos y del derecho canónico en el campo del matrimonio.[15] Mónica Martini ha analizado el matrimonio dentro del conglomerado de sacramentos introducidos en Hispanoamérica durante la colonia mientras que varios estudios abordan la cuestión de los impedimentos canónicos para el matrimonio y su implementación americana. Se trata de trabajos que, no obstante su contundencia documental y su erudición, sugieren que la extensión de las normas fue más bien uniforme en toda Hispanoamérica. Comentan o reproducen los textos normativos originarios (Bulas, Concilio de Trento, concilios americanos) poniendo la mirada en la letra mucho más que en

[12] Fernanda Alfieri. *Nella camera degli sposi. Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI – XVII)*. (Bologna: Società Editrice il Mulino, 2010).
[13] Josep Ignasi Saranyana. *Evangelización y teología en América Latina*. *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra.* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990). Josep Ignasi Saranyana (dir.) *Historia de la Teología Latinoamericana. Siglos XVI y XVII*. (Pamplona: Universidad de Navarra, 1996). *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión. 1493-1715.* v. I. (Madrid: Iberoamericana, 1999).
[14] Jack Goody. *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. (Barcelona: Herder, 1986). Joan Bestard Camps, "La estrechez del lugar. Reflexiones en torno a las estrategias matrimoniales cercanas". En: *Poder, familia y consanguinidad en la España del Antiguo Régimen*. Francisco Chacón Jiménez y Juan Hernández Franco (eds.), 107-156. (Barcelona: Anthropos, 1992) Joan Bestard Camps. *Parentesco y modernidad*. (Barcelona: Paidós, 1998). Françoise Héritier. *Les deux soeurs et leur mére. Antropologie de línceste.* (París: Odile Jacob, 1994). Bordieu. *El sentido práctico.*
[15] Daisy Rípodaz Ardanaz. *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. (Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1977).

la aplicación. El motivo principal de ello es la convicción de que la corona tendió a imponer exitosamente su voluntad y, si hubo inconvenientes, éstos se debieron a que los indígenas no comprendían el sacramento del matrimonio ni en su esencia dogmática (indisolubilidad y monogamia, proveniente de la *unitas carnis*) ni tampoco en sus requisitos (impedimentos dirimentes para contraer el vínculo), puesto que se trataba de una institución absolutamente extraña a sus costumbres. Estos trabajos, frecuentemente de orientación católica y que por lo tanto abordan el matrimonio desde la óptica sacramental, consideran escasamente las variantes culturales o regionales de las sociedades conquistadas, que asumen como inertes receptoras de las políticas reales, a las que, en todo caso, y en función de insalvables diferencias culturales e incomprensión, eventualmente se resistieron.

Imprescindibles a efectos de nuestra investigación resultan los estudios antropológicos sobre matrimonio entre las sociedades indígenas americanas. Estos se han centrado en las formas de parentesco. Para el área andina, contamos con la obra clásica dirigida por Enrique Mayer y Ralph Bolton y la más actualizada de Denise Arnold, mientras que para el caso de México tenemos la compilación de trabajos realizada por David Robichaux.[16] El mérito de estos trabajos consiste en el cruce analítico de las prácticas, rituales y creencias vinculadas con el parentesco y el matrimonio, todo lo cual se emplea en la introducción de múltiples estudios de caso, históricos y actuales. Estos muestran ciertas matrices comunes o regularidades para el caso andino, tales como el predominio de la bilateralidad en el parentesco y la práctica del *servinakui* o matrimonio en etapas. Considero, sin embargo, que se trata de trabajos de compilación que incluyen estudios de calidad diversa y que a veces incurren en una cierta sobreinterpretación, basada en "tipos" ideales, con insuficiente base empírica o basados en una lectura bastante literal de fuentes y crónicas coloniales.

Por otra parte, en diversos trabajos se ha mostrado la importancia de las alianzas matrimoniales estructuradas en torno a relaciones de parentesco: Thomas Abercrombie y Nathan Wachtel entre muchos otros estudios, lo han estudiado para el caso andino.[17] Enrique Tandeter ha notado que los historiadores y antropólogos han dedicado mucha más

[16] Enrique Mayer y Ralph Bolton. *Parentesco y matrimonio en los Ande*s. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980); Denise Y. Arnold. *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes.* (La Paz: CIASE-ILCA, 1998); David Robichaux. *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Ibid.,* "El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas". *Papeles de Población, 32* (Toluca, México: UniversidadAutónoma del Estado de México: 2002):60-95.

[17] Thomas A. Abercrombie, *Pathways of Memory and power. Etnography and History Among the Andean People.* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1998). Nathan Wachtel. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de bolivia, del siglo XX al AVI. Ensayo de historia regresiva.* (México: COLMEX, 2001).

atención a la comunidad andina (particularmente a la estructura y dinámica del *ayllu*) que al estudio de la familia.[18]

Por otra parte, en tanto práctica cultural, el establecimiento del matrimonio católico en América está comprendido dentro de la discusión más general acerca del proceso colonizador en general y evangelizador en particular, sus características y su eficacia para lograr cambios en los comportamientos de los sectores subalternos. Esto nos conduce de lleno al terreno de las prácticas y a las formas en que las sociedades indígenas se comportaron frente a la novedad, lo cual implica pensar en torno a las características de los intercambios culturales en situación de dominación colonial.

Carmen Bernard y Serge Gruzinski[19] otorgan al esfuerzo realizado para difundir masivamente el matrimonio entre los indios una importancia capital, en tanto estrategia modeladora de conductas. Los autores destinaron significativa importancia a las prácticas de acomodamiento llevadas a cabo por los indios a través de variados procesos de emulación y manipulación de las reglas eclesiásticas, especialmente utilizando los impedimentos por parentesco y el sistema de dispensas a su favor. Asimismo, ponen atención en la crisis demográfica indígena, indispensable telón de fondo para comprender la preocupación que la Iglesia manifestó por la constitución de matrimonios y familias indígenas. Sin embargo, al mismo tiempo, evalúan finalmente que el dudoso resultado de la aplicación de la normativa matrimonial cristiana se debió a los obstáculos, "malentendidos" y –sobre todo- al "abismo" lingüístico y conceptual entre los dos mundos pues, para los indígenas, las nociones de libre albedrío y de pecado eran absolutamente extrañas a su cultura. De hecho, Gruzinski afirma que la introdución del matrimonio cristiano produjo "desorientación cultural", al introducir patrones exógenos tales como la familia nuclear, la modificación de las reglas de parentesco y de incesto, entre otros notables cambios culturales. Lo que campea en estos textos es la idea del triunfo de la "occidentalización", en tanto imposición de patrones europeos y cristianos.[20] En esta sintonía, Asunción Lavrin y Serge Gruzinski retomando argumentos foucaultianos, se refieren a la "conquista de los

[18] Enrique Tandeter. "Parentesco y estrategias matrimoniales". En: *SEPOSAL 2000. Seminario sobre Población y sociedad en América Latina.* Mario Boleda y María Cecilia Mercado Herrera (comps.), 253-266. (Salta: Gredes/Universidad de Salta, 2001).

[19] Carmen, Bernard y Serge Gruzinski. "Los hijos del Apocalipsis: la familia en Mesoamérica y en los Andes". En: *Historia de la familia, T. II. El impacto de la modernidad*, Burguière *et. al.*, 163-216. (Madrid: Alianza, 1988).

[20] Serge Gruzinski. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1991). Serge Gruzinski y Nathan Wachtel. "Cultural Interbreedings: Constituting the majority as a minority". *Comparative Studies in Society and History*, 39 (2). (Cambridge: 1997): 240-261.

cuerpos y de las mentes" a través de la introducción de conceptos vinculados a la sexualidad tales como la noción de pecado y culpa, así como a los mecanismos de control y represión de la sexualidad sobre todo a través de la confesión auricular, revalorizada en el Concilio de Trento.[21]

Mientras que para Gruzinski, los sacramentos "invaden" de manera progresiva el mundo indígena, Juan Carlos Estenssoro propone que la normativa creó en los indios necesidades simbólicas nuevas y que la cristianización de las sociedades nativas fue un proceso en el que éstas accionaron proactivamente. Si bien la propuesta de Estenssoro alude al caso andino, considero que la misma puede aplicarse a otras regiones.[22]

Dentro de los estudios que involucran las prácticas de los estamentos más altos de la sociedad indígena, Ana María Presta ha investigado la poliginia postconquista de los caciques surandinos en el siglo XVI, así como los matrimonios de las mujeres indígenas inmersas en un proceso de mestizaje cultural, particularmente de aquéllas que no pertenecen al mundo campesino, considerando el matrimonio como parte de las estrategias de legitimación social y de preservación o incremento de su capital económico, según una lógica similar a la de los sectores europeos en Hispanoamérica.[23] Esta última perspectiva, atravesada por las preocupaciones de los estudios de género, se asimila a los trabajos de Patricia Seed y Asunción Lavrin quienes abordaron el matrimonio en Nueva España.[24]

Recientemente una renovada historiografía europea ha producido trabajos en torno al impacto de Concilio de Trento en las políticas matrimoniales en las periferias coloniales. Se trata de investigaciones- con un fuerte anclaje en las fuentes de los archivos romanos. Destaco la tesis doctoral de Benedetta Albani sobre el trámite de dispensas entre Roma y Nueva España, y las distintas contribuciones sobre el matrimonio tridentino en el Tercer Congreso ENIUGH, que enfatizan la problemática de la necesaria *acomodación* a las

[21] Asunción Lavrin. "La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia". En: *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. Asunción Lavrin (coord.), 57-61. (México: Grijalbo, 1991). Serge Gruzinski. "Individuación y aculturación: la confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVII". En: *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*., 105-126.
[22] Juan Carlos Estenssoro Fuchs. *Del paganismo a la santidad. La incorporación del los indios del Perú al catolicismo. 1532 – 1750*. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003).
[23] Ana María Presta. "Devoción cristiana, uniones consagradas y elecciones materiales en la construcción de identidades indígenas urbanas. Charcas, 1550-1650". *Revista Andina* 41, (Cusco: Segundo Semestre 2005): 109-130; Ana María Presta. "Por el mucho amor que tengo. Matrimonio indígena, poliginia y vida conyugal en Charcas, siglos XVI-XVII". En: *Familias Iberoamericanas Ayer y Hoy. Una Mirada Interdisciplinaria*. Mónica Ghirardi (org.), 45-61. (Córdoba: ALAP, 2008).
[24] Patricia Seed. *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes –Alianza, 1988).Lavrin. *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica.*

culturas locales.[25] Las investigaciones de Paolo Broggio, Charlotte de Castelnau L'Estoile y Giovanni Pizzorusso, entre otros, reunidos por l'Ecole Française de Rome dan cuenta de las dudas (*dubia*) que se le generaron a la Iglesia romana cuando intentó imponer la ortodoxia tridentina en el contexto global.[26] El mérito de estos trabajos consiste en el esfuerzo por lograr una mirada multicultural y contribuir a mostrar de qué manera la alteridad interrogó, cuestionó o desafió las políticas emanadas desde los centros de poder.

4. Estructura de la tesis

La primera parte de esta investigación se centra en las condiciones de lo que en términos de la sociología de Niklas Luhmann se denomina proceso de "generalización religiosa", en la cual predomina el desarrollo de la jerarquización, dogmatización y sacralización religiosa sancionada por la Iglesia.[27] El contexto de expansión europea en el cual el proceso de cristianización del matrimonio se desenvolvió, la universalidad de las normativas eclesiásticas y, claro está, la del matrimonio como institución, me condujo a indagar en torno al contexto dentro del cual el matrimonio fue pensado y resignificado en el Occidente cristiano y en los dominios coloniales ibéricos: esto es, la época de la modernidad temprana cuando al mismo tiempo se producía la Reforma protestante. Esta tormenta de cambios, catalizada por las corrientes humanistas, fortaleció las políticas de inclusión de los indios, en tanto seres humanos dotados de razón y alma, en la *congregatio fidelium,* e inscribió el problema del sacramento del matrimonio en el contexto de un debate teológico sobre la condición de los indígenas, su lugar en el plan divino y las políticas a adoptar respecto a ellos. (Capítulo I).

La problemática abordada me llevó a hacer indagaciones y referencias en torno a la cristianización del matrimonio en muy diversos contextos temporales y geográficos, tales como el medioevo europeo así como China, Japón y Brasil durante los siglos XVI y XVII. La abundancia de fuentes jesuitas provenientes de distintos territorios de misión, permiten

[25] Benedetta Albani. *Sposarsi nel Nuovo Mondo. Politica, dottrina e pratiche della concessione di dispense matrimoniali tra la Nuova Spagna e la Santa Sede (1585-1670)*. Tesis doctoral. Università degli Studi di Roma Tor Vergata. Facoltà di Lettere e Filosofia, 2009. Considero también los trabajos presentados en la mesa coordinada por Benedetta Albani, Micchela Catto y Paolo Aranha "Tridentine marriage in a Global Perspective: tensions and adaptations". Mesa *Third European Congress European on World and Global History (ENIUGH)*, Londres, 14-15 abril de 2011. En especial los trabajos de Catto sobre China y Aranha sobre India. Está prevista la próxima publicación de los trabajos allí presentados.
[26] A.A.V.V. "Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: La Curie Romaine et les dubia circa sacramenta". *Mélanges de L'Ecole Française de Rome*, 121-1. (París: 2009).
[27] Niklas Luhmann. *Sociología de la religión.* (México: Herder, 2009).

obtener una mirada culturalmente "multiimplantada" y apreciar que, aun cuando los jesuitas han sido descritos como "los verdaderos colonizadores de América" y los mediadores por excelencia entre los nuevos mundos y las metrópolis europeas en expansión, su accionar estuvo fuertemente condicionado por las realidades locales.[28] Una cuestión estructurante de esta investigación fue el otorgamiento de facultades especiales concedidas a los jesuitas para otorgar dispensas matrimoniales en grados de parentesco prohibidos por el derecho canónico y la obligación de los obispos de consultarlos en dichos casos, privilegios que generaron todo tipo de conflictos a lo largo de la época colonial[29] (Capítulo II).

La dispersión geográfica y temporal en el tratamiento del tema provino también, casi naturalmente, de la dispersión de las fuentes. Si bien hay abundancia de textos normativos (pastorales, canónicos, teológicos) relativos al matrimonio, no ocurre así con otro tipo de documentación. Estimo que los colonizadores se rehusaron a informar en torno a lo problemático o a lo que, por diversas circunstancias, no resultaba exitoso, en razón de lo cual dispuse de información variada pero considerablemente dispersa. Todo esto es particularmente cierto en casos en que, como en el estudio que realizo, el foco de interés está puesto en los indios del común y de modo alguno en la elite indígena.

A pesar de estos imprescindibles niveles de generalización, el trabajo se concentra en dos áreas principales de Hispanoamérica colonial: los Andes, especialmente Charcas, y el Paraguay. Por lo tanto, la segunda parte de esta tesis está dedicada a la cristianización del matrimonio en los Andes (capítulos III, IV y V) y la tercera al ámbito de la Provincia Jesuítica del Paraguay (VI, VII y VIII). Los motivos por los cuales definí estas áreas se vinculan con dos constelaciones de asuntos: por una parte, el heurístico (con todo lo aleatorio que supone). El acceso a las fuentes jesuíticas, que provenía de mi interés y experiencia previa en el tema de las misionología y especialmente en la experiencia de la Compañía de Jesús, con su entorno en distintos contextos coloniales, me llevó a acceder tanto a las fuentes jesuíticas en Buenos Aires (Colegio del Salvador, Fondo Antiguo de la Compañía de Jesús y el Archivo General de la Nación), en el Archivo Romano de la Compañía, y en la Biblioteca Nacional de Madrid, sitios en los cuáles pude recabar

[28] Stephen Greenblatt. *New World Encounters*. (California: University of California Press, 1993).Alida C. Metcalf, *The go-betweens and the colonization of Brasil. 1500-1600*. (Austin: University of Texas, 2005).
[29] Francisco Xavier Hernáez. *Colección de Bulas y Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, v. I y II. (Bruselas: Vromant, 1879).

información muy significativa para la amplia región comprendida en la jurisdicción de la Provincia Jesuítica del Paraguay.[30]

Por otra parte el Proyecto de Investigación sobre estrategias matrimoniales mencionado arriba, del cual inicialmente se desprendió mi trabajo doctoral, me brindó el acceso a las dispensas solicitadas por los indígenas para realizar matrimonios en grados prohibidos por el derecho canónico y a una abundante bibliografía existente sobre el parentesco en los Andes, lo cual definió la selección de esta última región, Charcas, en los Andes Meridionales.

Dejando de lado lo heurístico, en el plano metodológico, ambas regiones constituyen áreas de marcados contrastes: por una parte, el sustrato prehispánico originario es marcadamente diferente, así como la experiencia colonizadora. En el Paraguay, los guaraníes constituyen una sociedad de agricultores simples, itinerantes, sin sofisticación institucional ni política, donde la ausencia de estructuras estatales constituye uno de los rasgos que más los caracteriza y los diferencia de las sociedades andinas, jerarquizadas y estratificadas[31]. Estas diferencias acarrearon significativos contrastes en las percepciones y usos de los intercambios, el parentesco y el matrimonio, como veremos a lo largo de este trabajo, el cual, más que comparar, intenta observar contextos colonizadores diferentes.

En cada una de las dos regiones se contrastan las normas con las realidades y contingencias de su aplicación. En los Andes, primeramente abordamos las políticas coloniales especialmente impartidas por el Virrey Toledo y el Tercer Concilio Limense, durante las décadas de 1570 y 1580 (Capítulo III). A continuación se analizan las dispensas para realizar matrimonios en grados prohibidos como mecanismos de adaptación y elusión de normas eclesiásticas. A raíz de esta cuestión se discuten las características de los estudios etnográficos sobre parentesco y matrimonio en los Andes y se reflexiona en torno a los cuestionamientos que Enric Porqueres i Gené realiza de las ideas de Bordieu en torno a las funciones del matrimonio, en tanto este último lo considera como resultado de una estructura y no como estructurante en sí mismo (Capítulo IV).[32] Es asimismo en esta región en donde resulta factible cuestionar nociones mencionadas al principio, en tanto los mismos creadores del concepto de "occidentalización" se rinden ante las evidencias andinas y

[30] María Elena Imolesi, *Comunidad indígena y sociedad misional en el noroeste novohispano. Los ocho pueblos del Yaqui.* Tesis de Licenciatura inédita. (México: UNAM, 1984). María Elena Imolesi. "Santos y herejes en los confines del imperio: la alteridad en los textos misionales jesuitas del siglo XVII". *Actas del Congreso Internacional Cuatrocientos años de los jesuitas en Córdoba.* (Córdoba, 21 al 24 de septiembre de 1999): 341-36.

[31] Pierre Clastres. *Investigaciones en antropología política*. (México: Gedisa, 1987).

[32] Enric Porqueres I Gene. "Cognatisme et voies du sang. La créativité du mariage canonique », *L'Homme* 154-155. (París: 2000): 335-356.

proponen que, al menos en las áreas rurales, hubo una "andeanización" predominante, pues los elementos foráneos fueron tomados por las sociedades indígenas subsumiéndolas en su propia lógica.[33]

Las dificultades que tuvo la puesta en práctica del matrimonio católico, y que incluía la escasez de controles eficientes, condujo en ocasiones a comportamientos rotulados por el poder colonial como transgresiones de los indígenas, tales como el "delito de ser casado dos veces", cuyas modalidades e interpretaciones son objeto del Capítulo V, en el cual se estudian algunos casos pertenecientes a la jurisdicción de Charcas.

En la tercera parte se analizan los problemas de la implementación del matrimonio indígena en el Paraguay, en el contexto de la alianza que mantuvieron los guaraníes con los jesuitas en contra de los portugueses y de etnias enemigas. La temprana crisis de la sociedad indígena a partir de la invasión europea y la vigencia de la poligamia como práctica de resistencia son objeto del Capítulo VI, en el cual también se considera la centralidad de la presencia franciscana, previa y contemporánea a la jesuita.

En el Capítulo VII se abordan las características de la introducción del matrimonio cristiano en las reducciones jesuíticas de guaraníes, entendidas como espacio de experimento cultural y civilizatorio, destacando el contexto de conflicto fronterizo y la crisis y la dispersión demográfica que siempre estuvo presente en la móvil frontera luso-hispano indígena. Allí, los jesuitas apelaron a la transformación gradual de las prácticas sexuales y familiares, pero también implementaron distintas medidas de control represivo que incluyeron la reclusión femenina. Por último, el Capítulo VIII, aborda la puesta en práctica de doctrinas probabilistas por parte de los misioneros, las cuáles tendieron a solucionar las dificultades derivadas de la implementación del modelo de matrimonio y familia cristiana entre los guaraníes reducidos.

[33] Gruzinski y Wachtel. "Cultural Interbreedings".

PRIMERA PARTE: PARADIGMAS Y DEBATES EN TORNO AL MATRIMONIO DE LOS NEÓFITOS A PARTIR DE LA EXPANSIÓN EUROPEA. EL CASO DEL PERÚ

CAPÍTULO I: INTEGRANDO A LA CUARTA PARTE DEL MUNDO A LA HUMANIDAD: LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA Y EL PROBLEMA DEL MATRIMONIO INDÍGENA EN LA MODERNIDAD TEMPRANA

1. El problema del matrimonio indígena, la humanidad de los indios y los derechos de conquista

En este capítulo analizo las concepciones existentes en torno al matrimonio indígena en el momento de la llamada *primera colonización*, fase que corresponde a lo que conocemos como *evangelización primitiva*, esto es, desde la presencia española en las Antillas hasta el momento de los dos grandes concilios (mexicano y limense) de la década de 1580, que se dieron dentro del marco de una mayor ingerencia de la Corona Castellana en América. Estas concepciones y las acciones que derivaron de ellas se enmarcan dentro del contexto del Renacimiento europeo, más precisamente dentro de las corrientes humanistas. Al mismo tiempo, dicho pensamiento se modificó sustancialmente en contacto con las nuevas realidades descubiertas, al traer a la discusión la concepción misma de la condición humana de las nuevas poblaciones, hasta entonces desconocidas.

Cuando comenzaba la colonización europea de América en los inicios de la modernidad, la cuestión religiosa se encontraba más candente que nunca. Se trata de una época "de cristianización en profundidad".[1] Por todo el Occidente europeo campeaba una crisis. Como manifestó Michel de Certeau: "Un universo se derrumba: las guerras de religión relativizan las convicciones; el pluralismo de las iglesias resquebraja la homogeneidad de las certezas religiosas y mentales".[2] Este es el marco dentro del cual se produce el surgimiento de esta "cuarta parte del mundo",[3] es decir, de geografías y humanidades desconocidas y, sobre todo, impensadas hasta el momento, a las cuales no

[1] Foucault. *Los anormales*, 167.
[2] Certeau. *La debilidad de creer*, 52.
[3] Tal denominación para el territorio americano corresponde a Américo Vespucio, quien distingue esta nueva cuarta parte de las tres conocidas: Europa, Asia y África. La carta de Vespucio que hace referencia a esta "cuarta parte" apareció publicada por primera vez en la *Cosmographiae Introductio* de Martin Waldsemüller, junto con el *Mapamundi*. José Luis Abellán. *La idea de América: origen y evolución.* (Madrid: Iberoamericana, 2009), 36.

sólo habrá que comprender para dominar sino que será necesario incluir en el plan divino de salvación.[4]

Esta inclusión no nacía solamente del predominio del pensamiento religioso predominante en la modernidad temprana occidental sino que era una necesidad prioritaria de la monarquía católica cuya construcción dinástica, política e ideológica en el marco de un proyecto de expansión planetaria (que hacia fines del siglo XVI llegó a abarcar cuatro continentes)[5] precisaba de sólidos reconocimientos jurídicos y basaba sus pretensiones en la necesidad y el derecho de convertir a todos los habitantes del orbe en miembros del imperio cristiano.

2. 1537: "Estos indios son verdaderos hombres"

A comienzos de junio de 1537, el Papa Paulo III expidió dos bulas casi simultáneamente: una de ellas, *Sublimis deus*, establecía el status humano de los indios y su derecho a la libertad; la otra, *Altitudo Divinii Concilii*, determinaba la capacidad de los indios para recibir los sacramentos y prescribía las condiciones de su impartición. Al parecer, cinco millones de indios bautizados en México entre 1524 y 1536[6] fueron más que suficiente justificación de los documentos pontificios.

Un año antes moría Erasmo de Rotterdam, quien había dedicado a la Reina de Inglaterra, Catalina de Aragón, su tratado sobre el matrimonio cristiano a raíz de su divorcio de Enrique VIII.[7] Sin embargo y a pesar de haber defendido finalmente la sacramentalidad del vínculo, el famoso humanista se había permitido interrogar a la tradición eclesiástica respecto de la cuestión de si el matrimonio era un sacramento, y no había encontrado que la tradición fuera homogénea en este asunto.[8] Este episodio no es sólo un indicador del pensamiento de Erasmo, sino también de los remesones ideológicos y espirituales de una época signada por el cisma protestante.

---

[4] Véase Tzvetan Todorov. *La conquista de América. El problema del otro.* (México: Siglo XXI, 1992).
[5] Véase la reseña de Elizabeth Burgos al libro de Serge Gruzinski. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation* (París: Editions de La Martinière, 2004) en: http://nuevomundo.revues.org/index1022.html [20/06/2005]
[6] El dato corresponde a Robert Ricard, quien a su vez lo toma de Fray Toribio de Benavente o Motolinía. Véase Jean Delumeau. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. (Barcelona: Labor, 1973), 84.
[7] Marcel Bataillon. *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1950), 287.
[8] *Ibid.*, 123.

Un año antes, Carlos V entraba a Roma como el campeón de la cristiandad. Como principal aliado de Paulo III y atendiendo a un pedido de éste, el Emperador había resultado victorioso en su ataque a los piratas tunecinos.[9] Como devolución del favor y por pedido expreso y apremiante de Carlos V, el Papa había convocado a un concilio, que a causa de la guerra incesante entre Francia y el Imperio Católico retrasaría su fecha de apertura al menos una docena de veces.[10]

Mientras tanto, Ignacio de Loyola y el grupo más cercano de sus allegados eran ordenados sacerdotes en Venecia. Allí esperan un navío que los llevase a la anhelada Palestina. Nunca pudieron partir. Había otro destino para ellos: la fundación de la Compañía de Jesús.[11]

A pesar de las victorias sobre los musulmanes, el peligro turco en el Mediterráneo iba en aumento y, simultáneamente, Carlos V enfrentaba la lucha contra los luteranos.[12] Las bajas que la reforma protestante representaba para la unidad católica en Europa parecían compensarse con la conquista de América. Así lo describe el franciscano Fray Toribio de Benavente, Motolinía para los nahuas,[13] quien observando con furor evangélico los bautizos y simultáneos matrimonios que contaba de a miles por día en el México de la década de 1530, afirmaba que "la preciosa dracma ó moneda que tantos años habia que estaba perdida en el cieno y lodo de los pecados" ahora con las nuevas conversiones "templa las aflicciones que el apóstata Lutero y sus secuaces le causan".[14]

Esta economía de la salvación (pérdidas en Europa, ganancias en América) se materializaba en el plano simbólico y político con la afirmación papal contenida en la bula *Sublimis Deus*: "Estos [los indios] son verdaderos hombres".[15]

Bartolomé de las Casas publicaba en 1537, a instancias del obispo Julián Garcés en Oaxaca (México), su opúsculo *De unico vocationis modo*[16] sobre la imperiosa necesidad de una evangelización pacífica, al mismo tiempo que, en un estilo que le era muy propio, aseguraba la condenación eterna a quienes inflingiesen daños a los indios. Ese mismo año, el célebre dominico obtenía permiso para iniciar una tarea reduccional en Tuzulutlán

[9] AA.VV. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, v. II. (Madrid: Instituto Enrique Flores, 1972).
[10] Delumeau. *El catolicismo de Lutero a Voltaire,* 8.
[11] O'Malley, John W. *Los primeros jesuitas*. (Bilbao: Ediciones Mensajero, 1993), 51-52.
[12] Elliott, J.H. *La España imperial. 1469-1716*. (Barcelona: Vicens Vives, 1965), 178.
[13] Toribio de Benavente o *Motolinía* llegó a México en 1524 integrando el grupo inicial de los doce franciscanos.
[14] Benavente, Toribio de. *Historia Eclesiástica indiana.* Libro III. http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12038305328923728654435/p0000003.htm#98
[15] 2 de junio de 1537.
[16] Traducido como *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión.* Ver Saranyana. *Teología en América Latina,* 66-67.

(Provincia de la Vera Paz)[17] entre indígenas que quedarían así exentos de la encomienda para permanecer "en cabeza del rey", en una experiencia que luego realizarían los jesuitas.[18] Ese mismo año de 1537, pocos meses después de la expedición de las bulas mencionadas, los obispos de México se quejaban de las dificultades que encontraban para impartir el matrimonio católico, sobre todo por la persistencia de la poligamia de los jefes indígenas.[19]

La apretada (y caprichosa) síntesis de eventos sincrónicos intenta contextualizar el problema de la introducción del matrimonio en América colonial desde una perspectiva que considere el contexto político e ideológico así como las *formas mentis* en que la cuestión era pensada por los colonizadores, lo cual implica acercarnos al ambiente cultural y político predominante en Europa occidental en el momento en que se inicia la expansión europea.

3. El problema jurídico de la conquista y el matrimonio de los indios

El problema de definir el status del matrimonio indígena, su legitimidad, y el de si éste era compatible o no con las normas cristianas, se inscribió pronto, como veremos a continuación, en un debate mucho más amplio y central, como era el de la capacidad de los indios para recibir el cristianismo a través de los sacramentos de la Iglesia, lo cual, en última instancia, implicaba discernir a nivel teológico sobre la racionalidad de los indígenas y, por lo tanto, sobre su condición humana.

Esta cuestión se había planteado desde los inicios mismos de la presencia española en América, durante la fase antillana, cuando para la Corona se había tornado urgente definir la legitimidad de la ocupación española. Esto implicaba decidir acerca del tratamiento que habría de darse a la población indígena, es decir, si serían considerados esclavos u hombres libres. El tema distaba mucho de ser menor: la Corona española ocupaba islas sobre las que consideraba tener derechos de soberanía legítimos y a cuyos pueblos se había comprometido a convertir al cristianismo sin inflingirles daños o penalidades. Luchar contra los indios era, según dijo Francisco de Vitoria, como luchar contra los habitantes de Sevilla, pues los indios eran vasallos de la corona de Castilla. Por

[17] En Guatemala.
[18] Martín María Morales, SJ. *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639),* v. I. (Madrid-Roma: Universidad Pontificia Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005), 34.
[19] Carta de los obispos de México, Oaxaca y Guatemala, 30-11-1537, en Robert Ricard. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España, de 1523-24 a 1572.* (México: Fondo de Cultura Económica, 1977), 201.

supuesto que esta opinión, que hacía de la evangelización el único título válido de posesión de los nuevos territorios, no era compartida por todos. Muchas voces se alzaban a favor de considerar a los indígenas como seres inferiores y, por lo tanto, "esclavos naturales", de acuerdo con las ideas aristotélicas.[20]

Avalar una u otra postura implicaba discutir acerca de las costumbres de los indios y de su aptitud racional para convertirse en "hombres verdaderos", a través del bautismo, en primer lugar, y de otros sacramentos como el matrimonio, en segunda instancia.

Por otra parte, la imbricación entre derechos de conquista, normas jurídicas y fundamentos teológicos o religiosos se fundaba en la unidad entre Iglesia y Estado. Esta era una característica de la expansión ibérica pero formaba parte de un proceso que conocía una larga duración, ya que, como afirma Pagden,[21] con los emperadores cristianos el antiguo sueño de universalidad había transformado la ambición pagana de civilizar el mundo en un análogo objetivo de convertir literalmente a todos sus habitantes en cristianos. Esto implicaba la disolución de todas las diferencias culturales, políticas y confesionales por medio de la transformación final de la humanidad entera en comunidad de seguidores de Cristo.

Los emperadores cristianos tenían no sólo la obligación de sostener el cristianismo, sino de extender el imperio a todos los que por su ignorancia no habían tenido acceso a ser miembros de la iglesia. Como señala el autor

> "Animar a los no cristianos a integrarse en el mundo de la cristiandad planteaba serias dificultades morales. La conversión se concebía como un proceso esencialmente cognitivo, un acto de instrucción que desembocaría en la integración por voluntad propia del converso en la congregación de los fieles".[22]

En el caso de la Corona española este proceso de unidad entre Iglesia y Estado fue marcadamente reforzado por el Patronato Real. No existió política eclesiástica en Hispanoamérica separada de la voluntad del Estado, ya que era la autoridad civil la que decidía en materia religiosa. En 1538, el rey ordenó explícitamente que todas las comunicaciones entre Roma y las Indias debían pasar por el Consejo para su aprobación (el pase regio o *exequatur).* [23] En el tema de matrimonio, la incidencia del Estado era

[20] Pagden. *La caída del hombre natural*, 59.
[21] Pagden. *Señores de todo el mundo.* Véase Cap. 2: "Monarchia universalis".
[22] *Ibid*., 47.
[23] Barnadas, Joseph. "La Iglesia Católica en la Hispanoamérica colonial". En: *Historia de América Latina*. v. II. Leslie Bethell (ed.). (Barcelona: Crítica, 1990), 186.

especialmente importante ya que se trataba de un asunto que cumplía objetivos de regulación social.

Las primeras instrucciones y leyes relativas a los métodos de evangelización, que en el contexto de la época implicaban lograr una transformación integral de los patrones culturales, distaron mucho de ser unívocos. Esto se vincula con la lógica de la experimentación y de la novedad propia de la fase antillana de la conquista, pero también con la contradicción básica de la colonización española, entre el imperativo de evangelizar y, a la vez, explotar la mano de obra indígena. Los textos legislativos, como toda la política en general con respecto a los indios, mantenían una tensión entre la tendencia a la protección y consiguiente aislamiento y la idea de integrar al indio a la sociedad colonial. De todos modos, primó en los primeros años la idea de garantizar la *"conversación continua"* entre españoles e indios, facilitando el vínculo matrimonial, pues existía la idea de que el ejemplo de los españoles sería bueno para los indios y los convertiría en "hombres y mujeres de razón".[24]

En las Antillas, de acuerdo con las Leyes de Burgos de 1513, se buscó reagrupar a los indios en nuevos asentamientos cerca de los pueblos españoles. Esta política, junto con los intentos de imponer el matrimonio cristiano (tanto entre indios como entre indios y españoles) y lo que esto implicaba, es decir, el predominio del linaje paterno, tanto en la residencia como en la educación de los niños en una sociedad cuyos rasgos originarios eran matrilineales, "sin duda contribuyeron al tremendo descenso de la población nativa en las Antillas".[25]

En 1516, durante el gobierno de Nicolás Ovando en La Española, el dominico Antonio de Montesinos rebatía el argumento de que los indios "no eran hábiles para matrimonio ni para recibir la fe. Todo esto –comentaba - dicen los cristianos para que se piense de los indios que para otra cosa ninguna habilidad tienen sino para sacar oro".[26] Efectivamente, el objeto de las protestas era el gran número de indios "libres" que vivían en una esclavitud virtual bajo la encomienda. La inclusión del matrimonio, la aptitud para la fe y la situación servil de los indios en un mismo enunciado nos dan la pauta de la relación estrecha que existía entre estos elementos en los debates de la época. No obstante, una posterior experiencia colonizadora iba a derivar en la profundización del problema que vinculaba la sexualidad con la institucionalidad de los vínculos entre los indígenas.

[24] Ver cita 103 en Morales. *A mis manos han llegado*, 31.
[25] Pagden. *La caída del hombre natural,* 61.
[26] Hanke. *La Humanidad es una,* 34.

4. La experiencia mexicana

Fue a partir de la presencia española en México cuando la cuestión del matrimonio indígena comenzó a debatirse con mayor intensidad y esto constituye un motivo fundamental por el cual el debate "en serio" sobre la condición humana y legal de los indios sólo empezó en la década de 1530.[27]

En 1532, los Imperios prehispánicos de México y Perú ya se habían descubierto. Entre 1522 y 1535 ya se habían impreso todos los textos importantes que se citarían como evidencia empírica en los posteriores debates sobre la naturaleza de los indios (excepto López de Gómara, que se publicó a mediados del siglo XVI).[28] La evangelización recayó en su primera etapa en los franciscanos (desde 1523), a quienes siguieron los dominicos (desde 1526) y los agustinos (a partir de 1533). Fue en México donde la Iglesia católica obtuvo sus mayores logros[29]y en donde, por primera vez, los españoles se encontraron evidentemente ante sociedades que eran comparables a la suya (sociedades estatales y estratificadas) y merecedoras entonces de un examen detallado. Sin embargo, no había acuerdo en la apreciación de estas culturas y en aquellos años arreciaron las disputas acerca de la idoneidad de los indios para recibir la fe católica.

En 1524 había llegado a México la primera expedición de franciscanos, conocidos como los "doce apóstoles". Con ellos comenzó la evangelización sistemática de la Nueva España. Uno de los protagonistas centrales del núcleo franciscano inicial, Fray Toribio de Benavente (Motolinía) describía "la gran dificultad que hubo en que los indios dejasen las muchas mujeres que tenían".[30] La complejidad del tema la expone otro de los doce, Fray Jerónimo de Mendieta, quien manifestaba su perplejidad:

> "Mas venido a examinar uno de estos [matrimonios de los indígenas], eran tantos los impedimentos y embaraços que se iban descubriendo que no bastara la ciencia de el Abad Panormitano para desenmaralar y desenredar las ramas y madejas que se hallaban trabadas".[31]

[27] Pagden. *La caída del hombre natural*, 89 y ss.
[28]Francisco López de Gómara. *Historia General de las Indias* [1555]. (Barcelona: Linkgua, 2007).
[29] Delumeau. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, 93-94.
[30] Toribio de Benavente [o Motolinía]. *Historia de los indios de la Nueva España*, citado en Aznar, "El matrimonio en Indias", 17.
[31] Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica indiana*, en Aznar, "El matrimonio en Indias", 13. La referencia al Abad Panormitano es el apelativo con el que se conoce a Nicolás de Tudeschis, canonista medieval.

Ese mismo año tuvo lugar la primera junta destinada a resolver asuntos relativos a la evangelización. Se la conoce como junta "apostólica" porque en ella no participaba ningún obispo y porque manifestó el anhelo de vivir el espíritu de la primitiva iglesia. A esta reunión, presidida por el franciscano Fray Martín de Valencia, asistieron casi una veintena de franciscanos, cinco clérigos y seis seglares letrados, incluido Hernán Cortés. El informe emanado de la Junta expresaba que el matrimonio fue la materia más discutida en la Junta y en torno a este tema "ocurrieron las mayores dificultades".[32]

En los años siguientes a la Junta Apostólica de 1524, frailes y seglares letrados, encontraron elementos de juicio dispares con respecto a la determinación del matrimonio legítimo y bajo qué condiciones se habría de reconocer tal legitimidad. Los regulares defendían la tesis de que la unión indígena constituía un verdadero matrimonio, argumentando que los indios que tenían muchas mujeres reconocían a una como principal, que las gentes comunes sólo tomaban una y por muchos años, y que había entre ellos ritos y ceremonias nupciales. Para negar su existencia, los letrados se apoyaban en la pluralidad de mujeres entre las que no se distinguían las legítimas de las concubinas, en la falta de palabras ciertas para legalizar el contrato matrimonial, y en las uniones en diversos grados de parentesco por consanguinidad y afinidad prohibidos por la Iglesia.[33]

En lo que a prácticas matrimoniales se refiere, nos encontramos frente a un universo de análisis en el cual debemos distinguir entre los indígenas de "la nobleza" de los del común. Cuando nos referimos a poblaciones no indígenas solemos establecer claras diferencias entre los diversos sectores sociales, sin embargo, frecuentemente adoptamos el concepto vago de "el" indio o "lo" indígena, soslayando el hecho de que la imposición del matrimonio cristiano tuvo muy distintas implicancias para los distintos estratos de las sociedades originarias. Particularmente la costumbre de la poligamia, que era en muy diversas regiones una práctica más bien propia de los estamentos nobles en las sociedades estatales, como es el caso de Mesoamérica que más arriba se mencionaba o, como se verá en siguientes capítulos, en los Andes, pero también en el caso de los "big man"[34] en sociedades segmentarias o de lábil o temporaria jerarquización como la de los guaraníes, lo que se analizará en el capítulo VI.

[32] Saranyana. *Historia de la Teología Latinoamericana,* 323.
[33] Rípodas Ardanaz. *El matrimonio en Indias,* XLV.
[34] Tomo el término de Marshall Sahlins en torno a las funciones sociales y económicas de los jefes en las sociedades primitivas. Véase Clastres. *Investigaciones en antropología política,* capítulo 8, "La economía primitiva".

La poligamia no solía ser, como bien lo advierten las fuentes franciscanas, una práctica de los indios del común, ya que por diversas circunstancias, pero sobre todo por el acaparamiento de mujeres por parte de los sectores dirigentes, difícilmente tenían acceso a más de una mujer.[35] Por lo tanto en la solución del problema de la poligamia existía un muy alto componente de negociación de los españoles con las elites indígenas, lo cual implicó frecuente y perdurablemente un importante grado de tolerancia hacia esta práctica, más allá de los discursos que se manifestaban vivamente en contra de ella.

Por otra parte, si analizamos el derecho canónico y la teología tomista, que constituye en buena medida su sustento, vemos que éste no consideraba la poligamia como totalmente ilícita:

> "Aunque la poligamia haya sido prohibida por el derecho divino, sin embargo no repugna del todo por derecho natural, pues fue permitida en muchas naciones no bárbaras. Más aún, fue dispensada por Dios a algunos patriarcas, cap. 8. de Divortiis, luego no repugna al derecho natural pues de otro modo Dios de ningún modo hubiera dispensado. Tampoco la poligamia repugna al fin del matrimonio, o sea, a la generación, la cual no se impide por la pluralidad de esposas".[36]

Particularmente en el caso de la nobleza indígena, la pluralidad de mujeres constituía un signo de poder, al mismo tiempo que se asociaba, como señala López de Gómara, a un mayor crecimiento demográfico.[37] Motolinía añade que la nobleza indígena utilizaba las múltiples uniones con fines políticos, para formar una red de alianzas con otros poderosos.

En líneas generales, la teología del siglo XVI no consideraba que la multiplicidad de esposas nulificase las uniones. Con variantes, predominaba el pensamiento tomista acerca de que la poliginia no atentaba contra la ley natural sino sólo contra los *segundos principios* ya que el hombre no está sujeto a la monogamia salvo en virtud del bien de sus hijos, lo cual requería de armonía entre padre y madre. Con base en estas ideas, Alonso de la Veracruz planteó que la poliginia no contradecía formalmente la procreación ni la educación: solamente las dificultaba.[38]

---

[35] Si bien en general los indios de estratos inferiores, que constituían la mayoría, difícilmente podían acceder a más de una mujer, existen no obstante evidencias de poliginia de los indios del común para la zona de Charcas durante el siglo XVI, como se verá en el Capítulo III.

[36] Pedro Murillo Velarde. *Curso de Derecho Canónico* [Madrid, 1773]. Libro IV, v. 4. UNAM, Colegio de Michoacán. El subrayado es mío. Versión digitalizada gentileza de la Mag. Leontina Etchelecu. Evidentemente este razonamiento excusaba la poliginia, no la poliandria.

[37] Citado en Rípodas Ardanaz. *El matrimonio en Indias.*

[38] Véase la *Summa Teológica* de Tomás de Quino. Suplemento de la Tercera parte. Cuestión nº 65. Consulté la versión en inglés en http://www.newadvent.org/summa/5065.htm#article1. Pierre Ragon. "Teología del

Por otra parte, la falta de ejemplo cristiano que los españoles frecuentemente representaban en cuanto a las costumbres sexuales, era también motivo de recriminaciones y resistencias por parte de los indios. En las décadas de 1520 y 1530, algunos líderes nahuas acusaban a los sacerdotes de intentar imponer una moral matrimonial y sexual que los españoles no respetaban.

En este contexto, en México, la persistencia de la poligamia integró la plataforma de más de una rebelión indígena. En los procesos de la antigua inquisición de México, en 1539, algunos indios procesados por idolatría habían anunciado el retorno inminente de sus dioses y, con ello, la restitución de la obligatoriedad de la poligamia y el castigo a los monógamos.

Las juntas eclesiásticas de las décadas de 1530 y 1540 dieron primacía al tema de la monogamia, de modo tal que en 1541 llegó a prohibirse el bautismo de los polígamos.[39] Lo cierto es que las prácticas poligámicas, como veremos más adelante, persistieron y sólo se fue adoptando el patrón monogámico a partir de la educación de los jóvenes de las nuevas generaciones, ya convertidos al catolicismo.

5. Las bulas de 1537 y los orígenes medievales de la política de tolerancia

La política de disciplinamiento ejemplificador expresada en el castigo inquisitorial a las prácticas indígenas (particularmente a la idolatría, pero que frecuentemente involucraban a la poliginia) no perduró. Muy pronto los misioneros y las autoridades advirtieron que el cambio en los comportamientos que debía involucrar la adopción del matrimonio católico (monogamia, indisolubilidad, grados prohibidos para la unión de acuerdo a patrones europeos) serían asuntos de largo aliento. Dado que la Corona necesitaba perentoriamente del apoyo de la nobleza indígena, si bien desde fecha muy temprana reiteró la necesidad de establecer uniones monogámicas, en 1536 intercedía ante el obispo Fray Juan de Zumárraga para que los indígenas no fueran penados pecuniariamente por hallarse amancebados y para que, de haberlo sido, se les devolviera el importe de la multa.

---

matrimonio, derecho canónigo y prácticas misioneras en el México del siglo XVI". En: *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, v. I. David Robichaux (comp.) (México: Universidad Iberoamericana, 2003), 59-60.

[39] Saranyana. *Teología en América Latina,* 108.

La novedad de las situaciones planteadas por la evangelización en México, que involucraba a varios millones de indios convertidos en muy pocos años, era tema de consulta permanente de los obispos a Roma. Las soluciones otorgadas tendieron a aflojar los requisitos existentes. Zumárraga aconsejaba que el indio que se quisiere casar "fuese persuadido que tomase la primera mujer, mas no fuese compelido".[40] Así como en Europa, el cardenal Cayetano respondía a una consulta que "cuando no supiesen los indios declararse en cuál de las mujeres fue la que tomaron con afecto matrimonial, se les diese la que quisiesen".[41] El mismísimo Emperador Carlos V solicitó al Papa el aflojamiento de las prohibiciones matrimoniales para los indígenas.[42] En la decisión de recurrir a Roma parece haber pesado también la disparidad de opiniones entre distintos sectores de la Iglesia en México, especialmente entre los franciscanos y el clero secular.[43]

Todo esto culminó en la expedición de la Bula *Altitudo divini consilii* del 1 de junio de 1537, dedicada a la cuestión de los sacramentos, y a través de la cual la Iglesia fijó su posición con respecto a la cuestión matrimonial, exhumando de sus orígenes medievales el llamado *privilegio paulino,* en referencia a la primera carta de Pablo a los corintios, el cual permitía disolver el vínculo contraído durante la gentilidad, en ciertas circunstancias. Dicho privilegio, que representaba una excepción al principio de la indisolubilidad matrimonial en razón de fe, tenía sus orígenes en textos bajomedievales: el *Decreto Graciano* y las *Decretales* de Inocencio III, *Quanto te* y *Gaudemus*[44] Al mismo tiempo, la Bula reducía las prohibiciones matrimoniales por parentesco para los indígenas.

Más allá del evidente interés de la Iglesia por normar con cierta urgencia una innumerable cantidad de situaciones matrimoniales consideradas irregulares, el hecho de que esta bula hubiera sido expedida el día anterior a *Sublimis Deus,* que definía el status humano de los indios y su derecho legal a la libertad, inscribe el problema del sacramento del matrimonio en el contexto de un debate teológico sobre la condición de los indígenas y

[40] Rípodas Ardanaz. *El matrimonio en Indias,* 119.
[41] *Ibid.*, 119. El cardenal Cayetano era el nombre por el que se conocía a Tomaso de Vío (1439-1524), dominico. Llegó a ser Superior de la Orden. Comentarista de Tomás de Aquino y polemista contra Lutero. Fue una de la autoridades de referencia más citadas en las fuentes eclesiásticas en temas matrimoniales. Véase Alfieri. *Nella camera degli sposi,* 34.
[42] Real Cédula de 16 de febrero de 1537. Aznar Gil. "Regulación jurídica de la libertad de conciencia", 469.
[43] Ruiz Guadalajara, Juan Carlos en: Juan Focher. *Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizados* [1544]. (México: Frente de Afirmación Hispanista, 1997), XLV.
[44] Graciano fue un monje camaldulense y jurista de la Universidad de Bolonia. El decreto que se le atribuye (1140-1142) también llamado *Concordia discordantium canonum*, es una obra monumental que buscó la unificación jurídica a fines de la Alta Edad Media. Nunca fue publicado oficialmente pero gozó de amplia difusión e influencia hasta el siglo XX. Véase Prodi. *Una historia de la justicia,* 60-65. L. Miguelez y otros. *Código de Derecho Canónico y Legislación complementaria*. (Madrid, BAC, 1954); Aznar, "El matrimonio en Indias", 30.

su lugar en el plan divino. Es decir que la discusión en torno a las cualidades del matrimonio prehispánico y a las posibilidades de reconocerlo como legítimo para luego "cristianizarlo" se insertaban, por aquellos años, en una discusión más amplia que comprendía la valoración que se hacía de estas culturas *in totum*.

Altitudo concedía que los neófitos que tuvieran muchas mujeres eligieran una y con ella contrajesen matrimonio canónico, si es que "no recordaban" cuál había sido la primera. Por otra parte, los naturales quedaban exentos de guardar los impedimentos matrimoniales de consanguinidad y afinidad en tercero y cuarto grado simple o mixto: esto incluía dichos grados de *afinidad*[45] en línea recta[46] (lo cual se había puesto en duda) pero excluía los de *consanguinidad* en línea recta (entre abuelo o bisabuelo y nieto o bisnieto). Cuando uno de los contrayentes estuviese fuera del segundo grado, aunque el otro se hallase en el primero, no había necesidad de dispensa porque la distancia de los grados se computaría por el más remoto. La dispensa alcanzaba a los matrimonios entre un neófito y un europeo, así como a los mestizos (no cuarterones y puchueles),[47] africanos, chinos, etc. y a todas las sangres mezcladas no europeas. Se concedía la facultad de dispensar a los obispos y a sus delegados.[48]

En síntesis: se interpretó la bula como una dispensa general del tercer y cuarto grado de afinidad y se entendió que la dispensa de consanguinidad se refería a la línea colateral, mientras que la de afinidad involucraba a las dos líneas. Esto implicaba una rebaja de dos grados con respecto a la normativa eclesiástica que extendía las prohibiciones hasta el cuarto. Esta norma regía desde el Concilio de Letrán (1215), que había reducido las prohibiciones del séptimo al cuarto grado.[49] Fue la junta eclesiástica mexicana de 1539 - 40 la que aplicó los principios sentados en *Altitudo*.

Las Bulas de 1537 constituían, en su conjunto, una apelación a la tradición medieval. Por una parte, el reconocimiento explícito de la legitimidad de los matrimonios contraídos en la gentilidad se fundaba en una aplicación del *derecho natural.* La Iglesia, presupuesta la suficiente capacidad racional de los indígenas, acudió a la legislación canónica medieval para la resolución de la duda inicial acerca de la legitimidad de los matrimonios contraídos durante la gentilidad: entre los infieles, según la doctrina común de

[45] La afinidad es el parentesco contraído con los parientes del cónyuge.
[46] Ascendiente o descendiente.
[47] "Puchueles": individuos con una octava parte de sangre indígena.
[48] Hernáez. *Colección de Bulas y Breves,* 72-73.
[49] Georges Duby y Philippe Aries. *Historia de la vida privada, t. 3, Poder privado y poder público en la Europa feudal* (Buenos Aires: Taurus, 1990), 141.

la Edad Media, podía existir un verdadero y legítimo contrato matrimonial, cuya diferencia respecto al matrimonio de los bautizados radicaba en que no era *rato* o ratificado: no era un sacramento por no ser firme e inviolable. Pero aunque no fuera sacramento, tal matrimonio era válido y legítimo si no atentaba contra el derecho natural, al menos contra los denominados *prima preceptae*, y si se celebraba según sus legítimas normas y costumbres, ya que no estaban obligados a la observación de las leyes meramente eclesiásticas. Tal definición de matrimonio legítimo entre infieles corresponde al Decreto de Graciano de 1140, que se inserta dentro de la monumental codificación realizada por el autor y que significó el primer gran momento de ordenamiento normativo del matrimonio en Occidente (la segunda fue el Concilio de Trento). Esta recopilación significó la institución del derecho canónico como sistema jurídico orgánico que hizo de la Iglesia la auténtica heredera del imperio romano y de sus pretensiones de universalidad.[50]

Asimismo, las rebajas del grado de parentesco considerado impedimento dirimente[51] para el matrimonio se fundaban en las ideas y prácticas cristianas bajomedievales para el tratamiento de los no cristianos. En este sentido, el laxismo o tolerancia no debe entenderse como podríamos hacerlo hoy en el sentido de respeto a la libertad de conciencia, sino como "permisión positiva de algún mal, que no se quiere, pero que se consiente con vistas a evitar un mal mayor o a conseguir un bien mejor o, simplemente, por imposibilidad de cumplimiento de la norma adecuada".[52] El dominico Francisco de Vitoria contribuyó decisivamente a fortalecer esta posición en sus *Comentarios a la Secunda Secundae* (1534), en donde expone que: 1º) no es malo sino por el contrario bueno y lícito que los gobernantes obliguen a los infieles a la conversión; 2º) A pesar de ello, no han de ser obligados "puesto que hay muchas cosas lícitas que no son convenientes".[53]

Pero no fue sólo la experiencia previa en el tratamiento de los infieles lo que determinó esta política laxista. En la propia Europa, el modelo familiar cristiano (monogámico, indisoluble y con impedimentos hasta el cuarto grado de parentesco inclusive) sólo se impuso lentamente y se consolidó a partir del siglo XII, cuando la cristianización del concepto de matrimonio tuvo lugar, tanto en la teología como en la legislación canónica. De hecho, las prohibiciones de poligamia, incesto y divorcio eran en

[50] Véase Prodi. *Una historia de la justicia*, 60-65.
[51] Son los que hacen nulo o inválido el matrimonio, aunque pueden, bajo ciertas y determinadas situaciones, dispensarse es decir, permitirse. Los impedimentos de parentesco (cognatio) por consanguinidad, afinidad y el parentesco espiritual (contraído entre padrinos y apadrinados en bautismos y casamientos) están dentro de esta categoría.
[52] Aznar Gil. "Regulación jurídica de la libertad de conciencia", 53.
[53] Citado en Aznar Gil. "Regulación jurídica de la libertad de conciencia", 61.

Occidente mucho más nuevas de lo que podría pensarse, y al parecer se inscribieron dentro de la necesidad de la Iglesia de aumentar el control social, particularmente en contra de la endogamia de la aristocracia. Para ejercer este control, se establecieron impedimentos matrimoniales bajo criterios frente a los cuales la Iglesia sería la única garante y administradora.[54]

6. La influencia de la Escuela de Salamanca y del humanismo

Además del descubrimiento de sociedades culturalmente avanzadas en México, había otra razón muy diferente para la nueva ola de especulación intelectual sobre la naturaleza y la condición del indio americano que empezó a mediados de la década de 1530. Los años de 1520-30 señalan el surgimiento de la "Escuela de Salamanca", la cual influiría decisivamente en el pensamiento de la Europa católica y en muchas áreas (teología, jurisprudencia y teología moral) lo reestructuraría sustancialmente.[55] Los miembros de esta escuela tenían un maestro fundamental: el dominico Francisco de Vitoria, cuyo pensamiento influyó tanto en los dominicos Domingo de Soto y Melchor Cano como en los jesuitas Francisco Suárez y Luis de Medina. Las interpretaciones de Vitoria serían decisivas tanto en Las Casas como posteriormente en los jesuitas José de Acosta y Jean François Lafiteau, siendo estos dos últimos los autores de las consideradas primeras descripciones clasificatorias de tipo etnográfico de las culturas americanas.

El célebre dominico había incursionado ya en el asunto del matrimonio a comienzos de la década de 1530 cuando la Emperatriz le pidió su parecer en torno al pedido de divorcio que Enrique VIII había solicitado de Catalina de Aragón para casarse con Ana Bolena. El rey de Inglaterra aducía para ello el parentesco levirático que tenía con Catalina.[56]Vitoria expuso que, de acuerdo con la ley natural, nada impedía tomar por esposa a la viuda del hermano y que, por lo tanto, el matrimonio entre Enrique y Catalina era válido. La cuestión, que fue referida en un informe a la Emperatriz, suscitó el interés de la comunidad salmantina, la cual solicitó a Vitoria una exposición magistral y pública, conocida como *relectio*, sobre un tema que conmovía el interés general.

[54] Leah Otis-Cour. *Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor.* (Madrid: Siglo XXI, 2000), 47-48.
[55] Según Delumeau, Salamanca tuvo en el siglo XVI la importancia que tuvo París en el desarrollo de la teología durante el siglo XIII. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, 47.
[56] El levirato consiste en la práctica de tomar como esposa a la mujer del hermano muerto. La denominación proviene del Levítico, en el Antiguo Testamento. Catalina era viuda del hermano de Enrique. Para un estudio detallado de la cuestión véase Francisco de Vitoria. *Sobre el matrimonio* [Relectio *de matrimonio*, 1530]. Frayle Delgado, Luis (Ed.), (Salamanca: Santiesteban, 2005).

Vitoria planteó por primera vez cuestiones sobre la naturaleza del indio americano y su sociedad en 1534, cuando, irritado por la masacre de Cajamarca y la ejecución del inca, escribía al provincial dominico en Andalucía acerca del estupor que le ocasionaban estos asuntos.

Los miembros de la escuela de Salamanca compartían la preocupación por la necesidad de describir y explicar el mundo natural y el lugar del hombre en éste, en los mismos términos realistas que Tomás de Aquino había empleado en la *Summa contra gentiles*. Se trataba de defender la primacía de las normas cristianas y la justicia de las instituciones políticas y sociales europeas sin recurrir a los argumentos de la revelación, extrayendo las conclusiones inevitables del pensamiento racional a partir de ciertos primeros principios evidentes por sí mismos.

En la práctica, esto significaba hacer una exégesis de la *ley natural*: para Santo Tomás, ésta era la causa eficiente en la que se sustentaba la relación del hombre con el mundo que le rodeaba y gobernaba todos los actos de la sociedad humana. Se trata de un sistema ético que permite tomar al hombre decisiones morales. En su forma más simple, se trata de unos *prima praecepta* implantados por Dios para permitir al hombre comprender su fin como tal. Es un instrumento concedido a todos los hombres, tanto paganos como cristianos, que permite al hombre distinguir entre el bien y el mal. De estos primeros preceptos se traducen los preceptos secundarios que constituyen la base de los códigos que regulan los comportamientos sociales. De esto se deriva que todos los hombres, cristianos o no, eran humanos.

Al afirmar que las "cosas de Indias" eran un tema teológico, Vitoria también afirmaba que los problemas examinados dependían de algo más fundamental que los derechos territoriales de los paganos o de las bulas de donación: dependían de la naturaleza del indio como hombre y del lugar que le correspondía en el mundo natural.

Vitoria rebatió la teoría de la "esclavitud natural" de Aristóteles y la idea de que ésta fuese aplicable para describir el comportamiento frecuentemente "antinatural" de los indios, dentro de los cuáles se incluían no sólo el politeísmo y el canibalismo sino las prácticas vinculadas con el parentesco y la sexualidad: poligamia, sodomía, etc.

Para Vitoria y sus sucesores, el indio, como el campesino pobre europeo,[57] era un hombre, de tipo inferior, pero un *homo sapiens* capaz de observar los *prima praecepta* y, con ayuda de sus señores, incluso hacer la transición a los *secunda praecepta*. Como Pablo

[57] Posteriormente, los jesuitas hablarían de "estos indios" de Asturias, Calabria, etc. Pagden. *La caída del hombre natural,* 139.

III había afirmado en la bula Sublimis Deus, los indios cumplían todos los requisitos para su admisión en la *congregatio fidelium* y, de esta forma, para la posibilidad de la salvación eterna.

Con respecto al matrimonio, específicamente, el predominio de la teología salmantina explica la preeminencia de algunas faltas o delitos sexuales por sobre otros: la masturbación, el bestialismo y la sodomía eran considerados mucho más graves que la fornicación, el adulterio o el incesto porque atentaban contra la ley natural, básicamente contra la procreación.[58]

La solución estaba entonces en la educación, entendida ésta en el sentido aristotélico de "habituación" y formación del intelecto especulativo. Si los primeros preceptos han sido implantados por Dios en todos los hombres desde su nacimiento (aunque él no los percibirá hasta que llegue a una cierta edad), la deducción de los segundos preceptos, de donde derivan las normas y leyes correctas, dependen del funcionamiento del intelecto humano. Los cristianos, que están guiados por la revelación, raramente se extravían. Esto les ocurre frecuentemente a los "bárbaros" y a otros paganos que no tienen esa guía y sufren el acecho constante del demonio. La posibilidad de modificar esta situación estaba en la educación y por eso la relación entre el indio y su señor sólo podía ser paternalista.

Alonso de la Veracruz,[59] teólogo y catedrático agustino, también graduado en Salamanca y amigo de Vitoria, que había pasado muchos años en la ciudad de México y contaba con una vasta experiencia pastoral en el territorio de Michoacán, afirmaba que el indio era una especie inferior de hombre, cuyo estilo de vida, como el de los campesinos españoles, se debía a que no vivían en una verdadera *politia.* A los que decían que el repudio y la pluralidad de mujeres eran contrarios a la ley natural, Veracruz les contestaba que, al unirse para engendrar hijos, los indios cumplían con los primeros preceptos, pero no entendían la indisolubilidad ni la monogamia como necesaria para la crianza y educación de los hijos, porque estos son segundos preceptos a los que los indios no habían accedido.[60]

Las ideas de Vitoria fueron desarrolladas en su mayoría en la *relectio De Indis* de 1539. Sin embargo, Vitoria estaba utilizando argumentaciones que, al menos en parte, procedían de los dominicos en México, particularmente de la carta que el dominico Fray Julián Garcés escribió al Papa en 1536 y que fue llevada a Roma por Fray Bernardino de

[58] Waldo Romo. "Credibilidad de la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad". *Teología y Vida*, v. 45, n. 2-3. (Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2004): 390.
[59] Autor del célebre tratado sobre el matrimonio *Speculum coniugiorum* [Mexico, 1556].
[60] Rípodas Ardanaz. *El matrimonio en Indias*, 122.

Minaya, cartas que a su vez determinaron en buena medida las bulas de 1537 ya citadas. Minaya, quien había abandonado Perú ante los obstáculos que Pizarro ponía a la tarea evangelizadora, había criticado a quienes sostenían que los indios eran una "tercera especie de animal, entre hombre y mono, criada por Dios para el mejor servicio del hombre".[61] Pues la deducción obvia que se extraía de todo lo antedicho es que el indio no era una "tercera especie", sino una especie de niño completamente desarrollado que tiene todas las facultades racionales pero potenciales, en vez de actuales. Como los niños de otras razas, un día se convertiría en un ciudadano libre e independiente de una polis verdadera. Pero hasta que llegase el momento, debía permanecer por su propio bien bajo la tutela justa del rey de España.

La idea de que el indio era un niño no era una novedad. La reiteraban colonos y misioneros. Pero la hipótesis de Vitoria, al estar basada en una teoría sobre la forma en que todos los hombres llegan a comprender la ley natural, proporcionaba una explicación razonada a la que otros llegaban intuitivamente. Al exponer su argumento en términos de la sicología bipartita de Aristóteles, había explicado lo que significaba ser un niño y abría así camino a una explicación histórica y evolutiva del mundo amerindio de la cual serán tributarios Las Casas y Acosta.

En estos debates jurídicos y teológicos el recurso a la cuestión del matrimonio fue una constante: Vitoria incluyó el matrimonio (así como la existencia de vida urbana, gobierno, leyes, oficios y religión) entre las condiciones que probaban que los indios habían creado instituciones que probaban su capacidad racional.

Probablemente muchas de las ideas de la escuela de Salamanca forman parte del ambiente humanista de la época. No hay acuerdo entre los autores acerca de la influencia erasmiana en los españoles que reflexionaban y actuaban en torno al tema indígena. Pagden afirma que Vitoria está lejos de ser el humanista que muchos autores creen ver en él. Había contribuido a condenar a Erasmo en 1527 y lo consideraba un "peligroso gramático advenedizo".[62] Marcel Bataillon, en cambio, opina que el dominico fue una fuente de inspiración fundamental sobre todo en Zumárraga, pero también en el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, en Fray Julián Garcés, y en general, tanto en los

[61] Fray Julián Garcés fue obispo de Tlaxcala entre 1526 y 1546. Distintas fuentes mencionan que los escritos de éste y de Minaya fueron los principales causantes de las bulas de 1537. Véase, p. ej., Saranyana, *Teología en América Latina*, p. 63 y sigs. Fray Bernardino de Minaya fue teólogo dominico y prior del Convento de Santo Domingo en México en 1533. Sin el permiso de Carlos V, en 1536 se embarcó en Veracruz y se presentó en Roma, con cartas comendaticias de la Emperatriz de Portugal, ante Paulo III para ponerlo al tanto de la situación de los indígenas. El texto citado corresponde a la carta de Minaya a Garcés escrita en 1536. Véase Pagden. *La caída del hombre natural*, 147.

[62] Pagden. *La caída del hombre natural*, 93.

franciscanos y dominicos en México, como en los primeros jesuitas en Brasil y extremo Oriente.

Josep Barnadas afirma que todos estos prominentes hombres de la primera Iglesia mexicana estaban "profundamente influidos por el espíritu humanístico de Erasmo y por la *Utopía* de Tomás Moro."[63] Moro, quien fue gran amigo de Erasmo, dedicó algunas páginas de su famosa obra al matrimonio en su sociedad ideal y, católico como era, admitía sin embargo el divorcio en caso de adulterio o irreconciliables desavenencias (en este último caso, si era de común acuerdo). La fuerte participación del gobierno en la decisión sobre el divorcio y las penalizaciones por adulterio que podían llegar incluso a la pena capital en caso de reincidencia son notables en el desarrollo del autor inglés.

Sabemos que en México circulaban con profusión los textos de Erasmo en la década de 1530. En la *Ichthyofagia*, uno de los Coloquios añadidos a la edición de febrero de 1526, aparece claramente la noción de tolerancia y adaptabilidad como método de conversión. En el texto, el personaje de Lanio hacía referencia a los nuevos descubrimientos geográficos y a la escasa extensión de los pueblos cristianos en el mapa. Al fijarse en la inmensidad de la mies posible sugería, a ejemplo de los primeros apóstoles que para evitar resistencias quitaron la carga de la ley mosaica, también entonces, para atraer a los débiles, podría "quitarse la obligación de ciertas cosas sin las cuales empezó a ser salvado el mundo, y podría aún hoy salvarse, con tal que hubiese fe y caridad evangélica".[64]

Debo mencionar que de las fuentes que sostienen mi investigación no se desprende ninguna referencia a la utilización de las obras de los humanistas citados. La censura inquisitorial, que pesaba sobre el total de la obra de Erasmo, podría explicar esta ausencia, pero éste no es el caso de la *Utopía* de Moro, autor apreciado por la Santa Sede.[65]

Es preciso notar que los intercambios de influencias entre los diversos autores y el contexto ideológico que se describió hasta aquí no produjeron metodologías unívocas. Como desarrollaré a continuación, las normas y prácticas tolerantes podían desaparecer cuando la estrategia política, desde el punto de vista de la monarquía, así lo exigía.

7. La polémica de Valladolid: Las Casas vs. Sepúlveda y las prolongaciones del debate

[63] Barnadas. "La Iglesia Católica en la Hispanoamérica colonial", 188.
[64] Erasmo de Roterdam, *Ichthyophagia*, en Bataillon. *Erasmo y España*, 817.
[65] *Index Librorum Prohibitorum Index of Prohibited Books from the Roman Office of the Inquisition,* 1559. http://www.aloha.net/~mikesch/ILP-1559.htm.

Las políticas de tolerancia y "evangelización pacífica", al menos en el plano normativo, que devinieron del recurso al humanismo y de las teorías del derecho natural no constituían la única política posible por parte de la Corona. Desde fines del siglo XV y durante toda la Edad Moderna, ésta siguió una política mucho más dura e intransigente con la población de origen musulmán en la Península, violando la capitulación de Granada que permitía a la población mora el libre ejercicio del culto mahometano. Diez años después de la toma de Granada los Reyes dictaron la pragmática de expulsión de musulmanes y mudéjares de sus reinos (febrero de 1502), con un plazo tan breve de ejecución que la única alternativa era la conversión.[66] A partir de ese momento, el moro bautizado entraba *ipso facto* en la comunidad católica y si no cumplía con las prescripciones del catolicismo era tratado como hereje, apóstata o renegado[67]: no había para él la posibilidad de ser considerado un "niño" o nuevo en la fe y por lo tanto obtener las ventajas inherentes a la categoría de "neófito" a la que sí en cambio accedieron los indios americanos, incluso hasta finales de la época colonial. Ser incluido en esta categoría implicaba un status jurídico equivalente al de minoría de edad, un acceso a tribunales especiales,[68] una permisividad y tolerancia mucho mayor para las faltas cometidas en contra la fe, en razón de la evangelización reciente, eximición del fuero inquisitorial, etc. Por el contrario, aún a fines del siglo XVI, cien años después de la toma de Granada, la catequesis dirigida a los moriscos granadinos defendía "un celo extremo, rayano en lo inquisitorial".[69] Del mismo modo que en América, una forma del comportamiento de resistencia a la imposición política, religiosa y cultural por parte de la población de origen musulmán fue la restauración de la poligamia pública durante la rebelión de las Alpujarras en 1568.[70]

---

[66] Musulmanes españoles a los que se les permitió permanecer en los territorios reconquistados por los reyes cristianos desde la Edad Media. Se les permitió conservar sus costumbres y religión. Esto cambió por el Decreto de 1502, cuando fueron obligados a convertirse y pasaron a llamarse *moriscos.*

[67] Julio Caro Baroja. *Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de historia social.* (Madrid: Diana, 1957), 15.

[68] La legislación indiana preveía la figura de los protectores de indios *"Que donde hubiere Audiencia se nombre Abogado, y Procurador de Indios, con salario. Mandamos, que en las Ciudades donde hubiere Audiencia, elija el Virrey, o Presidente un Letrado, y Procurador, que sigan los pleitos y causas de los indios y los defiendan".* Véase: *Recopilación de las Leyes de Indias de 1680*, Libro VI, Titulo VI.

[69] La obra de Pedro Guerra de Lorca, canónigo granadino oriundo de Castilla, *Catecheses Mystagogicae pro aduenis ex secta Mahometana,* se imprimió en 1586. Está dirigida expresamente «ad Parochos et Potestates» y pretende ser un manual práctico de comportamiento, en lo que se refiere tanto a la evangelización como a cuestiones religiosas y políticas. Véase María Jesús Framiñán de Miguel, "Manuales para el adoctrinamiento de neoconversos en el siglo XVI". *Criticón,* 93, Universidad de Salamanca, 2005, p. 33. Centro Virtual Cervantes. http://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/093/093_025.pdf

[70] Rebelión de la población morisca granadina. Véase Caro Baroja. *Los moriscos del reino de Granada,* 109. Bernard Vincent afirma que si bien la poligamia entre la población morisca estaba en franco retroceso, como lo indica el hecho de que no se conocen procesos inquisitoriales a los moriscos por poligamia, la práctica nunca había desaparecido y en épocas de crisis podía resurgir. Vincent, Bernard. "La familia morisca", en

¿A qué se deben estas diferencias entre las políticas adoptadas por los reyes españoles a uno y otro lado del Atlántico? Existen diversos factores explicativos. Comienzo por un dato obvio, pero que no he hallado mencionado por los autores que han abordado el asunto: demográficamente hablando, los musulmanes constituían una minoría, en tanto que este no era el caso de la población originaria en los dominios hispanoamericanos. Sin embargo, seguramente otros motivos tuvieron más peso. Este primer proyecto de hegemonía mundial que fue la expansión del imperio español se gestó en el escenario de la lucha contra el Islam. Los musulmanes representaban al "otro" absoluto, una frontera no sólo política sino cultural.

> "Como han visto [...] los críticos del orientalismo a partir de Edward Said, el oriental es una proyección a la cual los europeos atribuyen todas las características negativas de las cuales quieren liberar su propia imagen. Es irreductible en su error".[71]

El americano en cambio se constituyó en el prototipo del "hombre natural", que luego ramificaría en otras muchas imágenes tales como la del "buen salvaje" al cual era posible transformar y convertir. América, mucho más que el lugar del otro, estaba destinada a ser una prolongación de Europa, una "Nueva Jerusalén", un refugio ofrecido a la cristiandad.

Por otra parte, revisten especial interés en este análisis de políticas diferenciadas poner la mirada, una vez más, en los problemas jurídicos derivados de la expansión territorial. De acuerdo con Harold B. Johnson, la Reconquista española durante el medioevo no había tenido el carácter de cruzada misional. Las autoridades ibéricas estaban comprometidas en una tarea en la cual las creencias religiosas y las diferencias culturales eran un problema secundario. Los gobernantes cristianos estaban recuperando un territorio que consideraban suyo con gran derecho y por lo mismo no dudaban de la legitimidad de sus reclamaciones. Nunca surgió la necesidad de justificar la guerra.[72] La modalidad violenta de la conquista de las Indias, en cambio, llevó a la España del siglo XVI a lo que Fernanda Alfieri llama una "obsesión" por los problemas de conciencia, con las *dubbia* (dudas) correspondientes, sometidas a la opinión de las *auctoritas*.[73]

Identidad andaluza, noviembre 2008. http://identidadandaluza.wordpress.com/2008/11/04/la-familia-morisca. Fecha de entrada: 30 de mayo de 2009.

[71] Hernán G. H. Taboada. *La sombra del Islam en la conquista de América.* (México: UNAM-Fondo de Cultura Económica, 2004), 231.

[72] Comentarios de Harold B. Johnson en: Hanke. *La humanidad es una*, 201.

[73] Alfieri. *Nella camera degli sposi,* 32.

El hecho de que en América los derechos de conquista fuesen un asunto central explica la larga duración de las polémicas sobre la condición humana y jurídica de los indios. Además, la cristiandad no tenía prevista la existencia de otro mundo más que el conocido. ¿Cómo ubicar y en qué lugar a sus habitantes? La primera etapa de esta cuestión fue desarrollada, como vimos en el apartado anterior, por los planteos de Vitoria y la escuela de Salamanca. Una segunda fase estuvo signada por el más célebre debate al respecto y se desarrolló en Valladolid entre 1550 y 1551 entre Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas, a raíz de la validez de las encomiendas.[74] La importancia que la Corona concedió al debate se demuestra por el hecho de que, antes de que se iniciara la discusión, Carlos V tomó la determinación de suspender todas las conquistas del Nuevo Mundo hasta que teólogos y consejeros tomasen una determinación acerca del mejor modo de realizarlas.[75]

En esta discusión las costumbres sexuales y el matrimonio siempre fueron un argumento de peso: para Sepúlveda la depravación sexual de los indios constituía motivo suficiente para someterlos a servidumbre. Consideraba el adulterio y el *pecado nefando* entre los grandes crímenes contra la ley natural que ameritaban la guerra justa.[76] Así como el alma domina al cuerpo, afirmaba Sepúlveda, en el alma la parte racional impera y preside a la irracional, la cual debe someterse por decreto y ley divina y natural que manda que lo perfecto domine a lo imperfecto. Por eso los hombres sanos debían dominar a los viciosos y depravados.[77] Para Sepúlveda, la relación entre "civilidad" y cristianismo, mencionada anteriormente, justificaban la imposición violenta del mensaje.

Las Casas, en la línea del humanismo de Vitoria en la *Relectio de Indis* y de la *Bula Sublimis Deus* afirmaba que, en el caso de ser ciertas las faltas de tipo sexual por parte de los indios, lo cual él ponía en duda, no se los podía castigar por pecados cometidos durante su gentilidad.[78] En este contexto, las conversiones forzosas carecían de significado puesto que implicaban un fracaso en la estrategia de conversión por la palabra.

La Corona española tomó finalmente la decisión de apoyar la postura lascasiana, prohibir los escritos de Sepúlveda y eximir a los indios de la jurisdicción inquisitorial. La publicación de los escritos de Las Casas aseguró la discusión de éstos en América. Alonso

[74] Sepúlveda era capellán y cronista oficial designado por Carlos V. Educado en las universidades de Alcalá de Henares y Bologna, traductor de Aristóteles.
[75] Hanke, *La humanidad es una,* 93.
[76] Juan Ginés de Sepúlveda. "Democrates Secundus". En: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* (México: FCE, 1986), 123.
[77] *Ibid*., 21.
[78] José Alcina Franch (ed.). *Bartolomé de las Casas: Obra indigenista*. (Madrid: Alianza, 1985), 23.

de la Veracruz dedicó al tema de la defensa de los indios su primer curso de teología en la Universidad de México en 1553-1554 y se opuso a que se aplicara a los indios la doctrina aristotélica de la esclavitud natural.[79]

Ya hacia finales del siglo XVI, el jesuita José de Acosta retomó los argumentos del humanismo renacentista en su disputa con Alonso Sánchez, también de la Compañía de Jesús, en torno a la justicia de hacer la guerra en China. Sánchez, misionero y procurador jesuita en el Lejano Oriente, envió en 1587 un memorial al Consejo de Indias, donde luego de afirmar que China era "una civilización superior a la nuestra en todo, salvo en la salvación de la fe" le proponía al rey que enviara una fuerza militar para conquistar China y arrastrarla a la fe. Acosta argumentó en contra de tal posibilidad a partir de la Primera Carta del apóstol San Pablo a los cristianos de Corinto: si la Iglesia no tiene poder para castigar el incesto del infiel, mucho menos puede el Papa corregir en una nación lo que hay de malo.[80]

Acosta retomaba argumentos conocidos: El Papa es Señor absoluto del gobierno espiritual de los fieles, no de los no bautizados, como dice San Pablo y el Concilio Tridentino.[81] Recurriendo a distintas fuentes, entre las cuales menciona a Vitoria, el jesuita afirmaba que el Papa como vicario no es señor absoluto de lo espiritual, sino ministro sumo de Cristo y, por ello, jefe de la Iglesia. El Papa no puede entre infieles "quitar todo lo que repugne a la fe, y a lo honesto y razonable, como sería quitar incestos, idolatrías" porque eso está contra la opinión de las autoridades y de San Pablo.[82]

> "Pues si el Apóstol confiesa que ni él ni la Iglesia tiene poder para castigar el incesto tan notorio del infiel, ¿Cómo será verdad lo que dice el Memorial [del P. Alonso Sánchez], que el Papa puede remediar, quitar y corregir, en cualquier nación lo que hubiere malo y perverso contra lo natural y honesto?".[83]

Como hemos podido apreciar, las doctrinas paulinas, tendientes a una mayor apertura e inclusión de los infieles, permitía contradecir a Sepúlveda y a la doctrina de la esclavitud natural, lo cual colocaba a España en una posición más cómoda para incluir a los

[79] Hanke. *La humanidad es una,* 151.
[80] Jesús López Gay "Ante la China del siglo XVI: evangelización pacífica o conquista armada", p. 8 http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361642033460419080024/020240.pdf?incr=1
[81] Sesión 27, Capítulo 2.
[82] 1 cor 5, al hacer referencia a los incestuosos, Pablo dice que no hay que juzgar a los de fuera. Es a los de dentro de la Iglesia a los que hay que juzgar. *"A los de fuera, Dios los juzgará"*.
[83] Acosta, José de. "Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China", en *Obras*. (Madrid: Biblioteca de autores españoles, 1954), 355.

indios americanos dentro de la cristiandad y justificar así, por la vía pacífica, la inclusión de América y de su gente dentro de los dominios de la Corona española

Más allá de los debates y de las disputas fundadas en argumentos jurídicos y teológicos considerados arriba, las metodologías evangelizadoras también variaron de acuerdo con el contexto temporal y espacial y con las diversas miradas que cada orden religiosa aportó frente a la necesidad de cristianizar las prácticas indígenas. A continuación analizaré el caso de los franciscanos en México.

8. Perspectivas franciscanas, realidades colonizadoras y los límites de la "occidentalización"

La bula *Altitudo* de 1537 no solucionó en la práctica los problemas derivados de la imposición del matrimonio católico entre los indígenas porque el texto se prestaba a diferentes interpretaciones. En las juntas eclesiásticas siguientes (1537, 1539-40 y 1546), las dudas suscitadas por la cuestión matrimonial continuaron. La Junta mexicana de 1541 decidió que no se bautizase a los polígamos, hasta que se comprometieran a vivir con una sola mujer.[84]

La figura del franciscano Juan Focher es representativa de las soluciones de índole práctico que se propusieron. Sus escritos se consideran como una forma de implementar las disposiciones de Altitudo y de la Junta mexicana de 1539. Este misionero franciscano desplegó su accionar en el área de Michoacán y su manual de administración de sacramentos fue un clásico de la primera evangelización en México. Lo distintivo de Focher fue el desarrollo de una detallada casuística fundada en las visitas que realizaba para responder a los casos matrimoniales complejos, ya que los distintos impedimentos (poliginia, incesto, repudio y disparidad de culto, este último por la conversión de uno sólo de los cónyuges) aparecían frecuentemente combinados.[85]

Al parecer, las mayores dificultades derivaban más de las uniones con parientes en grados prohibidos para la iglesia que de la poliginia, asunto que no se resolvió de inmediato. Más allá de las normativas e interpretaciones eclesiásticas, los censos de la

[84] Saranyana. *Teología en América Latina*, 108.
[85] Focher. *Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizados*, XLV. Ragon, "Teología del matrimonio", 63-64.

región de Morelos entre 1535 y 1540,[86] indican que al menos en la mitad de los pueblos los *tlatoanis* o señores locales (dos de ellos casados, uno soltero) conservaban varias mujeres y concubinas. Los censos fueron estudiados por Sarah Cline, a partir del *Libro de Tributos* de seis pueblos morelenses, que es posiblemente la más temprana fuente de este tipo, y posiblemente la única en lengua náhuatl. Para ese entonces ya estaban presentes en la región todas las órdenes: franciscanos, dominicos y agustinos. La práctica del bautismo no disuadió de la poligamia, puesto que en algunos casos las concubinas y esposas múltiples se encontraban bautizadas.

La autora afirma que intenta mostrar una visión de la evangelización diferente a la de Robert Ricard en *La conquista espiritual de México* porque éste utilizó sólo fuentes españolas.[87] Sin embargo, en lo que hace al éxito de la implantación del matrimonio, las conclusiones de ambos autores son similares: una notable superficialidad cuando no rotundo fracaso por parte de los mendicantes en estas primeras etapas. Ricard de hecho afirma que los escritos del obispo Garcés a Paulo III, muy optimistas en cuanto a la aceptación de la monogamia por parte de los indios, obedecían a la necesidad de defenderlos frente a quienes los declaraban seres irracionales, pero que en realidad la poligamia persistió y de ello se quejaban los obispos en 1537, cuando afirmaban que los indios tomaban una esposa legítima in *facie Ecclesiae* "para cubrir adulterios y nefarias costumbres".[88] El autor opina que la poligamia no fue desarraigada sino con el natural paso del tiempo, cuando la educación cristiana arraigó en las nuevas generaciones. Ragon comparte esta opinión e introduce un elemento de análisis importante: el poder civil estaba muy interesado en generalizar y normalizar los matrimonios en función de que por las reglas fiscales la contribución tributaria pesaba sobre los jefes de familia y esto llevaba a promover los matrimonios en edades tempranas.[89]

Se impone entonces evaluar los alcances y límites de la introducción del matrimonio católico en la población indígena en estas primeras décadas de la colonización española. No debe olvidarse que, aunque parezca un dato obvio, el proceso evangelizador pautado por las normativas de 1537, las juntas eclesiásticas mexicanas y la acción de los misioneros no soslayan el contexto de marcada violencia en que se realizó la introducción del matrimonio

[86] Véase: Sarah Cline. "The Spiritual Conquest Reexamined: Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth-Century Mexico". *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 73, nº 3. (Pittsburgh: Aug. 1993): 453 y 474-476 http://www.jstor.org/stable/2517698.
[87] Véase Ricard. *La conquista espiritual de México*.
[88] Carta de los obispos de México, Oaxaca y Guatemala, 30-11-1537, en Ricard. *La conquista espiritual de México*, 201.
[89] Ragon. "Teología del matrimonio...", 68.

católico en México. Serge Gruzinski señala que los años de 1525 a 1540 fueron una época de persecuciones espectaculares y que las mismas constituyen una clave para entender todo el proceso de "occidentalización" que se dio en un contexto de desorden, confusión, saqueos, catástrofe demográfica, etc. El autor prefiere este término al de "hispanización" porque se trataba de imponer conceptos, códigos, modelos, técnicas y políticas que rebasaban a la Península Ibérica, como por ejemplo todas las medidas derivadas de la Contrarreforma.[90] La occidentalización, propone el autor, se presentó en la conquista de América en forma mucho más violenta que la de los moros en la Península Ibérica por que no había ningún contacto ni siquiera conocimiento previo (los cristianos en España habían convivido por siglos con moros y judíos). La descontextualización e incomprensión de las prácticas en el caso americano fue mucho mayor.[91] Un buen ejemplo de los dichos de Gruzinski lo constituye la perplejidad de los sacerdotes y hechiceros michoacanos, quienes ante lo incomprensible que resultaba el celibato de los frailes, explicaban a los indios que los religiosos eran difuntos y sus hábitos mortajas y que, por la noche, al regresar a sus domicilios desaparecían de la tierra para ir a reunirse con sus mujeres en el infierno.[92]

Evidentemente el trasfondo de los bautismos y simultáneos matrimonios masivos que los franciscanos describen con fervor se recortaron sobre una cotidianidad de medidas represivas, sobre todo en lo que al disciplinamiento de la nobleza indígena se refiere. En 1539 el obispo Fray Juan de Zumárraga ordenó ejecutar a Don Carlos, señor de Texcoco. Este había sido procesado por la Inquisición (que en ese período aún tenía jurisdicción sobre la población indígena) por poligamia e idolatría, dupla de prácticas que casi siempre aparecían asociadas en los casos de resistencia.[93] Don Carlos había confesado vivir con una sobrina suya, pero negó siempre haber "dogmatizado, predicado y amonestado contra nuestra santa fe católica". [94] De todos modos fue condenado a muerte por hereje dogmatizador.

A fines de la década de 1520 en México, nos dice Gruzinski, "la difusión masiva del matrimonio cristiano pareció el modo más eficaz de obtener una cristianización profunda y rápida de las poblaciones indígenas".[95]

---

[90] Gruzinski. *La colonización de lo imaginario,* 23 y 279.
[91] Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*. (Barcelona: Paidós, 2000), 61.
[92] Relación de Michoacán, en Ricard. *La conquista espiritual de México*, 395.
[93] Georges Baudot. *Utopía e historia en México. Primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569).* (Madrid: Espasa-Calpe, 1983), 145.
[94] Citado en Ricard, *La conquista espiritual de México*, 397.
[95] Gruzinski, *El pensamiento mestizo,* 97.

Específicamente en lo relativo al matrimonio, el problema no radicaba sólo en el cumplimiento de un ritual ni en la administración formal de un sacramento, sino en que a través de éste se debía producir un cambio cultural radical. Merry E. Wiesner-Hanks afirma que la adopción de un patrón cristiano de comportamientos sexuales, matrimonio y familia se consideraba una marca de conversión mucho más fuerte que la comprensión de los misterios del Dogma, y es por ello que la Iglesia y el Estado consideraron como una parte clave de la colonización el establecimiento de un modelo cristiano en estos aspectos. Serge Gruzinski y Carmen Bernard, apoyan esta idea planteando que "la vida conyugal vino a ocupar un lugar esencial en las estrategias misionales, como si la Iglesia hubiera juzgado que era más apropiado modelar conductas que desarraigar creencias intangibles".[96]

Como hemos visto, los estudios mencionados enfatizan casi exclusivamente el carácter de práctica cultural que el matrimonio posee y que implicaba la transformación del modelo familiar y de las prácticas maritales y sexuales. Estos cambios tan drásticos y que implicaban un grado de violencia insoslayable frente a las prácticas indígenas vigentes hasta entonces, nunca podrían haberse producido de manera rápida. En este sentido creo que la afirmación de Gruzinski en torno a lograr una cristianización "profunda y rápida" a través del matrimonio es una idea cuestionable: ambos términos, si no antitéticos, al menos son contradictorios. En el mismo sentido, considero que la idea de que el "éxito" de la evangelización en México puede vincularse con su superficialidad no da cuenta de la esencia de los problemas y soluciones adoptadas en esa primera etapa colonizadora.[97] El matrimonio, en su aspecto de rito o ceremonia como tal, no constituía una práctica "superficial". Casarse por el rito católico (*in facie ecclesiae*) era nada más y nada menos que un signo de acatamiento del poder colonial, un requisito esencial que indicaba de manera simbólica la aceptación del nuevo orden social impuesto y esto era de capital importancia sobre todo en los momentos iniciales. Así lo entendían los franciscanos cuando explicaban que el problema de los casamientos atañía principalmente a la nobleza y por ello se comenzaba por casar a los jóvenes hijos de principales, con los cuales no había dificultades por no haber impedimentos de matrimonios anteriores.

Tal vez por eso el relato de las primeras ceremonias nupciales aparece reiterado una y otra vez en las fuentes franciscanas. En 1536, Motolinía relataba que diez años antes se había efectuado el primer matrimonio en faz de la Iglesia en Nueva España. Se trataba del

[96] Bernard y Gruzinski, *Los hijos del Apocalipsis*, 175.
[97] Philip D. Curtin. *The World and the West. The European Challenge and the Overseas Response in the Age of Empire*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 75.

hermano del señor de Texcoco, con otros seis allegados. La ocasión fue aprovechada para realizar celebraciones que duraron varios días. Para ello vinieron de la ciudad de México en calidad de padrinos Alonso Dávila y Pedro Sánchez Farfán, encomenderos y vecinos fundadores de la ciudad de México, con sus mujeres.[98] Se realizaron grandes festejos con más de mil indios principales.

> "Y el domingo siguiente […] fue mayor la fiesta, porque aquel día se velaron con la pompa y aparato acostumbrado de arras y anillos. Y acabada la misa los llevaron al palacio del señor sus padrinos, con acompañamiento de toda la nobleza de Tezcuco, y música y bailes de mucha gente. Despues de vísperas los sacaron en público al patio, donde tenian hecho un tálamo muy ataviado, y sentados allí los novios, ofrecieron delante de ellos, al uso de Castilla, los señores y principales, parientes y amigos, ajuar de casa y atavíos para sus personas".[99]

En todo caso, más que "superficialidad" como metodología impuesta intencionalmente hubo de parte del poder colonial una serie de límites e imposibilidades para lograr una occidentalización más profunda, particularmente en el caso de México. Más bien fue el poder el que se vio asaltado por una enorme cantidad de dudas sobre, entre otros asuntos, el sacramento del matrimonio, su validez y las condiciones de impartición y de recepción, dudas (*dubbia*) que sometió regularmente a debates (*disputatio*) en los cuáles las autoridades canónicas fueron fuente de consulta y el propio Papado el órgano principal de decisión.[100]

En ocasiones, la realidad, que conducía a la masividad o superficialidad de las prácticas sacramentales que acabamos de mostrar, tendía al mismo tiempo a reforzar las creencias preexistentes de los hombres de la Iglesia. Esto es lo que desarrollaré a continuación en torno al milenarismo franciscano.

9. El sacramento del matrimonio y las perspectivas apocalípticas

Fray Jerónimo de Mendieta describía con entusiasmo que

[98] Dávila fue encomendero y vecino fundador de la ciudad de México. Sánchez Farfán había sido premiado por Cortés con una encomienda por su participación en la conquista en el actual Estado de Morelos.
[99] *Jerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana, editada por Joaquín García Icazbalceta, Libro III.* Mendieta reproduce casi a la letra el relato de Fray Toribio de Motolinía. Véase *Historia de los indios de la Nueva España. Escrita a mediados del siglo XVI*. (Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1914), 125.
[100] Véase: Paolo Brogio, Charlotte De Castelnau-Léstoile y Giovanni Pizzorusso, "Le temps des doutes : les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde", en: A.A.V.V. "Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: La Curie Romaine et les dubia circa sacramenta". *Mélanges de L'Ecole Française de Rome*, 121-1, Paris, 2009, pp. 5-22. Agradezco al Dr. Pierre Antoine Fabre, quien me facilitó una copia del texto.

> "un dia de pascua de Navidad se baptizaron y casaron juntamente tres mil indios adultos[…] Y el otro sacerdote que habia acabado de baptizar iba tras del que ponia la crisma, tomándoles las manos, y administrando el sacramento del matrimonio[…]."[101]

Para explicar este furor sacramental que también se asocia a la "superficialidad" de la evangelización en tanto conducía a la impartición masiva y urgente de los sacramentos, no puede soslayarse la perspectiva apocalíptica de los franciscanos y su idea de acelerar el final de los tiempos logrando la conversión al cristianismo de todo el orbe.

La concepción milenarista se basaba en una interpretación del libro del Apocalipsis [102] que afirma que Jesucristo, después de su segunda venida (*Parusía*), establecería un reino mesiánico sobre la tierra y reinaría en ella durante mil años antes del "juicio final". Autores como John Leddy Phelan y Georges Baudot, afirman que el proyecto de evangelización de los religiosos franciscanos para América puede ser catalogado como milenarista, afirmación que fundamentan al decir que dichos religiosos acogieron las ideas de Joaquín de Fiore al depositar sus esperanzas en la edificación de un reino milenario en América.[103]

La política de conversiones masivas alimentada por los franciscanos no era nueva: en la España renacentista el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros [104], también franciscano y que desempeñó un papel excepcional en los negocios del reino en tiempos de los Reyes Católicos, había hecho bautizar en masa a cuatro mil musulmanes en 1499[105] tras la revuelta de Albaicín. Las fuentes de la época señalan que esta metodología de bautizar sin instrucción ni catequización previa "dejaba a los neófitos tan musulmanes como antes".[106]

En la transformación de las concepciones milenaristas en América jugó un rol fundamental el encuentro con los hombres americanos, lo que condujo a la formulación de la idea por algunos de los más influyentes profetas del milenarismo cristiano en América, de que los indios descendían de los judíos del Antiguo Testamento (una de las doce tribus

---

[101] *Mendieta, Historia eclesiástica indiana, Libro III.* http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12038305328923728654435/p0000003.htm#98
[102] Ap 20, 4-6.
[103] Véase Baudot, *Utopía e historia en México* y John Leddy Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, (México: UNAM, 1972).
[104] 1436-1517, Cardenal de Toledo y confesor de Isabel de Castilla.
[105] Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media Tardía, Renacimiento, Reforma.* (México: Siglo XXI, 1987), 212.
[106] Framiñán de Miguel, "Manuales para el adoctrinamiento de neoconversos", 26.

de Israel) y que su reaparición en la historia era el anuncio del fin de los tiempos. Los indios judíos, redescubiertos luego de vagar perdidos durante milenio y medio, eran la señal que Dios enviaba a la humanidad de que el retorno del Mesías estaba próximo y de que había que preparar el camino para la instauración de su reino en la tierra. De allí que se tendía a encontrar semejanzas de costumbres entre indios y hebreos. En lo relativo al matrimonio, la costumbre del levirato[107], por ejemplo, solía atribuirse al origen judío de los indios. De allí también el furor sacramental: era necesario acelerar el fin de los tiempos y para ello era necesario incorporar en la congregación de fieles a la mayor cantidad de personas posible: nada sería más indicador de que "la humanidad es una" en la versión franciscana de la historia.

La necesidad de incorporar a los indios al linaje de Adán también explicaría el muy marcado interés franciscano por la historia y las costumbres prehispánicas.[108] Dentro de estas últimas, el matrimonio fue un tema muy recurrente. Motolinía dedicó varios capítulos de sus *Memoriales* no solo a la descripción de los ritos mesoamericanos[109] relativos al matrimonio, sino a la observación de sus características intrínsecas, siempre para enfatizar en las semejanzas existentes entre lo mesoamericano y lo cristiano. El principal argumento era que, a través de los ritos y ceremonias se evidenciaba un verdadero afecto conyugal y existía la intención de perdurar, pruebas éstas de que entre ellos existía, como antes se ha mencionado, matrimonio legítimo y verdadero: "estos indios usaban del derecho natural e jus gentium et civile, y castigan los delitos repugnantes a la ley divina; y […] también usaban de estos derechos en el contrato del matrimonio".[110] Los frailes interpretaban la ceremonia nahua de anudar las túnicas de los novios como signo externo del consentimiento mutuo y del afecto conyugal.[111]

La más monumental de las obras sobre el pasado indígena mesoamericano, escrita por el franciscano Bernardino de Sahagún, incluye información muy extensa, debida a sus informantes nahuas, referentes a las costumbres maritales y familiares en general. Sahagún transcribe o mejor habría que decir, reconstruye, largos diálogos y admoniciones

[107] Ver cita nº 56.
[108] Claro está que este interés tenía también otras causas, tales como la identificación de elementos idolátricos.
[109] Motolinía considera las costumbres aztecas, tarascas, otomíes y mixtecas, entre otras.
[110] Toribio de Motolinía [o Benavente]. *Memoriales*. (Madrid: Librería de Gabriel Sánchez, 1903), 266.
[111] Ragon. "Teología del matrimonio", 58. La descripción completa de los ritos que acompañaban a la ceremonia nupciales pueden verse en Sahagún, Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España.* (México, Porrúa, 1979), Libro VI, Cap. 23.

pronunciados en ocasión de las ceremonias nupciales, el parto, etc. todas ellas propias de "hombres eminentes en las virtudes morales".[112]

Las conclusiones acerca de las similitudes entre lo mexicano y lo cristiano alcanzaban a toda la miríada de prácticas vinculadas a la sexualidad: la prostitución se practicaba, como en Europa, para evitar males mayores, tales como estupros, adulterio o bestialidad. Se condenaba a muerte la sodomía y el adulterio con mujer casada. Al igual que en Europa, afirmaba Fray Toribio, el amancebamiento era tolerado, pero no bien considerado. El repudio, dado que se hacía por sentencia legal…

> "y por aquellas causas que entre los infieles se da por bueno, decimos que es lícito *permissive*; y porque no me aleguen el Evangelio y el derecho canónico en opósito, digo que es justo y lícito, no para que valide el acto, sino permissive y para los otros efectos que apunté, y para excusación de pecado, porque aunque es contra el derecho natural, es de segundos preceptos, y ha lugar á ignorancia".[113]

10. ¿El final de una época?

La variedad y dificultad de las situaciones llevó al aflojamiento de las normas o, para ser más precisos, a la reutilización de viejas normas para el tratamiento de los infieles en nuevos contextos. Por sólo mencionar a los franciscanos en esta temprana etapa mexicana: Fray Toribio de Benavente entendía que el derecho natural sólo prohibía el matrimonio en primer grado de línea recta (padre-hija y madre-hijo). Igual pensaba Fray Jerónimo de Mendieta.[114] Juan Focher autorizaba el reconocimiento del matrimonio entre hermanos, contraídos durante la gentilidad, si éste se había obrado "según costumbre y modo, o hábito de ellos".[115]

Se trata de la tónica evangelizadora de la época: también en el Perú, durante el Primer Concilio Provincial Limense de 1552, el obispo Fray Jerónimo de Loaysa consideró legítimo y válido el matrimonio celebrado entre hermanos, sin especificar si se trataba de hermanos de uno o ambos padres. Sólo prohibió el primer grado en línea recta (padre-hijo).

---

[112] Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, 297.
[113] Motolinía, *Memoriales*, 274.
[114] Federico Aznar Gil, "El impedimento matrimonial de parentesco por consanguinidad en los concilios y sínodos indianos (s. XVI)". En *Evangelización y Teología en América Latina. X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra.* Josep Ignasi Saranyana (ed.). (Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990), 463.
[115] Focher, *Manual del bautismo…,* 37.

Podemos pensar que, en el contexto peruano, el incesto real del inca, que se casaba con su hermana al menos desde la época de Pachacuti,[116] constituía un escollo imposible de omitir. No había entonces diferencia entre las posiciones de Loaysa en Perú y de Focher en México. El Papa Paulo IV, parece que reprendió severamente a Loaysa por esto, pero la medida fue revocada definitivamente sólo durante el Tercer Concilio Limense (1583).[117]

Con la llegada de los jesuitas a México y el establecimiento de la Inquisición en 1570-1571 se inició un periodo de consolidación del proceso evangelizador en la región. La eximición de los indios del Tribunal de la Inquisición se fundó en la idea de evitar conflictos graves e irresolubles en función de lo que las autoridades consideraron como su "incapacidad y falta de entendimiento de la doctrina cristiana".[118] En esta misma línea, Felipe II tomó partido a favor de las ideas de Las Casas y emitió una ordenanza en 1573 que condenaba la conquista violenta y prescribía una política de "pacificación" y conversión gradual que no predisponga a los indios en contra del cristianismo.[119] Esta medida formó parte de una política de reafirmación de la autoridad real. El Tercer Concilio Mexicano (1585) tendió a consolidar una mirada crítica hacia la primera etapa. El periodo primitivo con su ideal de iglesia pobre, evangélica y, sobre todo, más independiente del poder secular dio paso tanto en México como en Perú a una mayor centralización (institucionalizada en las Ordenanzas del Patronazgo), al menos en los lineamientos políticos de la evangelización, lo cual preveía una aplicación de las normas del Concilio de Trento y una presencia más activa del Estado.[120]

Esto fue acompañado de una política de censura hacia las obras que describían el pasado mexicano y las costumbres de las poblaciones prehispánicas. En 1577 una Real cédula ordenaba incautar las obras de los primeros cronistas para "no consentir que persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían".[121] La medida hacía referencia especial a la obra de Sahagún. De allí en más se intentaría una política que partía de la base de una desconfianza hacia lo americano y del final de las metodologías asimilación y búsqueda de semejanzas.

---

[116] Los hijos de Pachacuti Inca (Topac Inca y Mama Ocllo) se casaron y tuvieron descendencia entre sí. Véase Catherine Julien. *Reading Inca history*. (Iowa: University of Iowa Press, 2000), 120-121. Sobre las consecuencias de este matrimonio, desde la óptica cristiana, véase Capítulo III.
[117] Aznar Gil, "El impedimento matrimonial de parentesco por consanguinidad", 473 y 477.
[118] Citado en: Hanke. *La humanidad es una*, 161.
[119] *Ibid.,* 153-154.
[120] *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano [1585]*. El Colegio de Michoacán. Universidad Pontificia de México, 2006, v. I, t. I, XVIII-XX.
[121] Baudot. *Utopía e historia en México*, 483.

Ahora bien ¿Significó esto un cambio de actitud en las política de tolerancia aplicada a los matrimonios indígenas? Tiendo a inclinarme por la respuesta negativa. Tras sesenta años de acción evangelizadora, este actor principal del proceso que fue Jerónimo de Mendieta, hizo una evaluación contundente de esta primera etapa y de los resultados que se obtuvieron en materia de matrimonios en el memorial que presentó ante el Tercer Concilio Mexicano:

> "Primeramente[…] que la misma razón que hubo de parte de estos Yndios en el principio de su conversión para condesçender con ellos más que con los otros cristianos, milita y está en pie,[…] por ser ellos de su natural flacos y párvulos […] declare su Santidad la bulla dada por Paulo Terçio[122]a favor de los dichos indios […] lo mismo las demás bullas que han emanado de la silla apostólica en razón de condescender con la fragilidad de los yndios [y] que ninguna pena espiritual del derecho comprenda a los indios para obligarlos en conciencia, pues tienen ignorançia invinçible de ese mismo derecho".[123]

La apelación a la "ignorancia invencible" aparece reiteradamente en los documentos eclesiásticos a lo largo de todo el periodo colonial y es uno de los más frecuentes argumentos para solicitar el aflojamiento de normas para los indígenas.[124] Este pedido para la continuidad de la política establecida en 1537 y el énfasis en la flaqueza de los indios que tenderá a eternizarlos como "neófitos" no deja de ser un reconocimiento de las carencias y fracasos de la primera etapa de evangelización.

11. Conclusiones

Frente a algunas opiniones que sostienen que "a América se exportó la normativa rígida y también el ideal de proceder y la moral católica"[125] sugerimos más bien que durante la primera evangelización se impuso una solución tolerante debido a un conjunto razones: las influencias del humanismo de Las Casas y de Vitoria y de la Escuela de Salamanca en general, presente sobre todo en el decisivo accionar de los dominicos, que plantearon una consideración positiva y optimista acerca de la naturaleza de los indios. A esto debería agregarse la influencia del milenarismo franciscano, preocupado por ganar la

[122] Se refiere a *Altitudo divini concilii* (1537).
[123] Memorial de Fray Jerónimo de Mendieta. Huexotzinco. 1/02/1585, en *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano [1585]*. El Colegio de Michoacán. Universidad Pontificia de México, 2006, Vol I, Tomo I, p. 460.
[124] El mismo concepto utiliza Motolinía. *Memoriales*, 272. El subrayado es mío.
[125] Estrella Figueras Vallés, "Matrimonio nahua-mexica y matrimonio cristiano". En: *Formas familiares, procesos históricos y cambio social en América Latina.* Ricardo Cicerchia. (Quito: Abya-Yala, 1998), 93.

mayor cantidad de almas posibles y acelerar así la venida del reino de Dios, lo cual implicaba acelerar lo más pronto posible el acceso de los indios a los sacramentos.

A pesar de sus diferencias, ambas congregaciones apelaron para abordar la cuestión indígena, incluido el matrimonio, al derecho natural, a la capacidad transformadora de la educación y la habituación y a la idea de hallar la mayor cantidad de similitudes posibles entre conceptos y prácticas religiosas indígenas y europeas se alimentó de las corrientes humanistas que planteaban una religión más universal, fundada en las nociones de derecho natural pero éstas a su vez se nutrieron de la nueva realidad americana.

Por otra parte, más allá de la radical novedad que supuso el descubrimiento de sociedades hasta ese momento desconocidas, las políticas adoptadas con respecto al matrimonio de los indios abrevaron en la “larga duración” de los antecedentes jurídicos medievales (especialmente la tradición medieval derivada del tratamiento con las poblaciones consideradas infieles) respecto del matrimonio y que también proponían una política de tolerancia.

Desde el punto de vista de los colonizadores, podría pensarse que algún tipo de concepción homogeneizadora era necesaria para abordar un proceso de expansión. Postular la unidad del género humano era, entonces, casi un presupuesto metodológico ya que la incorporación de las poblaciones americanas al Imperio universal cristiano era también y por sobre todas las cosas funcional a los intereses de la España católica en su fase más expansiva.

En este sentido, deseo enfatizar que, a diferencia de lo que la historiografía propone frecuentemente con respecto a las irreductibles diferencias entre el matrimonio cristiano y el indígena, la Iglesia poseía herramientas ideológicas que le permitían pensar las diferencias de modo de poder integrarlas al mundo cristiano. La tradición teológica, fundada esencialmente en Tomás de Aquino y cuya renovación estaba en auge en el siglo XVI, consideraba que el matrimonio era una institución “natural” en tanto contribuía a la procreación y al cuidado y educación de la prole, la cual sólo podía darse a través de la convivencia de los progenitores y esta sólo ena pensable dentro de la convivencia conyugal.[126]

Las consecuencias de estas ideas fueron complejas y contradictorias, porque si la consideración de que la humanidad es una llevó, por un lado, a fortalecer las políticas de inclusión de los indios en la *congregatio fidelium* y a elevar su status por medio de los

[126] *Summa Theologica*. *Suplemento de la Terecera Parte*, Cuestión nº 41. Versión en inglés enhttp://www.newadvent.org/summa/5041.htm

sacramentos, de la transformación cultural o enculturación por medio de la evangelización y a adoptar ciertas políticas de inevitable tolerancia, por otra parte y al mismo tiempo hacía posible pensar en criterios de imposición sobre la base de la universalidad de las normas. Las disposiciones emanadas de bulas y concilios, así como los catecismos y demás instrumentos de evangelización producidos, se basaron efectivamente en criterios de uniformidad, los cuáles, sin embargo, no evitaron la frecuente disparidad de criterios frente a los diversos asuntos vinculados a la presencia española en América: la visión positiva o negativa de la capacidad moral y por lo tanto sacramental de los indios, la necesidad de aislarlos o de asimilarlos al mundo español, e incluso la propia potestad papal en asuntos relativos a poblaciones recién incorporadas al seno de la Iglesia continuaron siendo tópicos de permanente discusión.

Por otra parte, como veremos en capítulos siguientes, a despecho de la pretendida "uniformidad" del género humano, los fenómenos de recepción, acomodación, interpretación, adopción, rechazo o elusión de normas que presentaron las sociedades indígenas fueron de una enorme variabilidad, que se hizo patente en diversos contextos y en sociedades receptoras muy distintas.

Por último, y ya meramente en el terreno de la práctica, durante esta primera fase, ni la Corona ni la Iglesia en América estaban dotadas de instrumentos suficientes para controlar las uniones indígenas en medio de un conflictivo momento de contacto inicial que hacía no sólo imposible sino también inconveniente intentar un cambio radical de las costumbres indígenas. Como veremos, la política de tolerancia se prolongará en el tiempo, aunque con características diferentes, de la mano de los jesuitas, últimos actores en arribar al teatro de la evangelización en América.

CAPÍTULO II: REFORMA Y CONTRAREFORMA. LOS JESUITAS Y EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO EN SUS PRIMEROS CONTEXTOS MISIONALES

1. La reafirmación del matrimonio sacramental frente a la 'herejía' protestante en el Concilio de Trento

Los dos momentos fundacionales del matrimonio cristiano en Occidente, el Decreto Graciano de 1140 y el Concilio de Trento, a mediados del siglo XVI, se corresponden con momentos de crisis y reacomodamiento de la Iglesia católica a partir de los cuáles ésta redefine sus posiciones e intenta fortalecerse o recomponerse tras duros embates.[1] Durante el siglo XII, la Iglesia luchó para limitar el poder de la nobleza y por controlar herencias y alianzas en un Occidente medieval que había resurgido económicamente y rápidamente se secularizaba.[2] En el siglo XVI, tras el avance de los otomanos en el Mediterráneo, el cisma protestante significó un formidable desafío. La formulación de concepciones en torno al matrimonio deben entenderse en este contexto: el catolicismo luchaba por imponerse, pero no constituía en modo alguno el paradigma dominante. La alteridad pagana, judía, musulmana o protestante eran una presencia en torno a la cual todo se definía. Con respecto al protestantismo, Alphonse Dupront ha afirmado:

> "Un primer dato brutal, tan evidente como capital para el espíritu moderno, es la transformación progresiva de la herejía en confesión y de la confesión en iglesia […] el hereje notorio se convierte pública y oficialmente en ministro de iglesia, de otra Iglesia".[3]

El cristianismo tendió tempranamente a considerar al matrimonio como un *sacramento*. La epístola de San Pablo a los Efesios, que equiparaba la unión entre hombre y mujer con el desposorio místico entre Cristo y la Iglesia, se consideró de allí en más como el fundamento de la condición sacramental de la institución matrimonial. Sin embargo, aunque desde el Siglo IV la iglesia había ido desarrollando un ritual cristiano del

[1] Aparentemente Graciano, cuyos datos biográficos son bastante inciertos, no fue el verdadero artífice del *Decretum*, el cual siempre respondió a la mirada legislativa pontificia. Para nuestro estudio, es un dato significativo el hecho de que la publicación definitiva de la edición romana fue realizada por Gregorio XIII en 1582, en plena etapa de consolidación y expansión de la Iglesia postridentina. En Carlos Larraínzar, "La investigación actual sobre el Decreto Graciano". *Annaeus: Anales de la tradición romanística,* nº 2, (Madrid: 2007): (67-92) 78-79.

[2] Georges Duby y Philippe Aries. *Historia de la vida privada*, t. 3, *Poder privado y poder público en la Europa feudal*. (Buenos Aires: Taurus, 1990), 14.

[3] Alphonse *Dupront*, citado en Certeau, *La escritura de la Historia*, 142.

matrimonio para diferenciarlo de los ritos paganos, éste continuó siendo un acto civil y familiar, fundado en el consenso -como lo había sido desde la Antigüedad hasta el s. XII y la práctica de una liturgia cristiana no era obligatoria para que el matrimonio fuese considerado válido.[4]

Con el desarrollo y expansión del poder de la Iglesia a partir del siglo XII el matrimonio se convirtió en un acto esencialmente eclesial y el término *sacramentum* en *sacrae rei signum* (signo de cosa sagrada). Tanto para teólogos como para canonistas, *contrato* y *sacramento* se identifican: el sacramento es el contrato mismo elevado a la dignidad de rito eficaz de la gracia.

A partir de entonces fue la Iglesia la única en legislar sobre el matrimonio y en ejercer potestad jurisdiccional sobre esta institución que, precisamente por su condición sacramental, se había tornado indisoluble, característica ésta que no reconocía antecedentes en el derecho latino ni en el germánico. Dentro de un contexto en que la Iglesia y el Estado intentaban controlar el poder de la nobleza, se instituyó también como característica del matrimonio la monogamia y se establecieron reglas y prohibiciones en torno al parentesco y demás impedimentos.[5] Quiero notar aquí que esta doble característica de matrimonio como cosa sagrada (sacramento) y asunto civil (presente en el consenso y contrato) es parte de una tensión de larga duración que tiene la jurisprudencia en el Occidente cristiano y que constituye una gran originalidad en el marco de la historia de las civilizaciones: el "equilibrio dinámico" presente en el dualismo entre el poder temporal y el poder espiritual.[6]

Este poder jurisdiccional de la Iglesia fue la causa de que en el contexto de la lucha contra el protestantismo, en los inicios de la modernidad, se haya resignificado la importancia del tema del matrimonio. Dado que muchos de los textos católicos sobre matrimonio surgidos en tiempos de la Contrarreforma son de algún modo una contestación a las ideas luteranas, creemos importante señalar en qué consistían éstas. Para el protestantismo, el matrimonio no era un sacramento. Lutero afirmaba que en todo sacramento se mantiene la palabra de promesa divina y que ni las Escrituras ni la Tradición establecían tal cosa en el caso del matrimonio. Es más: consideraba tal idea "una burla" y

[4]Grzegorz Kadzioch. *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione en el diritto canonico latino e orientale* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997), 28-32.
[5]Leah Otis-Cour. *Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor*. (Madrid: Siglo XXI, 2000), 41-53; Jean Gaudemet. *El matrimonio en Occidente*. (Madrid: Taurus, 1993), 168-172.
[6] Prodi, *Una historia de la justicia*, 12.

producto de la "ignorancia invencible" de los hombres.[7] Lutero negó que los sacramentos fueran signos eficaces de gracia y los admitía sólo como signo externo, como alimento de la Fe. La práctica sacramental católica era considerada por él como mera idolatría. En todo caso, el valor fundamental del matrimonio consistía en la evitación de la lascivia. De la no sacramentalidad deducía Lutero la inexistencia de un poder eclesiástico sobre las causas matrimoniales, que él consideraba de competencia civil y, más específicamente, del príncipe. Digamos de paso que esta cuestión se vincula con dos aspectos nodales de la doctrina luterana: su lucha contra el poder jurisdiccional de Roma y su postulación de que sólo la Fe salva y no los signos externos. Lutero situó la Fe en el centro de su doctrina sacramentaria. La eficacia está en ella y no en la acción sacramental.[8]

Todos los comentarios doctrinales de Lutero acerca del matrimonio y temas vinculados al mismo, tales como el celibato de los sacerdotes, que él rechazaba por considerarlo un invento de la Iglesia sin fundamento alguno en las Sagradas Escrituras,[9] derivaban de lecturas e interpretaciones que el teólogo alemán hacía de Pablo de Tarso. En la misma tónica, Lutero rechazaba la gran cantidad de prohibiciones canónicas para establecer parentescos prohibidos para efectuar matrimonios y reducía las mismas a las prescritas en el Levítico, donde sólo se prohibía el primer grado de afinidad y el segundo de consanguinidad. Tanto él como otros reformadores consideraban que el aumento de prohibiciones cumplía el fin de obtener más dinero por parte de la Iglesia,[10] dado que era necesario pagar para obtener las dispensas canónicas necesarias.

En todas las áreas en las cuales triunfó la Reforma, el cuestionamiento a la forma católica de matrimonio era un asunto principal. En Inglaterra, el célebre matrimonio de Enrique VIII y Catalina de Aragón se debatió en los más altos niveles. El rey, que no había podido obtener un descendiente varón de su unión con Catalina, argumentó que Dios había maldecido ese matrimonio a causa de que la suya era una unión levirática: la reina era viuda

---

[7] "Matrimonium non solum sine ulla scriptura pro sacramenta censetur verum eisdem traditionibus quibus sacramentum esse iactatur merum lubridium factum est […] Matrimonium sacramentum est non divinitus institutum, sed ab hominibus invectum tam rei Quam verbi adductis". Lutero, *De captivitate babylonica*, en: Luigi Bressan, "Votum Tridentino di G. Lainez sul matrimonio", *Gregorianum*, 64 (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1983): 490.

[8] En *De captivitate babylonica* (1520) Lutero considera que los sacramentos están constituidos por un signo, unido a la palabra divina de la promesa, y la fe. Antonio Miralles. *Los sacramentos cristianos. Curso de sacramentaria.* (Madrid: Palabra, 2000), 170

[9] "*Estas tradiciones humanas* [dice Lutero refiriéndose al celibato de los sacerdotes] *constituyen auténticas «tinieblas palpables» (Ex. 10:21). Conocemos hasta dónde llega el celibato. El arzobispo de Mainz tiene dos esposas incompatibles*[13] *y el Papa tantas concubinas como el mismo Salomón.* Martín Lutero, *Comentario sobre la Epístola de San Pablo a Tito*. http://www.linksole.com/6odt9. La Iglesia había establecido el celibato de los sacerdotes en el Concilio I de Letrán (1123).

[10] Goody. *La evolución de la familia*, 240-241.

de Arturo, hermano de Enrique.[11] Como era de esperar, las universidades de Oxford y Cambridge se pronunciaron a favor del rey y declararon que el matrimonio con la esposa del hermano era contrario a Dios y por lo tanto ilegítimo. Roma no dio el brazo a torcer y no concedió a Enrique el permiso para divorciarse.[12] Esto significó la ruptura entre el Papado y el rey de Inglaterra, que se materializó en 1533 cuando Enrique declaró disuelto su matrimonio con Catalina y convirtió a Ana Bolena en reina de Inglaterra.

A diferencia de los otros monoteísmos con los que el catolicismo confrontaba, el protestantismo había surgido como una implosión dentro de la misma iglesia cristiana y eso obligaba a los católicos a una revisión exhaustiva del dogma y, a la vez, a mirarse en una especie de espejo distorsionado. Como respuesta a la Reforma, el reexamen de los siete sacramentos (para Lutero sólo hay dos: bautismo y eucaristía) forjará por los siglos sucesivos la *estructura invisible* de la reforma católica. Dado que el hombre puede salvarse o perderse según el uso que haga de la gracia (y no por la sola fe, como quería Lutero), los canales por los que ésta discurre, como los sacramentos, se convirtieron en esenciales, ya que conferían gracia. No eran ritos externos como los de la Antiguo Testamento, ni sólo "alimentos de fe" (Lutero) o "signos de cristiandad (Zwinglio).[13]

Para la Iglesia, la sacramentalidad matrimonial motivaba la jurisdicción de la Iglesia y la absoluta indisolubilidad, reafirmada en el Concilio de Trento.[14] En 1563 fueron aprobados dos decretos sobre el matrimonio.[15] Los decretos tridentinos fueron, punto por punto, respuestas a Lutero. El primero de ellos definía como dogma de fe su sacramentalidad y afirmaba su indisolubilidad. El fundamento teológico principal lo constituía la carta de Pablo a los Efesios.[16] Al mismo tiempo, las palabras de Pablo abrevan en el Génesis: "*seréis los dos una sola carne"*.[17] La doctrina de *una caro*, que constituyó el fundamento de la construcción cristiana del matrimonio, fue el origen de la monogamia y la indisolubilidad. De acuerdo con ésta, se prohibió la poligamia y se establecieron la jurisdicción eclesiástica sobre los impedimentos dirimentes y la indisolubilidad, aún en

[11] Se trató el asunto a raíz de las opiniones de Francisco de Vitoria sobre este divorcio. Véase Capítulo I.
[12] La influencia del Emperador Carlos V sobre Paulo III puede haber sido un factor determinante en esto, según Goody, *La evolución de la familia,* 233.
[13] Guy Bedouelle. *La riforma del cattolicesimo. 1480-1620* (Milano: Jaca Book, 2003), 108. Delumeau, El catolicismo de Lutero a Voltaire, 15-16.
[14] Bressan. "Votum Tridentino di G. Lainez sul matrimonio", 324 y 490.
[15] *Concilio de Trento*, Sesión 24, 11 de noviembre de 1563.
[16] *"Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer".* Ef 5.
[17] Gen 2, 24., Enric Porqueres I Gene. « Cognatisme et voies du sang », 335-356. Véase también Pedro Langa, "Antropología y Teología de *una caro*". En: *Masculinidad y feminidad en la patrística.* Instituto de Ciencias para la Familia – Universidad de Navarra. (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1989).

caso de adulterio. Asimismo se decretó la excomunión para quienes sostuviesen lo contrario.

El segundo decreto declaraba nulos los matrimonios clandestinos, lo cual reforzaba el poder jurisdiccional de la Iglesia al convertir la forma litúrgica en obligatoria para que el matrimonio fuese declarado válido. Esta implicaba: primero, las proclamas y amonestaciones; segundo, la celebración en *facie ecclesie*, es decir, la expresión de consentimiento mutuo de los contrayentes, la bendición sacerdotal y la presencia de dos o tres testigos. Si esto no se hiciese así, el acto sería *"írrito y nulo"* y se preveían castigos *"con graves penas"* que serían dispuestas por el Ordinario para el párroco, o cualquier otro sacerdote que asista a semejante contrato con menor número de testigos, así como los testigos que concurran sin párroco o sacerdote y, del mismo modo, los propios contrayentes".[18] Como han señalado recientemente los estudios sobre la sacramentalidad en Occidente (centro y periferias coloniales), la mayor importancia del Concilio de Trento no consistió en la innovación doctrinaria, sino en la "nueva centralidad romana".[19]

2. Los jesuitas, la "primacía de lo visible" y la urgencia de la acción evangelizadora

En el terreno de las acciones encaminadas a materializar la fe, hacerla visible, defenderla y propagarla de acuerdo a los criterios de la reforma católica, el rol de la Compañía de Jesús fue fundamental. Creada en 1540 con autorización de Paulo III[20] y a instancias de Ignacio de Loyola, la fundación ocurrió en el enrarecido clima de clamor por la reforma de la Iglesia y de discusiones en el seno de la misma, todo dentro del contexto de temor a los turcos, a los alumbrados, a los conversos y a los erasmistas. Frente al desafío de una época que parecía exigir definiciones identitarias, los jesuitas contribuyeron a establecer una iglesia visible, piramidal, fundada en la confesión de una sola fe, en la participación de los sacramentos y en la obediencia al Papa. En los *Ejercicios Espirituales*, Ignacio indicaba

> "tener ánimo aparejado y prompto para obedescer en todo a la vera sposa de Christo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Iglesia hierárchica [...] Debemos siempre tener para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárchica assí lo determina" [21]

[18] *Concilio de Trento*. Decreto de Reforma sobre el matrimonio.
[19] Brogio, De Castelnau-Léstoile y Pizzorusso, "Le temps des doutes : les sacrements et l'Église romaine", 11.
[20] Bula *Regimini militantis Ecclesiae*, 27-09-1540.
[21] Ignacio escribió los Ejercicios en Manresa hacia 1522, en los momentos de su conversión y cambio de vida. Se trata de una serie de meditaciones, oraciones y ejercicios mentales destinados a aumentar la experiencia

Esta proclamación casi furibunda de ortodoxia resulta propia de una época en la cual la unidad religiosa del cristianismo se ha roto, pero también se explica porque, en los *Ejercicios* mismos, Ignacio promueve una espiritualidad basada sobre todo en la inspiración interior y en la movilización de afectos y pasiones, lo cual lo hizo sospechoso de alumbradismo ante la Inquisición.[22]

Es esta necesidad de concretar una fe materializada en acciones la que se aprecia en las indicaciones del Fundador, que incita a:

> "Alabar reliquias de sanctos, haciendo veneración a ellas, y oración a ellos: alabando estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas y candelas encendidas en las iglesias. [...] constituciones cerca ayunos y abstinentias, así como quaresmas, quatro témporas, vigilias, viernes y sábado; assimismo penitencias no solamente internas, mas aun externas [...] Alabar ornamentos y edificios de iglesias; assimismo imágines, y venerarlas según que representan. [...] finalmente todos preceptos de la Iglesia, teniendo ánimo prompto para buscar razones en su defensa y en ninguna manera en su ofensa [...] Alabar la doctrina positiva y escolástica".[23]

Es difícil pensar en una lista más exhaustiva de prácticas exteriores. Durante la contrarreforma adquirió un papel central la *visibilidad* de la fe, a través de actos, gestos, en fin: de prácticas concretas y compartidas por la comunidad de fieles y que permitían diferenciarlos del "hereje". Esta recuperación de lo visible fue la tarea fundamental de Trento. El sacramento aparece como una 'marca': *"combinación objetiva entre una 'práctica' y un signo, un punto de cruzamiento entre el lenguaje de una sociedad y la enunciación de una fe"*.[24] A través del sacramento, el grupo religioso da pruebas de su cohesión.

En el Concilio de Trento la actuación de los jesuitas fue notable. No desde el punto de vista numérico, pues la Compañía de Jesús era relativamente nueva y fueron verdaderamente pocos los que participaron de las reuniones, en comparación con las docenas de dominicos, franciscanos y miembros del clero secular, pero su participación los caracterizó como los representantes por excelencia de la Santa Sede. Paulo III había

---

personal de fe, a realizarse durante un mes. La publicación de la obra se hizo por primera vez en Roma en 1548, con aprobación del Papa. Ignacio de Loyola. *Ejercicios espirituales. Texto autógrafo.* http://www.vidasejemplares.org/sanignaciodeloyolaespanolejeesp.htm

[22] Sabrina Pavone. *Los jesuitas, desde los orígenes hasta la supresión*. (Buenos Aires: Libros de la Araucanía, 2007), 30-31.

[23] Loyola. *Ejercicios espirituales.*

[24] Michel de Certeau. *La escritura de la historia*, 183.

nombrado a Diego Laínez [25] y a Pedro Fabro [26] como profesores de teología de la Universidad de Roma apenas llegaron a esa ciudad. Siguieron luego los nombramientos del mismo Laínez y de Alfonso Salmerón[27] como teólogos del Concilio de Trento. Ambos fueron ratificados por Julio III. Es decir que fueron exclusivamente teólogos jesuitas los emisarios y hombres de confianza de la Santa Sede. Claudio Jayo, jesuita saboyano, así como Pedro Canisio, alemán de Nimega,[28] participaron como representantes del Obispo de Augusta.

Laínez tuvo destacada participación en el debate acerca del matrimonio en las sesiones de julio y agosto de 1563 en Trento.[29] Toda la redacción de los decretos y cánones del Concilio tridentino sobre el matrimonio estuvo planteada sobre la base de la contestación al protestantismo, según él mismo expresaba. Sin embargo, presentó posiciones que tenían que ver con la mirada jesuítica derivada, en parte, de la experiencia en Oriente, en donde la iglesia griega aceptaba el divorcio en caso de adulterio y en donde había misioneros de la Compañía de Jesús, de la cual Laínez era Superior General en ese momento. Éste defendió la indisolubilidad matrimonial aún en caso de adulterio, pero afirmando al mismo tiempo que dicho pecado no justificaba la excomunión.[30] Tampoco estuvo de acuerdo con la prohibición de los matrimonios clandestinos, es decir, aquéllos realizados sin el consentimiento de los padres, aunque su opinión en estos dos asuntos no prevaleció, ya que el Concilio de Trento invalidó tales uniones.

La Compañía de Jesús fue una de las instituciones más influyentes, peculiares y complejas de la modernidad temprana y dado que las fuentes y perspectivas de los jesuitas son fundamentales para esta investigación, es necesario destacar algunas de sus características. El fundador, Ignacio de Loyola, se formó en Salamanca y París, los centros teológicos más importantes de Europa, en un momento en que la influencia erasmiana así como la propiamente luterana tenían una importancia difícil de exagerar. Como señalé anteriormente, Ignacio fue, en sus inicios, antes de la creación de la Compañía de Jesús, sospechado de pertenecer a la secta de los alumbrados y debió comparecer más de una vez

[25] Diego Laínez (o Laynez) Fue segundo Prepósito General de la Compañía sucediendo a Ignacio de Loyola entre 1556 y 1565.
[26] Conoció a Ignacio en París y fue su primer discípulo.
[27] Toledo, 1516 - Nápoles, 1585. De importantísimo papel en lo referente a la doctrina de la justificación en Trento.
[28] Ambos protagonistas de la lucha antiluterana en Alemania.
[29] Parece que Laínez, quien ya había hecho un estudio sobre la naturaleza sacramental del matrimonio en 1547, preparó una exposición que nunca pudo llevarse a cabo en forma completa, al parecer, por falta de tiempo. Bressan ha estudiado la participación de este jesuita a través de documentación inédita existente en el Archivo Vaticano. Ver Bressan, "Votum tridentino", 308-318.
[30] *Ibid*, 511-513.

ante la Inquisición, la cual desconfiaba de sus métodos de oración establecidos en los Ejercicios Espirituales, en tanto reforzaban la subjetividad y la inspiración interior.[31] Paolo Prodi ha notado que Ignacio de Loyola representa un tipo de "cristianismo radical", que se refugia en la perfección interior, radicalidad que la Iglesia Católica absorbió en los tiempos modernos incorporándolo a sus conventos y órdenes religiosas.[32]

Los jesuitas desarrollaron el principio de la eficacia, es decir: ser útil y serlo en forma urgente. Este fue uno de los grandes paradigmas de la santidad del siglo XVI. Para ello se basaron en una moderna forma de organización: la *Formula Instituti*,[33] que rompió con el sistema descentralizado y democrático de las órdenes religiosas medievales, al dotar de poderes excepcionales a la autoridad máxima: el Prepósito General de la Compañía. Loyola, cuya vocación había surgido en una España de enorme vitalidad religiosa y en una época en que Lutero era aún desconocido, sabía que la Reforma protestante provino del seno de la Iglesia y se propuso evitar deserciones dotando a los jesuitas de quince años de estudio, un método (los Ejercicios) y la obligatoriedad de obediencia al superior general.[34]

Gran parte de su eficacia provenía de su formación y metodología. Expertos en la predicación pública y en las *lectio* o conferencias, los jesuitas se entrenaron desde sus orígenes en los métodos de convencer y evangelizar. No sólo destacaron en la polémica contra Lutero, sino en las misiones pastorales en poblados europeos. Siempre tuvieron como regla cardinal de su ministerio el acomodarse *"a los tiempos, personas, lugares y otras circunstancias"*.[35]

La adaptabilidad jesuítica tiene otras reconocidas fuentes: la Compañía, cuya fórmula fue aprobada por el Papa Paulo III en 1540 con el objetivo de constituir un instituto libre de observancias de tipo monástico para dedicarse enteramente al apostolado, se acoplaba perfectamente a los objetivos de la expansión europea de los inicios de la modernidad.

Michel de Certeau, jesuita él también, ha expresado agudamente el sentido histórico de la acción de los jesuitas quienes, nacidos en un Occidente cristiano en crisis, ponen a

[31] O´Malley, *Los primeros jesuitas,* 358.
[32] Prodi, *Una Historia de la justicia*, 209.
[33] Regla fundamental de la Compañía, expresada primero por el Papa Paulo III (1540), contenida en la Bula *"Regimini militantis Ecclesiae"*, significó la aprobación oficial primera de la Compañía de Jesús. La segunda versión, de Julio III (Bula *Exposcit debitum* de 1550), puede consultarse en http://www.sjmex.org/DocumentosPDF/FormulaInstituto.pdf
[34] Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, 65-66.
[35] O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 183. La frase, sin embargo, pertenece al Cardenal Tomasso de Vío. Aún hoy se utiliza la expresión en contextos tales como la convocatoria a los campamentos destinados a los jóvenes laicos organizados por la Compañía de Jesús. Véase www.sjmex.org.

prueba la tradición en función del conocimiento de nuevas humanidades en las cuáles "el buen salvaje" tanto como el "sabio chino" se hacen presentes.[36] Al mismo tiempo, saben que la orden, creada para la dispersión y en medio de una en crisis religiosa, sólo podría cumplir su tarea con un sistema de organización centralizado.

La *Fórmula instituti* prescribía que el especial *cuarto voto* de obediencia al Papa tenía el prioritario objetivo de promover la expansión universal del catolicismo, ya que dicho voto hacía referencia a esta tarea:

> "[...] en cuanto se refiere al provecho de las almas y a la propagación de la fe; y a ir a cualquiera región a que nos quieran enviar, aunque piensen que nos tienen que enviar a los turcos, o a cualesquiera otros infieles, incluso en las regiones que llaman Indias; o a cualesquiera herejes, cismáticos, o a los fieles cristianos que sea."[37]

A ellos les tocó implementar un proyecto misional sin precedentes en tierras recientemente descubiertas, particularmente en América, pero también en China y Japón. Esta tarea se inició coincidentemente con el reforzamiento de la reforma católica en Europa, lo cual dotó a la tarea de los jesuitas de consecuencias muy contradictorias y por eso mismo interesantes para el análisis. Paradójicamente, *"en el momento en que los europeos inician una de las más grandes operaciones de control del mundo, ellos mismos se ven perseguidos por todo lo que no pueden controlar"*:[38] Desde el Lejano Oriente hasta América, los jesuitas deberán adaptar el mensaje cristiano a las características de las culturas receptoras, intentando establecer una diferenciación, cuya factibilidad es cuestionable, entre lo *sagrado* y lo *profano* de cada cultura nativa. Aceptando que la extensión del cristianismo -y de su correlato: la civilización europea- se consideraban necesarias para la adquisición del pensamiento racional y de la verdadera humanidad y que esta premisa se constituyó en el paradigma del proceso colonizador y evangelizador, el fenómeno de contacto cultural impondrá su propia dinámica, como se verá a lo largo de esta investigación.

3. Registrando la experiencia: La escritura jesuítica y la circulación de información

Alida Metcalf, a propósito de su estudio sobre la colonización del Brasil, considera a los jesuitas como "intermediarios" o "mediadores" naturales entre culturas: los más

[36] Certeau, *La debilidad de creer*, 51-52.
[37] *Formula Instituti.*
[38] Greenblatt, *New World Encounters*, XVI.

grandes mediadores del siglo XVI. Esta habilidad, que se les impuso por necesidad, la hicieron pronto autoconsciente y la desarrollaron en su labor misional, siendo responsables en buena medida de las formas en que nativos y europeos se vieron y se concibieron mutuamente.[39]

Es así que como consecuencia del origen y modalidad de la labor de los jesuitas en el mundo, destaco como un elemento clave en mi investigación el de las características de la escritura jesuítica, especialmente la circulación constante y programada de información, hacia adentro y hacia fuera de la compañía, proveniente de los territorios misionales más distantes, práctica necesaria teniendo en cuenta la dispersión planetaria de la orden. Considerada como un conjunto, la escritura jesuítica representa un corpus que en sí mismo es un ejercicio permanente de escrituras y reescrituras cruzadas, censuradas (desde adentro, fundamentalmente por el Prepósito General) y corregidas, en donde las prácticas eran reactualizadas permanentemente por escrito. Esta modalidad de comunicación regular a través de cartas es característica de la Compañía. Inga Clendinnen hace notar que entre los franciscanos no existe nada parecido, ya que los descalzos hablan con su confesor y con Dios directamente.[40] Significativamente, los misioneros protestantes solían escribir cartas a sus superiores o registrar sus experiencias en diarios personales Parecería entonces que la escritura era una forma de someter la experiencia al propio control y al de otros. ¿Tal vez una manera de evitar el error y la herejía?

Los modos escritos de la comunicación estaban claramente pautados desde los tiempos de Ignacio, él mismo autor de una correspondencia epistolar estimada a lo largo de su vida en alrededor de siete mil cartas. Sobre todo a través de su secretario Juan de Polanco, el fundador había prescrito qué se debía escribir, de qué modo y con qué diligencias y cuidados. Desde mediados del siglo XVI, las cartas provenientes de las áreas misionales de Oriente y Brasil así como desde fines del siglo las de toda América, circulaban desde la curia romana hasta las aulas universitarias europeas. Muchas de estas cartas eran traducidas y publicadas. Las llamadas "cartas anuas" eran una comunicación de tipo oficial, como otros informes regularmente previstos, con una estructura fija y orientada a circular abundantemente con el objeto de promocionar la obra misional, promover nuevas vocaciones y captar la benevolencia de la jerarquía eclesiástica, de la corona y de posibles

[39] Refiriéndose a los jesuitas señala: *"Much of our knowledge of the crucial first century of Brazilian History is filterd trough their words"*. Metcalf. *The go-betweens and the colonization of Brasil,* 10 y 89.
[40] Inga Clendinnen. *Ambivalent conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. (Cambridge University Press, 1987), 49.

benefactores. Se considera que las relaciones por escrito en el seno de la orden estaban mejor organizadas que en ningún estado europeo.[41]

Nadie tan conciente como los jesuitas de los efectos comunicacionales de sus propios escritos. La escritura, que desde ya era vista por ellos como un elemento de propaganda (más exacto sería decir de propagación de la fe) era también una manera de organizar, de ordenar la experiencia religiosa. El fundador definió claramente acerca de qué, cómo y con qué frecuencia escribir y a quiénes se debía mostrar lo escrito, al mismo tiempo que señalaba:

> "lo que se escribe es aun mucho mas de mirar que lo que se habla; porque la escritura queda, y da siempre testimonio [...] Así por amor y reverencia de Dios N.S. pido que en nuestro escribir nos hayamos como a su divina bondad podamos mas servir, y a los prójimos mas aprovechar". [42]

Tal vez por eso frecuentemente se ha intentado discriminar entre las fuentes más creíbles y confiables (la correspondencia interna) y las menos fiables (historias oficiales, cartas "edificantes", etc.)[43], sin embargo, si se ha de juzgar a los textos por su eficacia, como se la ha definido anteriormente, más que por su "veracidad" y si el objetivo es comprender qué significaba la operación de escribir para los jesuitas del siglo XVII, la distinción anterior no parece la más apropiada.

Los informes debían constar de dos partes: una secreta, con las cosas que aunque no fuesen "edificantes" hubiese necesidad de conocer y otra con letras "mostrables", con la descripción de la geografía y costumbres de los pueblos y la descripción del avance de la evangelización.[44] Las *Constituciones* en su Octava parte ("*De lo que ayuda para unir los repartidos con su cabeza y entre sí"*) establecieron que los miembros de una Provincia debían comunicarse semanalmente con el Padre Provincial. Con la misma frecuencia debía hacerlo el Provincial con el Prepósito General. En las Provincias distantes o mal comunicadas la comunicación debía ser mensual. Los que estaban por debajo del Provincial debían escribirle sobre las cosas consideradas de edificación cada cuatro meses, una carta en lengua vulgar y otra en latín, ambas por duplicado. Las cartas debía remitirlas el Provincial al General con otra suya, en la cual decía lo que hay *"de notable o de*

[41] O´Malley, *Los primeros jesuitas*, 444. Böhmer, citado en: Jesús María Granero. *La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola*. (Burgos: Asociación para el Fomento de los Estudios Misionológicos en España, 1931), 84.
[42] Ignacio de Loyola a Pedro Fabro, 10 - XII- 1542, en: *Obras Completas*, 687 y 688.
[43] Para una clasificación de los textos misionales véase: Pedro Marzal, *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial. 1549-1767,* v. I. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992), 22 - 28.
[44] Ignacio de Loyola a los PP Gaspar Barceo y Manuel de Nóbrega, *13 de agosto de 1533, en: Granero*,La acción misionera y los métodos misionales, *88.*

edificación" que hubiesen omitido las cartas originarias. El Provincial podía hacer cuantas copias creyese necesarias para hacerlas circular entre otros de su Provincia. A su vez, el General haría cuantas copias creyera necesarias para repartir entre los otros provinciales.[45]

La correspondencia era también un mecanismo de control de los individuos. La información sobre el desempeño de éstos debía remitirse regularmente al General. La carta debía enviarse cerrada, de modo tal *"que uno no sepa lo que el otro escribe*".[46] Las cartas *soli* eran las dirigidas al General y que sólo éste leía. Los asuntos relativos a cuestiones de orden moral, tales como los pecados de orden sexual y los escritos y enseñanzas en torno a estos temas, casi invariablemente entraban dentro de la categoría de correspondencia reservada o secreta.[47] La supervisión se completaba con la visita regular de un Procurador designado por los profesos (sacerdotes que habían realizado el cuarto voto).

4. Las costumbres sexuales y la clasificación cultural en los escritos de los jesuitas

De Certeau se refiere a la Compañía de Jesús como "la más moderna de las empresas del sentido".[48] Desde la *Historia Natural y Moral de Indias*, de José de Acosta, a fines del XVI, hasta los escritos de los jesuitas exiliados de fines del XVIII, América fue interpretada y descrita ante el observador europeo por jesuitas, quienes también definieron *sentidos* en otras áreas: fueron inquisidores, extirpadores de idolatrías, confesores, educadores. Las fuentes jesuitas constituyen una mirada, una perspectiva, pero crucialmente importante en la medida en que "los *discursos* del colonialismo realmente hacen mucho del trabajo del colonialismo".[49]

Walter Mignolo ha mencionado la importancia de los escritos jesuitas en la construcción de la "razón occidental". José de Acosta, en el siglo XVI y Joseph Francois Lafitau,[50] en el siglo XVIII, representan el punto de partida y de arribo de la creciente

[45] Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura *(Bilbao: S. Arzubialde y otros (Eds.), Universidad Pontificia Comillas, 1993), p.p. 293-294.*
[46]José Manuel Aicardo. *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*, t. 2 (Madrid: Imprenta Blass y Cía., 1920), 426.
[47] A modo de ejemplo cito las cartas del Prepósito General Claudio Aquaviva al Padre Tomás Sánchez censurando por sus opiniones sobre la delectación venérea, ARSI, Baetica 3 (Epistolae Generalium) f. 869, 903, 953, años 1606-1609; Cartas originales de generales, 1602-1630, ARSI Perú 1 a (Epistolae Generalium), f. 22. Sobre las características de la correspondencia jesuítica de carácter reservado, véase Morales. *A mis manos han llegado*, 19*-27*.
[48] Certeau. *La fabula mística*, 285.
[49] Greenblatt, *New World Encounters*, XVI.
[50] Jesuita francés. Participó en la evangelización del Canadá. Escribió *Moeurs des sauvages américains* (2 vols., Paris, 1723; 4 vols., Rouen, 1724), un estudio comparativo entre las costumbres de hurones e iroqueses

tendencia occidental durante la edad moderna hacia la organización de jerarquías culturales (primero en el espacio y finalmente en el tiempo), las cuáles sirven para clasificar al "otro" y, finalmente, para establecer fronteras entre lo humano y lo que no lo es.

Los jesuitas fueron piezas fundamentales de la "puesta en discurso" del sexo, no sólo a través de sus grandes tratadistas, como Tomás Sánchez[51] sino de las observaciones de sus misioneros en todas partes. En este sentido, ejercieron una función hermenéutica: transportaron al Nuevo Mundo la interpretación cristiana de las cosas, pero al mismo tiempo incorporaron toda la experiencia multicultural de territorios misionales distantes, extraños y ajenos. Al fin y al cabo, toda la experiencia cristiana se definió desde sus orígenes en contraposición con una alteridad (judía, grecolatina, etc.).[52] En el Perú, los jesuitas, que fueron la última de las órdenes religiosas en entrar, fueron los primeros en escribir los relatos de los hechos.[53]

Aunque no puedo generalizar acerca de la valoración que los misioneros hacían de las distintas sociedades indígenas, advierto que la apreciación que los jesuitas hacían de las diversas costumbres sexuales de los indígenas, así como de sus formas de parentesco y matrimonio, constituyeron un indicador del nivel cultural de las poblaciones aborígenes.

A medida que avanza el periodo colonial, las áreas centrales del imperio español en América estaban relativamente sometidas y evangelizadas; por ello, cada vez cobraba mayor importancia el control de las áreas marginales a cuyas poblaciones se pretendía incorporar a los patrones de una vida cristiana. Los informes de los misioneros en estas entradas, muchas veces infructuosas, son generalmente ricos en información etnográfica, la cual solía tener carácter comparativo.

La adopción del matrimonio cristiano por parte de las poblaciones originarias era considerada como una marca fundamental de adquisición de un status civilizado o, al menos, de un grado de raciocinio más elevado. Durante el siglo XVII, el Padre Provincial de México se refería a la evangelización de los *guasabas* de Sinaloa relatando lo bien que habían aceptado la monogamia. Similar optimismo manifestaba el Provincial del Perú con

---

con las de los griegos, entre quienes halla importantes semejanzas. Su escrito es considerado un clásico de la etnografía.

[51] Tomás Sánchez, *De sancto matrimonii sacramento disputationum*. [Antuerpiae, 1620]. Constituyó el más importante referente doctrinario sobre el matrimonio católico en la modernidad temprana. Haremos referencia a su importante obra en el Capítulo III.

[52] Acerca de la "hermenéutica del otro", véase Certeau, *La escritura de la historia*, 242.

[53] Saranyana, *Teología en América Latina,* 567.

respecto a los indios de la región de Moxos.[54] En cuanto a los indígenas de Sonora (en el norte de México), refería el Padre Ignacio Pfefferkorn:

> "La gran mayoría se contenta con una solo esposa, lo cual hace más fácil su conversión: en otros lugares donde no ocurre así, la poligamia era el obstáculo más grande a la conversión". [55]

Más adelante observaba que, entre los *apaches*

> "La ley contra el adulterio es inviolable y por esto se puede concluir que entre los apaches el uso de la razón está menos oscurecido que en el caso de los otros bárbaros".[56]

La adopción de la monogamia permitía además a los misioneros prefigurar el grado de dificultad de la tarea por venir y por lo tanto actuar en consecuencia. Un ejemplo de lo anterior lo constituyen los reiterados relatos del fracaso permanente en la entrada a los siempre hostiles *chiriguanos*,[57] quienes nunca se habían sometido al dominio incaico y tampoco al español. En 1637, el Padre Provincial del Perú escribía a Roma proponiendo desistir de una incursión que sólo parecía poner en riesgo permanente la vida de los misioneros. Al exponer los motivos por los cuales fracasaba la entrada a los chiriguanos, enumeraba la inexistencia de jerarquía política entre estos indios, la falta de creencias en un ser superior, la antropofagia y, en cuarto lugar, las costumbres sexuales:

> "...la lujuria y disolución esta en ellos tan entablada que no hacen caso de faltas en esta parte que aun en otras gentes barbaras se reparan y recatan. Tienen todas las mugeres que puedan sustentar y hallar, a las cuales repudian deellas a ellos con facilidad notable de suerte que supuesta esta costumbre o uso común entre elllos se dexa entender que no tienen verdadero contrato de matrimonio". [58]

5. La expansión misionera de la Compañía de Jesús y la concesión de privilegios para dispensar

[54] Anua de la Provincia de México, 1646-1647, ARSI, *Mexicanae Annuae* 15, f. 261 v. "Relacion de la Mission apostolica de los moxos en esta Provª del Peru de la Compª de Jesus" . Del Provincial Diego de Eguiluz al prepósito General Tirso Gonzalez. 1696, ARSI, *Peru* 21, f. 36.
[55] Este jesuita alemán escribe tras la expulsión un texto que es fruto de once años de experiencia misional en el norte de México. Ignacio Pfefferkorn. *Descripción de la Provincia de Sonora.* Libro II [1795]. (Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora, 1983), 45.
[56] Pfefferkorn, *Descripción de la Provincia de Sonora*, 116.
[57] Etnia de origen tupí-guaraní, que migró y se instaló durante el siglo XVI en el actual chaco argentino-boliviano.
[58] Anua de 1637, ARSI, Perú 15, f. 118 v.

Desde mediados del siglo XVI, la Compañía de Jesús experimentó un notable crecimiento y expansión. A la muerte de su fundador, en 1556, rondaba unos mil individuos, distribuidos en doce provincias en Europa, América y Oriente. Al mismo tiempo, se incrementaba el ascendiente de los jesuitas en las cortes europeas. Fue este el contexto en el que obtuvieron la concesión de facultades especiales para dispensar en casos de impedimentos dirimentes para el matrimonio de los indígenas, e incluso a disposiciones que obligaban a las autoridades eclesiásticas seculares a consultar a los jesuitas en estos casos.

Esta política cumplió diferentes objetivos. La posibilidad de conceder dispensas matrimoniales permitía a las órdenes religiosas establecer un control sobre el establecimiento de alianzas en el mundo indígena, contrarrestando el poder tradicional de los señores locales. En este sentido, podemos suponer que la Iglesia en América cumplía a través de esta política similares objetivos a los buscados en Europa desde la Baja Edad Media. En sociedades jerarquizadas, con un poder considerable de sus estamentos nobles, como la novohispana o la europea, la intención de controlar a la nobleza fue seguramente primordial.

Al mismo tiempo, los privilegios de los regulares posibilitaron para los regulares una libertad de maniobra frente a los obispos y párrocos.[59] Los conflictos jurisdiccionales y políticos que los jesuitas mantuvieron con los obispos por los privilegios obtenidos son muy abundantes y ocurrieron en los más diversos lugares en los cuales éstos estuvieron presentes hasta la supresión de la Compañía en 1773. Sus miembros quedaron desde el inicio exentos de la jurisdicción de los obispos.[60] No obstante, debe tenerse en cuenta que los jesuitas fueron los últimos en entrar en el escenario de la evangelización. Mucho antes que ellos, otras órdenes misioneras recibieron facultades semejantes, algunas de ellas enraizadas en la Iglesia misionera desde los orígenes del cristianismo. El jesuita José de Acosta señala como antecedente de esta costumbre pontificia la del Papa San Gregorio en relación con la conversión de los anglos en el siglo VI.[61]

De hecho, el Breve *Exponi Nobis* (9-5-1522) u *Omnímoda* de Adriano VI fue promovido por el emperador Carlos V, interesado en favorecer a los franciscanos en relación con la evangelización de las Indias. La medida establecía la *excardinación*,

[59] Gruzinski,*"La vengeance de Doña Ana",* 66.
[60] *Regimini militantes Ecclesiae,* 27/09/1540.
[61] Seco Caro. "Derecho canónico particular referente al matrimonio en Indias", 3.

procedimiento de facto o de jure por el cual cesaba la adscripción de un clérigo, regular o secular, a una diócesis determinada. Dicha disposición estaba prescrita en el Concilio de Nicea (325). Junto a esta desvinculación genérica, precisaban los religiosos la debida licencia de sus superiores. La *Omnímoda* es el origen de las facultades *sólitas* o *vicenales* y otorgaba poderes cuasi-episcopales a los misioneros, que comenzaban a 23 leguas del punto de residencia de los obispos.

El documento concedía a las órdenes mendicantes, particularmente a los franciscanos, en todas partes donde no hubiere obispos o, si los hubiere, se hallen distantes dos jornadas, la *"omnímoda potestad y autoridad en ambos fueros, [...] para la conversión, conservación en la Fe y provecho de los Indios"*.[62] Estas facultades se extendían también sobre la población cristiana de origen europeo. La concesión de privilegios y dispensas a través de Bulas pontificias, casi siempre en favor de órdenes religiosas, fue propia de la Iglesia Católica en expansión a partir del siglo XV.[63]

A pesar de la revocación de Trento, la *Omnímoda*, anterior a la existencia de la Compañía, puede considerarse como un antecedente de los privilegios obtenidos por los jesuitas. De hecho, en la Recopilación de Indias se incluyó esta bula con el siguiente comentario: *"Porque se ha dudado si los Religiosos de la Compañía de Jesús podrían salir a las doctrinas de los Indios, según su regla, y pareció que por la Bula de Adriano VI lo podían hacer como los otros Religiosos, ordenamos que así se haga"*.[64]

En todo caso, los jesuitas estaban exentos de la jurisdicción de los obispos desde su mismo origen porque la bula *Regimini* les permitía funcionar independientemente de la jerarquía episcopal, incluso en sus ministerios.

Las autoridades jesuitas solían llamar a disciplina a sus subordinados instándolos a evitar las disputas a las que los jesuitas solían ser afectos, en ocasiones en que se negaban a exhibir los privilegios otorgados por la Sede Pontificia. Las palabras del Prepósito General Muzio Vitelleschi en comunicación privada al Provincial del Paraguay son de una sinceridad y elocuencia notables:

> ”es grande indiçio contra nosotros, el que con todos los obispos tengamos pleitos; y en Europa no suena bien esto, y piensan que nosotros damos ocasión, y que nos queremos alçar con todo, y haçer señores del mundo”.[65]

[62] Hernáez, *Colección de Bulas y Breves*, 386.
[63] Seco Caro, “*Derecho canónico particular”*, 3.
[64] Recopilación de Indias, Lib. 1, Tit. 45, Ley 27, en Hernáez, *Colección de Bulas y Breves*, 386.
[65] Muzio Vitelleschi al Padre Provincial Francisco Vázquez Trujillo, 1634, citado en: Morales, *A mis* manos, 501.

6. La experiencia de los jesuitas en Brasil y sus efectos

Los privilegios para dispensar en grados prohibidos estuvieron en sus inicios generados en los problemas y consultas relativas al matrimonio indígena derivadas de la presencia jesuítica en el Brasil, primer territorio de evangelización en América y en donde se constituyó la primera provincia jesuítica del continente a mediados del siglo XVI, la cual presentó características peculiares. En territorios como el novohispano los jesuitas fueron los últimos actores en arribar al escenario de la colonización, pues las demás órdenes ya lo habían hecho desde la década de 1520, de modo tal que cuando los jesuitas llegan allí, los indígenas de las áreas centrales estaban, en lo esencial, cristianizados. No fue así en Brasil, en dónde los jesuitas fueron los primeros en llegar, a mediados del siglo XVI, de modo tal que la visión que tuvieron de los indígenas impregnaron no sólo las informaciones que circularon en Europa y otros lugares de América sobre el Brasil y su gente,[66] sino que en particular contribuyeron a impulsar soluciones a los complejos problemas que provenían de las uniones matrimoniales de los indios.

Paulo III, quien había autorizado la creación de la orden, fue también el primero en otorgar privilegios especiales a los jesuitas para solucionar dichos problemas. El primer grupo de seis sacerdotes llegó a Brasil junto con la armada del primer gobernador, Tomé de Sousa. Esto no es casual, dado que Juan III de Portugal, quien tenía por confesor personal y tutor de su hijo al jesuita Simón Rodríguez, había negociado intensamente en favor de la oficialización del Instituto ante Roma. Este monarca fue el verdadero mentor de las misiones más notables que emprendieron los jesuitas en sus primeros años: India, Brasil, Etiopía y Japón.[67]

Mencioné anteriormente que la concesión de privilegios para dispensar servía a efectos de controlar a los estamentos nobles y otorgaba al mismo tiempo a los jesuitas autonomía frente al clero secular. Sin embargo, en el contexto de sociedades diferentes, el uso de privilegios pudo tener otro significado. Para América, en general, no puede soslayarse el problema teológico desarrollado en el capítulo anterior: la necesidad de establecer un matrimonio legítimo se vinculaba directamente con el acceso de los indios al

[66] Para un análisis de los efectos discursivos de la presencia jesuítica en Brasil y su influencia posterior véase: Jean Claude Laborie. "A dispersão do saber missionário sobre as Américas de 1549 a 1610: o exemplo jesuíta", *Revista de História*, 152: 1 (San Pablo: 2005): 9-27.
[67] O´Malley, *Los primeros jesuitas*, 366.

bautismo, es decir a la participación en la *congregatio fidelium* y, por lo tanto, a la posibilidad de salvación. Los reiterados pedidos de los misioneros en orden a solucionar la cuestión de los impedimentos matrimoniales dan cuenta de esta preocupación: "*porque no podemos admitir a ninguno al bautismo si conserva concubina"*.[68]

Por otra parte, estaba la mucho más terrenal y cotidiana imposibilidad fáctica de controlar la situación de innumerables amancebamientos y uniones al margen de las leyes eclesiásticas y que involucraban a gran parte de la población y no solamente a la indígena. Esto era muy evidente en el Brasil, donde los sacerdotes reconocían la inexistencia de matrimonio legítimo entre los indígenas. El Padre José de Anchieta,[69] principalísima figura jesuítica del Brasil, explicaba que no existía en la lengua *tupí* ningún término que designase algo parecido a *uxor* o mujer legítima. Si bien distinguían entre *agoacâ* (barragana o manceba, con quien se tiene una relación furtiva) y *temirecô* en tanto mujer reconocida, este último status no implicaba exclusividad, ni intención de permanecer juntos.[70]

Los misioneros frecuentemente reconocían la imposibilidad de modificar los comportamientos ancestrales, como lo muestra la consulta que desde el Brasil hace el Padre Luis da Grá a Ignacio de Loyola:

> "Deseamos saber si bautizaremos aquellos que más allá de ser suficientemente instruidos y no tener obstáculo de pecado, tiénese también experiencia que llegando el tiempo no sólo pecarán carnalmente, pero tomarán concubinas".[71]

El Padre Manuel de Nóbrega,[72] fundador del núcleo jesuítico inicial, describía así el estado de cosas en 1551:

> "Los gentiles, que parece que ponían la bienaventurança en matar sus contrarios, comer carne humana, y tener muchas mugeres, se van mucho

[68] José de Anchieta a Ignacio de Loyola, 1-9-1554, en: Serafim Leite,*Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil*, v. II, San Pablo, 1954, p.114.
[69] José de Anchieta (1534-1597). Nacido en Canarias y formado en el Colegio jesuítico de Coimbra (Portugal). Llegó a Bahía en 1553. Destacado misionero, integrante del núcleo jesuítico inicial, participó de la fundación de San Pablo y Rio de Janeiro. Fue autor de la primera gramática en lengua tupí y colaboró en la redacción de otras gramáticas en Brasil. Provincial de la Compañía en Brasil entre 1578 y 1586.
[70] José de Anchieta. "Informaçao dos casamentos dos indios do Brazil" *Jornal do Instituto Historico e geographico Brazileiro*, 1, (Río do Janeiro: 1846): 258-259.
[71] Luis de Grá a Ignacio de Loyola, 8-6-1556, en: Leite, *Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil*, 293.
[72] Manuel de Nóbrega (1517-1570). Jesuita Portugués. Estudió en Salamanca y Coimbra. En 1549 llegó a Brasil con la armada del gobernador Tomé de Sousa, de quien fue consejero. Participó en las fundaciones de Salvador, Río de Janeiro y San Pablo

> enmendando, y todo nuestro trabajo consiste en los apartar desto. Porque todo lo demás es fácil, pues no tienen ídolos". [73]

Al presentar una de las típicas tríadas que para los misioneros y los europeos en general era una manifestación de la barbarie (guerra, canibalismo, poligamia) Nóbrega reconocía que la tarea más importante a realizar y a la vez la mayor dificultad a vencer la constituía el cambio de patrones de comportamiento. En la correspondencia del misionero durante los años subsiguientes, la manifestación de dificultades en este plano fue constante.[74]

Varios informes jesuitas relataban que el hombre nunca se casaba con una sobrina nacida de un hermano, a la que tenía por hija, aunque lo hacía con una sobrina nacida de hermana, a quien considera una extraña. Por esto mismo, los hijos de un hermano, aunque concebidos con una esclava o cautiva, siempre serán liberados, mientras que los de las hermanas, si son hijos de cautivos, así permanecían y podían venderse e incluso comerse. En función de este mismo criterio clasificatorio de parentesco era frecuente el casamiento simultáneo con una mujer y su hija, de lecho precedente. Es decir que la consanguinidad la concebían los indios sólo por la línea paterna, pues la mujer era sólo un saco en el cual la semilla masculina se desenvolvía.[75]

Ante este uso común, que generaba un claro impedimento para una unión católica, los jesuitas sintieron la necesidad de aflojar el derecho positivo permaneciendo sólo los de derecho natural y divino: línea recta (padres-hijos), línea lateral (hermano.-hermana). El pedido de Nóbrega a Roma para dispensar el segundo grado de consanguinidad (tío-sobrina hija de hermana),[76] que para los indígenas de la región era el preferencial, muestra que los jesuitas trataban de acomodar las normas a las costumbres locales.

Con respecto al impedimento de pública honestidad o *cópula ilícita* (causada por relaciones sexuales simultáneas o sucesivas con mujeres parientes entre sí), los padres recurrieron a Roma implorando las dispensas necesarias. En este aspecto, desde el punto de vista jesuítico existía una diferencia sustancial entre la situación del Brasil y la de otros

---

[73] Manuel de Nóbrega a Simón Rodríguez, Pernambuco, 11-8-1551, en: Leite, *Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil*, 267.

[74] Aparentemente muchas de las dificultades provenían del desconocimiento del idioma por parte de los jesuitas, lo cual se subsanó cuando se realizaron las primeras gramáticas en la "lengua general". Alida Metcalf. *The go-betweens and the colonization of Brasil.*

[75] Serafim Leite. *Historia da Companhia de Jesús no Brasil*, V. II. (Lisboa: Librarí a Portugalia, 1938), 295; Anchieta. "Informaçao dos casamentos...", 259-260. El P. Luis de Grã (Piratininga, 1557) explica el motivo teórico de esta elección: ...*"porque têm para si que a crianza no recebe carne da mãe, que é como um saco, mas sim do pai"*, citado: en María Beatriz Nizza da Silva, *Sistema do casamento no Brasil colonial*. (San Pablo: Universidad de San Pablo, 1984), 34.

[76] Nizza da Silva, *Sistema* do casamento, 34.

territorios. Mientras que, por ejemplo, para el caso de México y Perú, se aceptaba la existencia de matrimonios legítimos contraídos entre infieles en la gentilidad (porque aunque no era sacramento se lo consideraba válido *jure naturae* y por ende con la firmeza de los contratos naturales), en Brasil no habría matrimonio legítimo sino solo concubinato. Nóbrega así lo explicaba en 1549:

> "[...] porque su costumbre hasta agora fue [...] tomar una y dexar otra ad beneplacitum, y por esto me parece que no tiene en estos gentiles lugar el capítulo 'Gaudemus' De Divortiis con lo que allí se nota [...] que ayan de tomar por mujer la primera que avían tenido, porque nunca las tomavan para las tener siempre, lo cual no tienen otros infieles de Africa e otras partes, que las toman para siempre y a lo menos es contrato, lo qual en éstos no ay, porque es más tenerlas por mancebas que por mujeres" [77].

Pocos meses después de escrita esta carta, Paulo III expidió la Bula *Licet debitum*[78], la primera en otorgar facultades extraordinarias a los jesuitas. El Papa explicaba así los privilegios concedidos:

> "Ordena también el Pontífice que todos los misioneros de la Compañía de Jesús puedan libremente morar en tierras de infieles y comunicar entre ellos, pero con licencia del Prepósito General [...] Y que puedan dispensar con ellos, tan solamente y en lugares remotísimos, que se convirtieren de la infidelidad, para que habiendo contraído antes matrimonio en grados ilícitos, pero no prohibidos por derecho divino, puedan permanecer en él". [79]

Por último se concedía a Ignacio de Loyola, y prepósitos sucesivos, que tales privilegios los pudieran ejercer libremente los designados por él especialmente en las Indias y otros parajes remotos.

Esta bula, sin embargo, no solucionaba los problemas planteados por los sacerdotes, dado que concedía dispensas sólo para quienes estuviesen casados antes de su conversión al cristianismo, lo cual no era válido en Brasil, donde el matrimonio legítimo, en tanto contrato indisoluble, era una noción inexistente. En tanto se alcanzaba la dispensa solicitada de todo el derecho positivo, sobre todo para los indios convertidos y para los mestizos, hijos de cristianos, provisoriamente, los sacerdotes intentaron solucionar la situación. En las

[77] Carta de Manuel de Nóbrega al Doctor Azpilcueta Navarro, Salvador de Bahía, 10-8-1549, en: Leite, *Cartas dos primeiros jesuitas.*, v. I, p. 141. El subrayado es mío. Véase también Nóbrega a Ignacio de Loyola, San Vicente, mayo de 1556, en : Leite, 1954, v. II, 277.
[78] *Licet debitum*, 28-12-1549.
[79] Hernáez, *Colección de Bulas y Breves*, 119-120.

aldeas,[80] a los que eran aún paganos y a quien, por motivos considerados justos (falta de doctrina o de perseverancia) se les difería el bautismo, se casaban *in lege naturae.* Los que se bautizaban, lo hacían *in lege ecclesiae*.

Pío IV prorrogó en 1563 las facultades concedidas por Paulo III a los jesuitas. Concedió a los provinciales de la Compañía y a sus presbíteros delegados para dispensar a los neófitos en cualquier grado no prohibido por derecho divino, *"para contraer matrimonio entre sí o perseverar en el ya contraído".* Esta concesión era perpetua para los jesuitas, en aquellos lugares en donde se podía concurrir con facilidad al Ordinario, sólo en el *fuero de la conciencia* (o interno), que es el vinculado a la potestad de los ministros de la Iglesia para dirigir las conciencias de los fieles, administrar sacramentos, predicar, etc. Al mismo tiempo, concedía por veinte años la facultad a los Ordinarios para dispensar incluso *in foro judiciali* (o externo)*,* que es el que entraña todo lo concerniente a la administración general de la diócesis, en este caso acompañados de un jesuita como asesor y donde no lo hubiere, por sí solos.[81]A los provinciales jesuitas y sus designados, se les otorgaba por 20 años permiso para dispensar en *ambos fueros* en las provincias en que no hubiese obispos o éstos se hallaren distantes, incluyendo la facultad de declarar legítima la prole tenida o por tener. Las facultades en el *fuero externo* debían renovarse cada 20 años. Estas facultades otorgadas por Pío IV fueron las primeras concedidas conjuntamente a la Compañía y a los obispos y constituyeron, como tendremos ocasión de analizar más adelante, una de las fuentes principales de conflictos entre obispos y jesuitas.

En las facultades concedidas por Pío IV y en las revalidaciones vicenales que siguieron parece evidente el poder desplegado por la Compañía a partir del Concilio de Trento (el cual finalizó sus sesiones este mismo año de 1563) particularmente a través del secretario de Pío IV, Carlos Borromeo,[82] quien también influyó decisivamente en la elección del sucesor, Pío V, también favorable a los jesuitas. Este Papa expidió en 1567 el

[80] *Aldea* (o *aldeamento*, en portugués) es el nombre dado a las reducciones o misiones en el ámbito colonial del Brasil, sean estas bajo dirección de misioneros, militares o civiles. A mediados del siglo XVI, los jesuitas administraban una docena de aldeas en Brasil. Véase Castro Ossami de Moura, Marlene, "Etnogénesis de un grupo indígena del Brasil central". *Memoria Americana*, 16-1 (Buenos Aires: 2008): 42. En lo que hace a las aldeas específicamente jesuitas, Charlotte de Castelnau-d'Estoile las define como un poblado de evangelización en donde son reunidos indígenas de orígenes diversos y entre los cuales viven los misioneros. Ver Castelnau-d'Estoile, Charlotte de. "*Les ouvriers d'une vigne stérile". Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil. 1580-1620.* Tesis doctoral. Ecole des Hautes Etudes en Sciencies Sociales. Paris, 1999. Copia facilitada por el Dr. Guillermo Wilde. Fue editada en francés y portugués.

[81] Justo Donoso. *Instituciones de Derecho Canónico Americano*, I. (París: Librería de Rosa, Bourt y Cia., 1852), 310-311 y 321.

[82] Cardenal desde 1560 y arzobispo de Milán, canonizado en 1610. Una de las grandes figuras de la Contrarreforma. Los jesuitas tuvieron un gran ascendiente sobre él en los años de Trento. El rumor de que Borromeo había decidido ingresar a la Compañía y donar a ella sus riquezas fue tan insistente que Diego Lainez, entonces Prepósito General, tuvo que desmentir el asunto ante el Papa.

Breve *Cum gratiarum animun* dirigido al General, Prepósitos y Presbíteros de la Compañía *en Etiopía, India, Japón* [...] *Brasil y otras islas del Océano,* a quienes se otorgaba, por *5 años*, donde no hubiera obispo o si estuviera a 200 millas, la facultad de dispensar en todos los grados de consanguinidad y afinidad no prohibidos por derecho divino para contraer matrimonio o permanecer en el ya contraído, para absolver a los neófitos en todas las censuras y penas *en ambos fueros* y declarar legítima la prole habida o por haber, con tal que no hubiese obispo o no se pudiese recurrir a él por hallarse distante no menos de 200 millas.

A Pío V corresponde el Breve *Romani Pontificis* (1571), otra concesión especial a favor de la Compañía y a través del cual se reconoce como cónyuge legítimo ya no a quien voluntariamente el indio eligiera sino a quien se bautizara con él, aunque no fuera la primera mujer. Gregorio XIII[83] ratificó las concesiones de Pío IV a los jesuitas y estableció la necesidad de prorrogarlas cada 20 años en el fuero externo, porque en el interno se consideraban perpetuas.

La revalidación vicenal a favor de los jesuitas se mantuvo hasta mediados del siglo XVIII, prácticamente sin alteraciones en la normativa. En 1756, ante los reiterados reclamos de los obispos[84] y en medio de un clima ya irreversiblemente desfavorable a los jesuitas, Benedicto XIV expidió *Cum venerabilis*, con el cual se separaron las facultades que antes eran conjuntas con los obispos. Se quitaba la obligación a los Ordinarios de recurrir a los jesuitas para dispensar en el fuero externo pero, en donde no hubiere obispos o estuvieran a más de 200 millas, se mantenía la obligación del Ordinario de recurrir a éstos.

A pesar de las disposiciones emitidas, innumerables casos continuaban sin resolverse. En 1583, el Padre Cristóbal de Gouveia consultó acerca de sus dudas en un Memorial al Padre General Claudio Aquaviva.[85] La dispensa se alcanzó en 1585, a través de la bula de Gregorio XIII, *Populis ac nationibus*, que concedía la facultad para dispensar a los gentiles convertidos, para que pudieran casarse con otra consorte bautizada, aunque no fuera la primera, "*sin aviso a la primera"*. Esta facultad se concedía *"a todos los obispos y*

[83] Breve *Provisionis nostrae*, 28-11-1576.
[84] Especialmente las controversias entre el arzobispo de Santo Domingo, Ignacio de Padilla y los jesuitas.
[85] Gouveia fue designado por el Prepósito General Claudio Aquaviva como visitador de la compañía en Brasil entre 1582 y 1589, en la época en que el P. José de Anchieta, de quien era gran amigo, era Provincial. Posteriormente fue designado obispo de Japón, cargo que no pudo asumir por motivos de salud. Angel Santos Hernández SJ. *Jesuitas y obispos. II. Los obispos jesuitas misioneros y los obispos jesuitas de la Extinción*. (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2000). En las instrucciones particulares que Aquaviva envió a Gouveia para su visita a la Provincia de Brasil, menciona *"la consolación de los nuestros que trabajan en esta viña estéril, laboriosa y peligrosa"*. Véase Castelnau-D'Estoile, "*Les ouvriers d'une vigne stérile"*, 37.

párrocos, así como a los misioneros de la Compañía de Jesús". El objetivo de la dispensa era regularizar la situación de quienes habían contraído matrimonio en su gentilidad y luego habían sido esclavizados y apartados de sus mujeres y familias originales: hace referencia *"a los que son conducidos de Angola, Etiopía, Brasil y otras partes de las Indias a tierras las más remotas* […] *a fin de que los neófitos, que no están acostumbrados a la continencia, no se aparten por eso de la fe, ni arrastren a otros con su mal ejemplo".*[86]

Populis ac nationibus, como antes *Altitudo* y *Romani Pontificis*, y mucho más tarde *In suprema* (1745)*,* reiteraban el privilegio paulino[87] y por ende la antigua tradición eclesiástica de acomodarse para sobrevivir y expandirse permitiendo la disolución de un vínculo matrimonial previo al bautismo. Este aflojamiento normativo y otros del mismo tenor sería de gran utilidad para los misioneros en contextos misionales distintos del iberoamericano y, al mismo tiempo, ocasionarían debates, como veremos en lo que sigue.

7. El cristianismo como cultura minoritaria y marginal: La polémica matrimonial en el Japón

El patronato portugués fue también responsable de la presencia jesuita en Japón, en donde los primeros misioneros llegaron a instancias de Juan III de Portugal, el mismo año de 1553, cuando Nóbrega arribaba al Brasil. El caso del Japón presenta un interés comparativo particular, por diversas razones. Si bien existía un problema común a resolver con respecto al Brasil, a saber: la supuesta inexistencia de un matrimonio previo entre los neófitos, existían diferencias significativas entre ambas experiencias misionales y culturales. En el Japón, la invasión militar no respaldó la introducción del cristianismo. Ante la carencia de otro apoyo cierto, y en competencia y hostilidad con los franciscanos, los jesuitas recurrieron a Roma para preservar su monopolio oriental. En 1585, Gregorio XIII, a través del Breve *Ex Pastoralis Officio*, garantizaba la exclusividad de las misiones jesuitas en Japón, que para ese momento tenían una cristiandad de 150.000 personas.[88]

El hecho de que en el Lejano Oriente los intentos evangelizadores carecieron del respaldo de la dominación política efectiva propia del territorio americano, explica una discusión muy marcada en torno a la necesidad de adaptar las normas cristianas a otras culturas. Esto se veía exacerbado por el hecho de que los jesuitas consideraban

[86] Hernáez, *Colección de Bulas y Breves*, 78.
[87] Véase Capítulo I.
[88] La diócesis de Funay (Japón se desmembra de la de Macao en 1588, cuando Felipe II era rey de España y Portugal. Angel Santos Hernández, *Las misiones bajo el patronato portugués. I.* (Madrid: Eapsa, 1977), 16.

evidentemente a los japoneses como una cultura elevada y, de algún modo, similar a la europea, es decir, no "bárbara", sino poblada por hombres *"razonables y curiosos"*,[89] con "universidades" comparables a las conocidas y en donde deberían discutir con monjes budistas y con letrados, en pie de igualdad. De hecho, en el Japón la Compañía de Jesús ordenó como sacerdotes a varios nativos, lo cual nunca ocurrió en América.

Por otra parte, la metodología de inserción fue diferente: en el Japón los jesuitas trataban con los *daymios* o señores locales, en medio de una situación política complicada: la organización feudal del Japón los llevo a alinearse con ciertos señores que podían comerciar con los mercaderes portugueses, causando la hostilidad de aquellos que estaban excluidos de esta posibilidad. Los mismos misioneros reconocían que la posibilidad de comerciar con China a través de los portugueses establecidos en Macao desde mediados del siglo XVI era el gran atractivo que el catolicismo podía ofrecer en el Japón, pues con los portugueses venían jesuitas.[90]

Obligados a depender de la indulgencia de los daymios, los misioneros se dedicaron a la evangelización señorial. Esto significaba que cuando algún señor convertido al cristianismo era derrotado por sus oponentes, la persecución hacia la nueva religión, incluyendo la quema de iglesias, apostasías y la expulsión de los jesuitas de la región era inmediata. No hubo una política de conversiones masivas, sino una inevitable tarea de negociación y persuasión para con las noblezas locales para las cuales, por otra parte, la insistencia cristiana en la monogamia era un elemento irritativo. En 1552, el contacto inicial entre jesuitas y japoneses se dio a través de Francisco Javier, quien fue recibido por el daymio en Yamaguchi. Este terminó por despedir encolerizado al jesuita porque éste le reprochó su vida disoluta y lo criticó por sus innumerables concubinas. La prédica jesuita de la monogamia era motivo de escarnio en la población.

Por otra parte, los misioneros notan que tanto en Japón como en China el matrimonio era exclusivamente un contrato entre familias pactado desde el nacimiento de los contrayentes: nada más lejano a la noción de unión sacramental.[91] En el caso de China, Erik Zürcher nota que aun en las "en las comunidades cristianas el matrimonio se mantuvo como lo que siempre había sido: un contrato privado llevado a cabo entre los jefes de dos

[89] Jean Lacouture. *Jesuitas, I. Los conquistadores*. (Buenos Aires: Paidós, 1991), 188.
[90] Valignano, *Sumario...,* 106*.
[91] Carta de Jorge Alvarez a Francisco Xavier, Malaca, 1546/1547, en: Juan Ruiz de Medina SJ ed., Documentos del Japón. 1547 – 1557. Monumenta Historica societatis Iesu, 137. (Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990).

familias". [92] Evidentemente el cristianismo, como presencia religiosa y cultural marginal en Oriente, tendría que discurrir otros caminos para sobrevivir.

Tres décadas más tarde estas dificultades fueron descritas por el Visitador jesuita, el italiano Alejandro Valignano.[93] Éste había participado con dinero y armas obtenidas de los portugueses para defender a su aliado Harunobu, el joven señor de Arima, en contra de su enemigo Ryuzoji. En la decisión política de bautizar a Harunobu se presentó el obstáculo de que el aspirante tenía una única manceba, la cual conservaba a la espera de que su prometida, que aún era niña, alcanzara la edad de contraer nupcias. Harunobu se resistía tenazmente a dejar una relación consentida además por su familia y que le permitía aguardar hasta su casamiento pues "no se sentía con fuerza para guardar del todo castidad".[94]

Este tipo de situaciones suscitaron una polémica en torno a la validez de los contratos matrimoniales, en razón de su disolubilidad, de la costumbre del matrimonio a prueba y del repudio, este último, legalizado a partir de la introducción en Japón del Código Tahio (701 o 708 d.C?) que prescribía siete causas para el divorcio unilateral del marido, único admisible.[95] Quienes proclamaban la invalidez del matrimonio, argumentaban que los japoneses no se casaban con intención de perseverar. En 1565, Antonio de Quadros, Provincial y profesor de teología en el colegio de Goa, se pronunció por la invalidez a causa de la costumbre del repudio, especialmente cuando dicha condición era expresada y aceptada. Esto atentaba contra la sustancia del matrimonio y contra los segundos preceptos de la naturaleza. Por su parte, el obispo jesuita Melchior Carneiro[96] opinaba que, de acuerdo con *Gaudemus* y *Quanto*, el primer matrimonio entre los infieles, a pesar de la costumbre del repudio era verdadero y legítimo porque se había llevado a cabo según las reglas legales y los usos de la región. Esta era la tesis tradicional, ya antes mencionada, que desde Inocencio III se hizo universal entre teólogos y juristas. Sin embargo, el obispo se inclinaba por la invalidez del matrimonio cuando al contraerlo la condición de repudio estuviese

[92] Erik Zurcher, "Confucian and christian religiosity in late Ming China", *Catholic Historical Review*, 83-4 (The Catholic University of America Press: 1997): 635.
[93] Fue visitador de las misiones de China y Japón desde 1573 hasta su muerte en 1606.
[94] Alessandro Valignano, SJ. *Sumario de las cosas del Japón* [1583]. *Adiciones del Sumario del Japón [*1592]. José Luis Alvarez-Taladriz (Ed.), Monumenta Nipponica Monographs, 9, Tokyo, Sofía University, 1954, 86*-88*.
[95] Falta de descendiente varón, adulterio, desobediencia a los suegros, locuacidad, latrocinio, celos y enfermedad maligna.
[96] Malaca, 1567.

formulada de manera explícita. Todos los misioneros y teólogos reunidos en Macao en 1582 acordaron en lo anterior.[97]

En 1592, Alessandro Valignano y otros jesuitas connotados como Gabriel Vázquez, considerado como uno de los mejores teólogos de la Compañía, previendo la postura romana a favor de *Gaudemus,* que legitimaba los matrimonios previos al bautismo, propusieron que Roma disimulase, *in favorem fidei* con todos los que se hiciesen cristianos, y les permitiese casar sin tener en cuenta las mujeres que hubiesen tenido en su gentilidad, ya que tal fue la costumbre de la primitiva Iglesia entre los infieles. El argumento para defender esta posición fue la "ignorancia invencible" de los japoneses, sobre la que ya hemos hecho referencia.[98] La *disimulación* había sido claramente expresada años antes en el comentario que el visitador hizo en ocasión del trajinado bautizo del joven Harunobu, ya mencionado:

> "Plugiera a Dios que no supiéramos que estaba amancebado para que le pudiéramos bautizar con buena conciencia y no se pusiese todo aquel reino en peligro de quedarse en su gentilidad".[99]

Valignano argumentaba que *Gaudemus* surgió cuando Europa ya era completamente cristiana, pero en el Japón ¿no se podrá aun disimular y silenciar esta doctrina? De este modo se *podría "hacerles nuestra ley fácil y suave sin les imponer yugos graves y preceptos"*.[100] De hecho, se le acusó más tarde de haber practicado esta segunda solución sin esperar el permiso de Roma.

El General Aquaviva sometió la cuestión a los teólogos del Colegio Romano, los cuales, en contra de su política general, apoyaron la tesis de la invalidez de los matrimonios en Japón. Respaldados en estos argumentos algunos misioneros optaron en la práctica por la solución negativa y en consecuencia no se sintieron obligados a imponer la elección de la primera mujer. Esta postura fue criticada por quienes no aprobaron la pastoral de los primeros misioneros jesuitas, especialmente los franciscanos, que acusaron a los jesuitas de bautizar sin indagar el estado de los catecúmenos, sin obligarlos a dejar a sus varias mujeres para escoger a una sola, etc.

---

[97] Jesús López Gay. *El matrimonio de los japoneses. Problema y soluciones según un ms. Inédito de Gil de la Mata, S. J. (1547-1599).* Roma, Librería Dell'Universitá Gregoriana, 1964, p. 18-19.
[98] El concepto fue comentado en el Capítulo I.
[99] Valignano, *Sumario de las cosas del Japón*, 88*
[100] Valignano, citado por López Gay, *El matrimonio de los japoneses*, p. 63.

Pero aun al interior de la Compañía había opiniones encontradas. El Padre Egidio Gil de la Mata, misionero en el Japón desde 1585, escribió un tratado, *De Japponesium Matrimonio* (1589-1594?), en el cual llegó a la conclusión de que el matrimonio de los japoneses era válido y, por lo tanto, se los debía instar a permanecer con su primera mujer. El principal argumento esgrimido era la diferencia que los japoneses establecían entre matrimonio y concubinato. Cuando se casaban, pretendían hacerlo como verdadero marido y mujer. Esta intención actual sería suficiente para salvar la *sustancia* del matrimonio, aunque de hecho los contrayentes ignorasen sus cualidades y propiedades. De la Mata lo fundamentaba por medio de las autoridades (las Decretales de Inocencio III), pero también en el terreno especulativo. Apoyándose en la idea tomista, fundamentó su argumento en el concepto del fin mismo del matrimonio (*finis operis*), y el fin de los que lo contraen (*finis operantis*). Aunque los contrayentes tuvieran otras intenciones ajenas, como las de vivir juntos temporariamente, o probar, etc., resultaban fines extrínsecos a la institución matrimonial y por lo tanto no afectan la sustancia de la misma.

Las opiniones de Gil de la Mata coincidían con las del agustino Alonso de la Veracruz y su *Speculum coniugiorum*, antes mencionado, que es la obra más citada por el jesuita. Veracruz fue un importante promotor de los privilegios de la Compañía de Jesús en los dominios ultramarinos.[101] Cuando Gil de la Mata llegó a la Universidad de Salamanca, la obra de Veracruz, amigo a su vez de Vitoria, tenía mucho éxito, sobre todo porque alumnos y profesores estaban con su atención focalizada hacia los nuevos territorios descubiertos. Veracruz sostenía que el repudio o su intención de eventualmente repudiar más tarde no afectaban la validez del matrimonio.[102] También planteaba que en tiempos de gentilidad todas las esposas habidas eran legítimas, pero que después de Cristo sólo era legítima la primera, aunque el infiel desconociese esta ley. En esto seguía a Tomás de Vío[103] y es seguramente por eso que Valignano apuntaba, contrariando la opinión de Alonso de la Veracruz, que autores excelentes de Vío o el Doctor Navarro[104] eran útiles en Europa, pero no en Japón.

Evidentemente, tras la discusión teológica en torno a la legitimidad o no del matrimonio, subyacían perspectivas pastorales e incluso modalidades personales diferentes.

---

[101] Véase la respuesta a las consultas que le realizó el obispo dominico de Filipinas, Domingo de Salazar, México, 12- 02 -1583, en Ernest Burrus SJ (Ed.). *The writings of Alonso de la Vera Cruz*, vol. IV, *Defense of the Indians: Their Privileges* (Rome-St. Louis Jesuit Historical Institute: St. Louis University, 1976).
[102] Rípodas Ardanaz, *El matrimonio en Indias*, 122; López Gay, *El matrimonio de los japonese*s, 91.
[103] Saranyana, *Teologia en America Latina*, 297.
[104] Apodo de Martín de Azpilcueta.(1492-1586). Sacerdote, canonista, profesor en Salamanca. fue uno de los intelectuales más connotados de su tiempo.

De la Mata tenía un temperamento poco abierto y una formación escasamente afecta a la confrontación. Propuso la obligación de "hacer tornar a la primera mujer". Frente a los que querían "intercambiar" opiniones con los japoneses, sugería introducir los cambios sin generar discusiones, y afirmaba "guárdense todos, así superiores como inferiores de no tomar por regla en Japón, lo que a los japoneses mas contenta, o lo que es mas comodo, si contrarie a la sinceridad y puridad de nuestro instituto".[105]

El enfrentamiento entre las opiniones de la Mata y el procurador Valignano implicaba la cuestión más amplia de la adaptación de las normas cristianas a otra cultura, asunto debatido en la Primera Congregación Provincial de la Compañía en el Japón, en Nagasaki, en 1592. Valignano insistía en la imperiosa necesidad de aplicar en el Lejano Oriente la política de convertir "primero con leche y después con pan de corteza", especialmente (apuntaba el jesuita) en dónde "no hay ningún poder eclesiástico ni secular" que obligue a la aceptación del cristianismo.[106] En este caso, lo que él llamaba "acomodación" no era una elección sino más bien una imposición de las circunstancias. Si en América los europeos lograron convertir a las mayorías indígenas en minorías inferiorizadas política y culturalmente, en Japón los europeos siguieron siendo una ínfima minoría y tenían conciencia de ello.

8. La polarización de la mirada en Alessandro Valignano

Valignano afirmaba que los japoneses eran los más aptos para la conversión por la vía de la razón (en sentido aristotélico) de todo el Oriente y que por ello aceptarían el cristianismo motivados por su *libre voluntad*, su *razón* y su *deseo de salvación*. Proponía una clasificación cultural que consideraba superiores a los japoneses porque conocían la escritura y el pensamiento especulativo,[107]a diferencia de otras poblaciones que él había conocido, como las de India o las africanas, que eran más proclives a la esclavitud natural, según él observaba.

Sin embargo, simultáneamente y en contraposición con esta apreciación de los japoneses como una cultura elevada y similar a la europea surge en los escritos del italiano

[105] López Gay, *El matrimonio de los japoneses*, 108.
[106] Alejandro Valignano, 'Apología de la compañía de Jesús en Japón y China' [1598] citado en: Pedro Lage Reis Correia, "Alessandro Valignano attitude toward jesuit and franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1687)", *Bulletin of Portuguese/ Japanese Studies.* vol 2. (Universidade Nova de Lisboa: Jun. 2001), 99.
[107] Antoni M. Üçerler SJ, "Alessandro Valignano: man, missionary and writer". *Rennaisance Studies,* vol. 17, nº 3, Oxford, 2003: 337-366.

la alteridad absoluta cuando describe las costumbres sexuales, maritales, y familiares. Al enumerar los que él llama "defectos" de los japoneses, comienza por lo sexual: "la primera mala cualidad que tienen es ser dados a vicios y pecados sensuales" y comienza por "el pecado del cual no se puede hablar", en referencia a la homosexualidad".[108] El filicidio y el aborto provocado eran también prácticas, al parecer muy comunes en Japón, que el jesuita reprobaba aunque al mismo tiempo explicaba atribuyéndolas generalmente a la pobreza extrema que imposibilitaba alimentar una prole numerosa.

Lo notable consiste en el hecho de que muchas de estas prácticas existían en Europa, aunque el jesuita quisiese desconocerlo. Presento, a modo de ejemplo, la costumbre de matar a los adúlteros por parte de la propia familia, que era frecuente en Japón. Esta práctica no era ajena a los europeos, como Valignano parece suponer, ya que durante la Edad Media se practicaba el homicidio legal de la esposa adúltera (o uxoricidio). Este *ius occidere* del marido era muy antiguo en Occidente. La cuestión había sido discutida en la Suma Teológica y si bien Tomás de Aquino se manifiesta en contra del derecho legal del marido de matar a la adúltera,[109]en la legislación castellana, por ejemplo, el derecho tendía a consolidar tal prerrogativa del marido hasta el siglo XVI, cuando el asunto es retomado por los comentaristas de la *Suma*. Ante la incompatibilidad entre la ley laica castellana y la normativa canónica que condenaba el uxoricidio como pecado, los canonistas como el jesuita Tomás Sánchez realizarán una operación típica de compatibilización de lo incompatible: el uxoricidio es un pecado que la ley se abstiene de castigar.[110]

Sin embargo, Valignano parece hallar en la noción de radical alteridad de los japoneses un fundamento para su política de acomodación:

> "así, por muy contrarias que sean las costumbres, ceremonias y sentidos de los japones a las nuestras de Europa, no se diga mal de ellas ni muestren los nuestros extrañarlas, queriendo convencer a los japones que son mejores las de Europa, porque esto es seminario de muchas discordias".[111]

La polarización entre considerar al otro como un igual y al mismo tiempo sentirlo un extraño absoluto irrumpe en otras ocasiones: es significativo que Valignano, sin dudas

[108] Valignano, *Sumario de las cosas del Japón*, 27-28.
[109] Aquino, Tomás de, *Summa Theologica*, Suplemento de la Tercera Parte, Cuestión 60. Consulté la versión online en inglés en http://www.newadvent.org/summa/5060.htm
[110] Alejandro Morín, "Matar a la adúltera: el homicidio legítimo en la legislación castellana medieval". Conferencia dada en el marco del Seminario Interno del GERE (Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización). PROHAL. Instituto Ravignani el 25 de junio de 2004.
[111] Valignano, *Sumario de las cosas del Japón*, 201.

un observador agudo y sensible, afirme que las creencias de los japoneses son asimilables (en sus errores, claro está) al luteranismo.

¿Cuáles fueron los componentes de esta mirada y de este discurso? ¿En qué medida sus apreciaciones estaban inextricablemente unidas a lo que para él eran necesidades urgentes? Algunos autores han atribuido la predisposición hacia la metodología de acomodación de Valignano en Japón o de Mateo Ricci en China a su condición de italianos imbuidos de humanismo católico.[112] Sin soslayar las diferentes formaciones intelectuales y contextos culturales que pueden haber contribuido a sostener distintas perspectivas misionológicas, quiero enfatizar que la metodología de conversión "suave" o la acomodación parecía ser la única viable en un contexto político en el cual los europeos no eran el poder dominante.[113]

El peso de esta situación política hizo finalmente inaplicable no sólo la política de acomodación sino la presencia misma del cristianismo en el Lejano Oriente. Entre los siglos XVII y XVIII la nueva religión fue perseguida y finalmente prohibida tanto en Japón como en China. Los jesuitas pudieron proponer la adaptación de las normas eclesiásticas, logrando aplicar esta política abundantemente a través de los privilegios que les fueron concedidos, pero no pudieron hacerlo, como acabo de mostrar, en todas partes.

9. Conclusiones

Hemos abordado en este capítulo las ricas contradicciones que devinieron de la necesidad de reafirmar la ortodoxia matrimonial y, por ende, su condición sacramental frente al protestantismo en Trento en momentos en que, para enfrentar las etapas iniciales de la expansión de las monarquías ibéricas a nivel planetario, la iglesia y los poderes civiles se vieron necesitados de implementar políticas más bien heterodoxas frente al mismo problema de la introducción del matrimonio católico. He analizado estas características a partir de las acciones y discursos elaborados durante la modernidad temprana por una de las

[112] Es lo que sostienen, Jean Paul Wiest, "Bringing Christ to the nations. Shifting models of mission among the jesuits in China", *The Catholic Historical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1997, pp. 654-681), p. 660 y también Andrew C. Ross. *A Vision Betrayed. The jesuits in Japan and China. 1542-1742*. (New York: Orbis Books, 1994), XVII y 216.

[113] Asimismo Üçerler permite entender motivos de neta política interna de la Compañía para el enfrentamiento de "metodologías" misionales en Oriente, pues Valignano, como italiano directamente delegado por Everardo Mercuriano y que lo designó Visitador y luego confirmado por Claudio Aquaviva, era considerado por los jesuitas portugueses y en menor medida, por los españoles) como un italiano que atentaba contra el Patronato Real y que responía directamente a Roma) Ver Üçerler. "Alessandro Valignano: man, missionary and writer", 339 y ss.

instituciones más representativas de la época como fue la Compañía de Jesús, focalizando la atención en dos de sus primeros territorios de misión.

He tratado de matizar el supuesto de la polaridad tajante entre reforma y contrarreforma. Si bien los jesuitas tuvieron su origen, en buena medida, en la lucha contra la "herejía" protestante, en sus orígenes su acción está marcada por todas esas influencias ideológicas y culturales que son antagónicas pero que conviven a la vez. La Compañía y su fundador fueron reiteradamente sospechados de herejes, de alumbrados, de erasmistas. Ignacio, a su vez, desaconsejó la lectura de Erasmo, pero cuando la lectura de este autor fue prohibida dentro de la orden, las autoridades de los colegios manifestaron que era imposible enseñar sin sus libros, ya que constituían el material fundamental de enseñanza en los colegios. La polarización entre herejía y ortodoxia que se hace patente en Trento era mucho más una intención que una realidad, puesto que la circulación de influencias fue lo que más caracterizó a la época.

Por otra parte, resulta evidente el error de considerar a la expansión europea como una mera imposición de normas y patrones de comportamiento. Si bien los jesuitas podrían, con justicia, ser descritos como lo hizo algún funcionario ilustrado como "los verdaderos colonizadores de América",[114] y los "mediadores" por excelencia, entre los nuevos mundos y las metrópolis europeas en expansión, tanto su acción evangelizadora como su discurso se vio asaltado y limitado por la radical alteridad cultural y por todo aquello que no podían controlar.

Con respecto a las acciones de los jesuitas encaminadas a lograr la imposición de normativas cristianas en cuanto a la adopción del matrimonio católico y los comportamientos sexuales, las realidades locales impusieron límites y restricciones tanto a la acción de la Iglesia como de las monarquías ibéricas en expansión (en el caso analizado en este capítulo, a través de los jesuitas).

A pesar de que tanto en Brasil como en el Japón el impulso misional provino de un mismo Estado en expansión, las diferentes realidades locales así como el distinto vínculo político entre Portugal y las dos regiones mencionadas produjeron reflexiones y políticas de conversión diferentes, que implicaban enfatizar la condición de "tabula rasa" de los indios del Brasil al mismo tiempo que destacar lo "civilizado" de la cultura japonesa. Sin embargo, en ambos casos, la adaptación necesaria de las normativas cristianas constituyó la

[114] Greenblatt, *New World Encounters*, XVII.

regla general. Tanto Nóbrega en Brasil como Valignano en Oriente solicitaron al Papa el relajamiento de todo el derecho positivo.

Ya sea por una situación política adversa en el caso del Japón, o por la presencia de culturas indígenas consideradas radicalmente inferiores ("sin Dios, ni rey ni ley") como en Brasil, los jesuitas obtuvieron de Roma privilegios para tratar las cuestiones matrimoniales locales con una considerable discrecionalidad, con un poder jurisdiccional que equiparaba, cuando no sobrepasaba, el de los obispos y, con notables diferencias, el respecto de las normativas tridentinas que establecían que sólo se dispensase excepcionalmente y en el segundo grado sólo a los "grandes príncipes" y por causa pública.[115]Los privilegios, sin embargo, constituían un reconocimiento de que las normas debían adaptarse a realidades difíciles de modificar.

Las soluciones adoptadas fueron, en general, las de facilitar la conversión aflojando las normativas canónicas. Para ello, Roma recurrió a su larga experiencia dentro de la propia Europa cristiana. La Iglesia de la contrarreforma, que exteriorizaba su perplejidad ante las "bárbaras" costumbres sexuales y matrimoniales de los indios, estaba mucho más acostumbrada de lo que parecía a lidiar con cuestiones similares en el Viejo Mundo.

Todo esto suscitó discursos, perspectivas y debates en torno al problema de la adaptación de las normas cristianas a otras culturas, que constituyeron la base del antagonismo entre Gil de la Mata y Valignano en el Japón, pero que se reiterarían en otros contextos misionales.

En el siguiente capítulo analizo de qué manera los conflictos y polémicas en torno a la evangelización en general y al matrimonio en particular se reiteraron en otros contextos misionales, pero con resultados eminentemente diferentes, como es el caso del Perú.

[115] *Concilio de Trento*, sec. XXIV, cap. V.

SEGUNDA PARTE. LA CRISTIANIZACIÓN DEL MATRIMONIO EN EL PERÚ: NORMAS, PRÁCTICAS Y PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN

CAPÍTULO III: EL GIRO DE LA DÉCADA DE 1580 EN EL PERÚ: NORMAS, CONTROLES Y DEBATES EN TORNO A UNA CRISTIANIZACIÓN COMPLEJA

1. El problema de la cristianización en los Andes

Abordar la cuestión de la evangelización en el Perú colonial implica considerar la problemática de "cuan cristianos" llegaron a ser los indios o bien las características del "cristianismo andino". Entiendo por "andino" al conglomerado de pueblos alguna vez sujetos al dominio incaico. Aunque éstos no representan ni una región unificada ni una cultura única, comparten tradiciones culturales debido a la ecología compartida, la intermigración y los efectos de la dominación imperial.[1]

Los autores coinciden en que fue durante el periodo comprendido entre la década de 1580 y mediados del siglo XVII cuando los indios recibieron mayor presión ideológica, tal vez, en toda su historia.[2] Ésta es la etapa en que quienes sostienen el concepto de "occidentalización" como base del accionar del poder español ven los mayores logros en lo que consideran el "sometimiento de los cuerpos y de los imaginarios".[3] Desde esta óptica, el cristianismo fue algo impuesto y básicamente incomprensible para los indios.

Gabriela Ramos afirma que la conquista más tardía (con respecto a la de México) en los Andes y, sobre todo, el periodo de guerras y gran inestabilidad política que lo siguió, determinaron que la evangelización fuera encabezada por una iglesia deseosa de forjarse un perfil institucional, lo que ofrece un contraste con el caso mexicano en los inicios de la empresa misionera. Las autoridades eclesiásticas y civiles estuvieron bastante comprometidas con las orientaciones de Trento. Este hecho fue notable tanto en lo doctrinario cono en el rol del clero y de la Compañía de Jesús, en la política lingüística y en

[1] La referencia al *Perú* refiere a los territorios comprendidos dentro del virreinato homónimo. La definición de lo *andino* corresponde a Jeremy Ravi Mumford, "Litigation as Ethnography in Sixteenth-Century Peru: Polo de Ondegardo and the Mitimaes", *Hispanic American Historical Review*, 8: 1, (University of Duke Press, 2008), 5.

[2] Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, 244.

[3] Gruzinski, Serge, "Las imágenes, los imaginarios y la ocidentalización", en: *Para una historia de las Américas, I, Las estructuras.* Marcelo Carmagnani, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano (coords.). México: Fondo de Cultura Económica, 1991. (498-567), 498. Gruzinski y Wachtel, "Cultural Interbreedings": 240-261.

la reducciononal, de manera que "la cooperación y simbiosis entre evangelización y proyecto colonial fue un hecho fundamental en los Andes".[4]

Tom Cummins ha sostenido que los españoles diseñaron estrategias de dominación —la construcción de ciudades, la formación de gramáticas y la universalización de las normas de consanguinidad mediante el sacramento del matrimonio— y que ello "supone pensar sobre cómo la imaginación imperial puede convertirse en 'habitus' colonial" en términos de espacio, acciones y subjetividad. Propone que la política de "reducir" (en tanto someter a la *policía* o pautas de vida cristiana) que se afinca en este periodo, involucraba una reorganización del habla, del espacio y de la cultura, y que éstas fueron especialmente radicales en el mundo andino. El aporte de este autor es iluminador en tanto analiza el concepto "reducir" en su polisemia; sin embargo, pretendo relativizar sus conclusiones en cuanto a que la reorganización habría sido muy "radical" en el caso andino, pues más bien hay evidencias de que los objetivos del poder colonial colisionaron frecuentemente entre sí o bien tropezaron con dificultades de diversa índole.[5]

En los últimos años, varios estudios han cuestionado la óptica de la sola "imposición", proponiendo que la sociedad andina se apropió efectivamente del cristianismo y que muchas prácticas percibidas por la iglesia como idolátricas en realidad representaban el deseo indígena de reproducir el cristianismo en sus propios términos.[6] Analizo aquí en qué medida la introducción del matrimonio cristiano puede contribuir a esta polémica, ya que propongo que la visión dicotómica y esencialista que establece una separación tajante entre lo "andino" y lo que no lo es, no permite entender fenómenos de una colorida paleta de respuestas posibles y, por ende, de complejo análisis. Antes de abordar esas respuestas (que son la materia del capítulo siguiente), estudiaré en éste las políticas implementadas por la corona para la adopción de patrones cristianos de comportamiento en los Andes centrales, con especial referencia al matrimonio. Me concentraré en el periodo comprendido entre el Tercer Concilio Limense y mediados del siglo XVII para describir las normativas impuestas desde el Estado colonial y la Iglesia, los mecanismos de control involucrados en las metodologías empleadas, tales como catecismos, confesionarios y sermones, así como el establecimiento del sistema de

[4] Gabriela Ramos. *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. (Lima: IEP/IFEA, 2010), 15.
[5] En México la tradición urbana era más importante, véase: Tom Cummins, "Formas de las ciudades coloniales andinas, libre albedrío y matrimonio", en: Gabriela Siracusano (ed.), *Las tretas de lo visible,* (Buenos Aires: CAIA, 2007), 155-156.
[6] Véase Estenssoro Fuchs, *Del paganismoa la santidad*; Decoster, Jean-Jacques (ed.) *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los andes coloniales Institut français d'études andines.* (Travaux de l'IFEA, 149) IFEA - Centro Bartolomé de las Casas. CBC - Asociación KURAKA, 2002.

doctrinas. Asimismo trataré los debates que se suscitaron en torno a las metodologías a emplearse.

Desde 1580, la monarquía católica comprende cuatro continentes bajo el cetro de Felipe II, cuando a la unión de las dos coronas, Castilla y Aragón, se sumó Portugal (1580) y sus posesiones de ultramar. Reinos tan distantes como Nápoles, Nueva España, Perú, gran parte de Italia, los Países Bajos meridionales, las Américas española y portuguesa, las costas de África occidental, regiones de la India y del Japón; incluyendo ciudades esparcidas por el mundo, como Goa, Manila, Salvador de Bahía, Lima, Potosí, Amberes, Madrid, Milán, Nápoles, todo ese espacio gigantesco, "en donde se celebraba cada media hora la misa,"[7] estuvieron bajo el la autoridad de los Austrias hasta 1640, cuando se fracturó el gran proyecto ibérico con la separación de Portugal de España. La máxima extensión territorial coincidió con fuertes enfrentamientos políticos, donde lo religioso siempre ocupó un lugar central. La derrota de la Armada Invencible frente a Inglaterra en 1588 significó también la victoria del anglicanismo isabelino. La primera mitad del siglo XVII implicó la pérdida de los Países Bajos, que también quedan en manos de "herejes": esta vez calvinistas holandeses, que entonces invadieron el Brasil temporalmente español.

En el inicio de las campañas de extirpación de idolatrías en el Perú en 1610, la coyuntura política y religiosa de la Península incidió poderosamente. Los moriscos habían sido expulsados en 1609 y eran considerados como un caso similar a la idolatría indígena, en tanto habían ocultado sus prácticas heréticas, entre ellas la poligamia, bajo apariencia cristiana.[8] En 1612, la carta anua de la Provincia del Perú expresaba:

> "últimamente al despedirse de los pueblos les avisan los Padres que los crímenes que han caído de idolatría son tan graves que si fueran españoles sin duda les hubieran quemado".[9]

La retórica antiidolátrica de los jesuitas fue acompañada sin embargo por pedidos, en ese mismo año, de aflojamiento de las normativas sobre impedimentos matrimoniales, precisamente, para no agravar la compleja situación donde idolatría y comportamientos sexuales considerados lujuriosos se confundían, según afirmaba el poder.

2. Evaluando la primera evangelización

[7] Gruzinski, Serge, *Les quatre parties du monde – Histoire d'une mondialisation,* Paris, Editions de La Martinière, 2004. http://nuevomundo.revues.org/index1022.html**.**
[8] Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia*, México, UNAM, 1978.
[9] Anua de 1612, ARSI, Perú 13, f. 129.

a) "Asimilación", "acomodación" y "sincretismo"

En la década de 1580, cuando el misionero jesuita Alessandro Valignano escribía sobre los matrimonios en el Japón, hacía al mismo tiempo malabarismos para explicar a los japoneses que el rey Sebastián de Portugal, el monarca que lo había conducido hasta allí, había muerto y lo había sucedido el español Felipe II.[10] Mientras tanto, en Iberoamérica ya había transcurrido medio siglo de la conquista y la agenda de los problemas pendientes relacionados con el estado de la evangelización era abundante. En esos años, el Prepósito General de la Compañía de Jesús Claudio Aquaviva describía el territorio misional brasilero como una "viña estéril". [11] Tanto en México como en Perú, existían cuestionamientos sobre el verdadero grado de la conversión de los indígenas, particularmente en lo referente a la adopción de patrones de comportamiento cristianos. Los Terceros Concilios que en la década de 1580 se efectuaron en ambos virreinatos, en coincidencia con el auge de la presencia de los jesuitas, acabaron con el llamado "periodo primitivo" o "primera evangelización". El jesuita Juan de la Plaza, protagonista central y consultor en ambas reuniones conciliares, hizo una propuesta de cambio en torno a un diagnóstico que era general:

> "que no ha de parar el catecismo en que sólo lo sepan de coro y lo digan como papagayos, sin entender lo que dizen, que es falta muy común [...] y es muy verosímil lo que fray Francisco de Victoria dixo en la repetición primera *De indiis*: que no cree que se les ha predicado el evangelio hasta agora."[12]

Lo que se consideraban magros resultados puede vincularse, primeramente, con la novedad de las nuevas situaciones y la imposibilidad de lograr cambios profundos, pero también con la necesidad de implementar las decisiones tridentinas y, sobre todo, con el cambio político de la corona para con sus dominios coloniales: el incremento de la centralización y el ejercicio más fuerte del Patronato real.

[10] La muerte del rey Sebastián se produjo en la batalla de Alcázarquivir, en la cual el ejército portugués fue diezmado por los musulmanes. Felipe II de España asumió el trono de Portugal en tanto era tío de Sebastián, quien no había dejado herederos.
[11] Ver Capítulo II.
[12] "Memorial de Juan de la Plaza", México, 1585, en: Carrillo Cáceres, Alberto (Ed.), *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano* (1585). El Colegio de Michoacán. Universidad Pontificia de México, 2006, Vol. I, Tomo I, p. 235.

Para el caso del Perú, tanto Juan Carlos Estenssoro Fuchs[13] como Alan Durnston marcan la diferencia entre la primera y la segunda evangelización (antes y después del III Concilio Limense y de los jesuitas), mostrando a la primera como una etapa de "diversidad y experimentación" y a la segunda como de "reforma y estandarización".[14]

La metodología llevada a cabo en la primera fase consistió en hallar la mayor cantidad de puntos de contacto entre lo indígena y lo cristiano para lograr una asimilación posible, casi una superposición de conceptos y prácticas religiosas, basadas en la adaptación de las formas religiosas andinas al contexto cristiano. En este punto, como hemos tratado en el primer capítulo, la influencia del humanismo con su énfasis en una religión más universal cumplió un papel preponderante, el cual incluía la idea de una evangelización anterior a la llegada de los españoles, supuestamente realizada por el Apóstol Santo Tomás.[15] En esta primera etapa predominó la relativa independencia por parte de las órdenes mendicantes y la metodología pastoral de no someter a los indios en forma generalizada a los sacramentos, más allá del bautismo, utilizando como formas privilegiadas de evangelización la liturgia, la cual involucraba medios no verbales, tales como la música y el canto, en quechua y aymara.[16]

Los franciscanos, que habían empleado para la doctrina y la confesión en México pinturas al estilo prehispánico como recurso mnemotécnico y de comunicación, introdujeron en Perú el mismo sistema en la década de 1540.[17] Del mismo modo se mantuvo en este período la utilización de *quipos* con similares propósitos, destacándose la práctica indígena de llevar "anotados" (anudados) los pecados de acuerdo a las formas de registro tradicionales.

---

[13], Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *"El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI y XVII",* Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines, tomo 30, n º 3. (Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia, 2001), 455-474.

[14] Véase, Alan Durnston, *The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. (Indiana: University of Notre Dame Press, 2007). Ver capítulos 2 y 3.

[15] Diversas fuentes refieren la predicación del Apóstol Santo Tomás en América, y su figura fue asimilada a distintos héroes civilizadores: *Quetzalcóatl* entre los mexicanos, *Zumé* entre los guaraníes y *Tunupa* en los Andes. Guaman Poma de Ayala, por ejemplo, había escrito que en los Andes hubo idolatría hasta la cristianización llevada a cabo por Santo Tomás. Véase: Olaya Sanfuentes. "Invenciones iconográficas en América. El caso de Santo Tomás y el de Santiago mata-indio". *Diálogo Andino*, n° 32, (Arica, Universidad de Tarapacá, 2008): 45-59.

[16] Ramón Mujica Pinilla, Pierre Duviols, Teresa Gisbert, Roberto Samanez Argumedo y María Concepción García Sáiz. *El barroco peruano* (Lima: Banco de Crédito, 2002), 240.

[17] Los franciscanos en México, ayudados por los *tlacuilos* (pintores) emplearon lienzos y códices con dibujos y pictogramas que intentaban suplir en los primeros años el desconocimiento de la lengua indígena por parte de los indios. Se utilizaban no sólo para impartir la doctrina sino que los indios traían anotados sus pecados en esta forma. Juan Guillermo Durán. *Monumenta Catechetica Hispanoamericana.* Siglos XVI-XVIII, I. (Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1990), 102-107.

En este contexto se produjo el proceso inquisitorial al dominico Francisco de la Cruz, quemado en la hoguera en 1578 después de que se lo halló culpable de querer instaurar un culto andino milenario que predecía la destrucción del cristianismo en Europa y el establecimiento de una nueva Iglesia en Perú. Estas ideas, si bien ultrarradicales en el dominico, formaron parte, según Estenssoro Fuchs, de un sustrato común durante la primera evangelización. De la Cruz no era el único que proclamaba que los indios eran descendientes de las tribus perdidas de Israel y mencionaba varias similitudes entre ambos pueblos.[18] Es conocido el argumento a favor de tal aserto que postulaba que la costumbre prehispánica del levirato tenía su origen en la procedencia israelita de los indios. Tal vez por similares razones, de la Cruz proponía la aceptación de la poligamia de los indios.[19]

Dentro de este contexto, es más comprensible que el Primer Concilio Limense (1551-1552) haya autorizado la ratificación de matrimonios entre hermanos contraídos antes del bautismo y según las costumbres locales. Ya he mencionado políticas similares en México, cuando el franciscano Juan Focher había afirmado que Cristo sólo había prohibido las relaciones "entre el padre y la hija, y entre la madre y el hijo" en el Evangelio".[20]

Dicha política de "acomodación" (Durnston) o "sincretismo" (Estenssoro Fuchs) en el sentido de transición al cristianismo entre gente considerada aún esencialmente pagana permitiendo una cierta continuidad con algunos ritos precristianos, se vio sustancialmente modificada en el periodo posterior.[21] Como parte de esta transición, las uniones entre hermanos quedaron prohibidas expresamente en el Segundo Concilio Limense (1566-1568). La persistencia de esta práctica o al menos el temor de las autoridades por el incesto en primer grado está atestiguada en la disposición del virrey Francisco de Toledo, en la que se ordenaba que los indios no convivieran con parientas menores de 50 años, incluyendo a sus propias hermanas.[22]

b) La persistencia ¿o el aumento? de la poliginia como consecuencia de la "desestructuración" en las visitas de la década de 1560

[18] Durnston, *Pastoral Quechua*, 59-60.
[19] Aunque José de Acosta acusó a de la Cruz de "necio teólogo", algunos jesuitas tenían ideas similares: A comienzos del siglo XVII el jesuita limeño Juan Pérez de Menacho, catedrático de teologia de San Marcos, propuso que a los araucanos bautizados que no vivan entre españoles se les permita la poligamia. Rípodas Ardanaz, *El matrimonio en Indias,* 116-117.
[20] Focher, Juan, *Manual del Bautismo,* 37. Ver referencia al asunto en el Capítulo I.
[21] Durnston, *Pastoral Quechua*, 64.
[22] "Ordenanzas generales para la vida en común en los pueblos de indios". Arequipa, 1575, en Toledo, Francisco de, *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú. 1569-1574,* II. (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1989), 227.

Durante este periodo inicial, la persistencia de la poliginia en los Andes, como antes mencionamos para el caso de México, está atestiguada en las fuentes.[23] Las "visitas" son particularmente útiles para corroborar esta tendencia. En 1560, la efectuada entre los indios *churumatas* y *charcas* de Totora, indica que los caciques no habían podido ser disuadidos de la poligamia.[24] Cantidad de tributarios churumatas y charcas habían sido trasladados desde los valles de Tarija y el altiplano potosino, en calidad de *mitmaqkuna* o colonos[25] a los valles cochabambinos, desde la época de Huayna Cápac, a comienzos del siglo XVI. Históricamente esos colonos, que habían sufrido grandes desplazamientos por la conquista incaica y la guerra con los chiriguanos, finalizaron reducidos en Totora debido a la política toledana.

El informe del teniente de corregidor y visitador indicaba que a pesar de haber sacerdote a cargo de la doctrina desde hacía diez años, había fracasado en tratar de casar a los caciques. Ni siquiera parecía estar informado de la identidad y cantidad de las mancebas y de si éstas estaban o no bautizadas al tiempo que afirmaba que "todos los caciques los conoce estar amancebados e por casar y no sabe quantas mugeres tienen".[26] Era el Estado español, encarnado en la persona del visitador, el que promovía el matrimonio, ordenando a los caciques contraerlo y permanecer con una sola mujer. El argumento principal esgrimido ante los caciques era que sólo la monogamia aseguraba la legitimidad de la sucesión.

Dos años más tarde, la Visita de Huánuco de 1562 indicaba la presencia de un 8,6% de hogares poligínicos, tanto de caciques como de indios del común. Enrique Tandeter ha sugerido que la poliginia puede incluso haber aumentado respecto a la etapa prehispánica y que la idea tradicional de una poliginia restringida a la elite indígena parece ser incorrecta.[27]

Casi contemporáneamente a Tandeter, Carmen Bernard analizó la misma Visita y concluyó que, en primer lugar, la poligamia cacical no era un tema tabú sino que los informantes la mencionan explícitamente, sin pensar, aparentemente, que tal costumbre

[23] Ver censos de Morelos, cap. I., 25.
[24] Juan González (Visitador). *Visita de los Yndios Churumatas e Yndios Charcas de Totora que Todos Están en Cabeza de Su Majestad, 1560.* Transcripción e introducción de Raimund Scharamm. Serie: Fuentes Primarias. (La Paz: MUSEF, 1990). El pueblo de Totora se encuentra en el actual departamento de Cochabamba, Bolivia.
[25] Desde la época incaica, los mitimaes eran poblaciones separadas de sus núcleos originarios y reubicadas con el objeto de evitar su levantamiento y al mismo tiempo actuar como barrera militar defensiva. Esta política fue aplicada de modo generalizado en la zona meridional y oriental de la actual Bolivia, en la frontera con los chiriguanos.
[26] González, Juan, *Visita de los indios churumatas,* 27.
[27] Tandeter, Enrique, **"**Teóricamente ausentes, teóricamente solas. Mujeres y hogares en los Andes coloniales (Sacaca y Acasio en 1614)", *Revista Andes,* 8. (Salta: 1997): 11-24.

contravenía las normas cristianas.[28] En segundo lugar: la Visita atestigua la presencia de la "poliginia generalizada", es decir, de la vigencia de esta práctica no sólo entre caciques sino entre la población indígena del común, con algunos poblados que tienen un porcentaje de entre el 18,7 % y el 30% de hogares polígínicos. En los 22 poblados considerados en la visita, el número de mujeres de dichos hogares fluctúa entre las 2 y las 10, aunque los casos más frecuentes son de 2 y 3 mujeres. La autora sugiere que tal acaparamiento de mujeres pudo deberse a las Guerras Civiles que asolaron la región de Huánuco tras el desmoronamiento del imperio incaico. Si bien la regla más frecuente fue la de la cohabitación de las esposas, existen casos de repartición de mujeres en pueblos diferentes, generalmente entre *mitimaes*. La persistencia de la institución de los mitimaes a nivel étnico (que precedió a la política del Tawantinsuyu que la expandió para fines estatales), que socavaba la política colonial de concentración espacial y control social, fue sin embargo defendida por el licenciado Polo de Ondegardo en la década de 1560 con el argumento de que esta forma incaica de organización favorecía la circulación de hombres y bienes entre las zonas altas (cruciales para la economía indígena) y las bajas.[29]

Las situaciones evidenciadas en las visitas mencionadas muestran cómo la propia dominación colonial, con sus guerras, traslados y trabajo compulsivo, entraba en franca contradicción con el objetivo de cristianizar las uniones maritales, sobre todo en el sentido de hacerlas estables. Esto explicaría las reformas que siguieron, sobre todo a partir del informe del visitador y oidor de la audiencia de Charcas, Juan de Matienzo (1567) y de las Ordenanzas del virrey Toledo de la década siguiente. Matienzo propuso castigos considerablemente duros para los caciques amancebados, que incluían la pérdida del cacicazgo.[30] En casos de bigamia de los caciques se prescribía la marca del ofensor con hierro candente en la frente. La misma pena la encontramos mucho más tempranamente en México.[31] No sabemos, sin embargo, que tales castigos hayan sido aplicados alguna vez. Mas bien por el contrario, la existencia de una pluralidad de mujeres, que en las visitas mencionadas aparecen generalmente como "mancebas" o "mujeres de servicio", así como

[28] Bernard, Carmen, "¿Poliginia cacical o poliginia generalizada? El caso de Huánuco Pampa, Perú (1562)", en: Denise Y. Arnold (coord.) *Gente de carne y* hueso, 341-362.
[29] Mumford, "Litigation as Ehtnography", 26-27.
[30] Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú* [1567]. Travaux de l'Institut Francais d'Etudes Andines, tome XI. (París-Lima: L'Institut Francais d'Etudes Andines, 1967), 18.
[31] En 1539, en Tepeaca, México, se prescribía prisión, azote público y marca con hierro caliente en la frente y pérdida de la mitad de sus bienes en favor del primer cónyuge. Véase "Normas y ordenanzas para los gobernadores, alcaldes y alguaciles de Tepeaca a pedimento de su gobernador Don Hernando", en Suess, Pablo. *La conquista espiritual de la América Española. Doscientos documentos del siglo XVI.* (Quito: Abya-Yala, 1992), 247.

de su progenie, surgen asimismo del estudio de Ana María Presta, quien ha mostrado a través del análisis de los testamentos el reconocimiento –no exento de culpa- que los caciques andinos hacían de mujeres e hijos habidos en uniones no sacralizadas por la Iglesia.[32]

3. Retomando el control: El estado y el reordenamiento a través de las disposiciones toledanas

A partir de los cambios implementados en la política colonial del imperio español desde la década de 1580, resulta difícil, así como metodológicamente inconveniente, separar la acción de la Iglesia de los objetivos del Estado. Desde el III Concilio "la evangelización se confundió con el conjunto de políticas puestas en acto para la construcción del sistema colonial maduro".[33] Ejemplificándolo en términos del mismo virrey Toledo:

> " [...] me consta haber en los pueblos...muchos indios solteros que tienen edad conveniente para poderse casar, los cuales por no querer pagar tasa ni casarse, viven deshonestamente [...]".[34]

La ausencia del matrimonio, la deshonestidad y el tributo se confunden en un mismo enunciado en las palabras de la autoridad. Considerar de este modo fenómenos como el de la instauración del matrimonio cristiano y su efectiva regulación nos pone al resguardo de incurrir en visiones dicotómicas, tales como separar fenómenos que aunque eran autónomos estaban imbricados. Así por ejemplo, las reformas toledanas, con su énfasis en el reordenamiento fiscal, por un lado, y el interés prioritario del Estado español por controlar las uniones y relaciones al modo tradicional (en el caso de los Andes: poliginia, *servinakui* o matrimonio a prueba o por etapas,[35] diversos tipos de relaciones consideradas incestuosas, etc.), por otro, eran cuestiones estrechamente relacionadas. Ambos objetivos aparecen claramente relacionados en las diversas ordenanzas de Toledo, cuyas preocupaciones y escritura, si no supiésemos que se trata del mismísimo virrey, se asemejan mucho a las de un celoso misionero.

---

[32] Ana María Presta "Por el mucho amor que tengo", 45-61.
[33] Tandeter, "Teóricamente solas", 21.
[34] Toledo, *Disposiciones gubernativas…*, II, 256.
[35] Sobre el significado del s*ervinakui* se tratará en el capítulo siguiente.

Francisco de Toledo llegó a Perú en 1569 para encargarse del gobierno del virreinato. Su diagnóstico, obtenido de primera mano en sus recorridos por el territorio de su jurisdicción, no difería del general: a pesar de la predicación evangélica, los indios continuaban con sus prácticas al uso antiguo, incluyendo "confesiones y hechicerías y matrimonios y fiestas generales al uso antiguo de la gentilidad".[36] Su accionar, de acuerdo con los deseos de la corona, reorganizó de raíz el gobierno del Perú. La base de la reforma del gobierno civil, tanto como de la tarea evangelizadora fue la creación de reducciones o pueblos de indios, ya que, "conviene que los indios que viven dispersos y derramados, se reduzcan con traza y orden [...] procurando sean los menos pueblos que se pudiere."[37] También los asientos mineros debían contar con doctrinas de sacerdotes. La idea de establecer reducciones no era nueva: en 1567, Juan de Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas, la había propuesto al rey y su par de Lima, Gregorio González de Cuenca, las había diseñado para Trujillo años previos.

Cada pueblo o reducción tendría aproximadamente cuatrocientos jefes de hogares. Esta cifra estimada se fundaba en el argumento de que tal era el número de personas que podía ser atendida por un cura y, precisamente, ésta fue la población prevista por el Segundo Concilio Limense para cada parroquia, cada una a cargo de un cura residente asistido por *fiscales* o *alguaciles* de doctrina indígenas.

Se establecía trazado de cuadrícula,[38] sitio para plaza, iglesia, casa de sacerdotes, "solar para casas de comunidad" y cabildo y juzgado de los alcaldes. La cárcel debía contar con aposentos separados para hombres y mujeres, corral para el servicio y aposento para el carcelero. La preocupación por la separación espacial de ambos sexos se reiteraba en las viviendas de los indios. La premura establecía que éstos fuesen sacados a la brevedad de los pueblos en que vivían hasta ese momento y si no lo hicieren se les derrumbaran las casas.[39] Las disposiciones reiteraban la necesidad de regularizar situaciones, promover casamientos y evitar tanto los amancebamientos como el *servinakui*, para el cual se preveían "castigos ejemplares".[40]

Toledo estableció con todo detalle la forma en la que la justicia debía operar en estos casos. Cada ciudad se dividió en distritos, cada uno de ellos con un *juez de naturales*, quien debía especialmente evitar toda práctica idolátrica (tema muy presente en Toledo).

[36] Toledo, "Instrucción general para los visitadores. 1569-1570", I, 463-464.
[37] *Ibíd*, 33.
[38] También llamado en *damero* o *a cordel.*
[39] Toledo, "Instrucción general para los visitadores. 1569-1570", I, p. 34-35.
[40] Toledo, "Instrucción general para los visitadores. 1569-1570", II, p. 213.

Los indios no debían permanecer presos más de ocho días ni por causa civil ni criminal. Los alcaldes de cada pueblo tendrían competencia en las siguientes causas civiles: el amancebamiento (tanto de casados como de solteros), las relaciones de indio o india bautizados con un infiel, la venta de hijas para mancebas y el encierro de mujeres solteras con cualquier pretexto eran todas faltas que implicaban entre 50 y 100 azotes, trasquilamiento y remisión de la persona al corregidor, esto último de acuerdo a la gravedad del caso o por reincidencia. En caso de incesto, el alcalde del pueblo debía enviar directamente al acusado ante el corregidor. El amancebamiento reiterado podía implicar el destierro por seis meses.[41]

Las indígenas eran en general objeto de disposiciones especiales, fundamentalmente debido al número siempre creciente de mujeres solas, ya que los hombres estaban afectados a los servicios laborales y, al comienzo de la colonización, a las guerras. Las indias amancebadas no eran condenadas al destierro temporario sino obligadas a servir seis meses en el hospital del pueblo. Las indias casadas no podrían consentir mancebas de sus maridos, lo cual era, según la autoridad, un pretexto para servirse de ellas. Toda obligación que la mujer tuviese que cumplir por orden de las autoridades cacicales debía ser realizada dentro de su casa. Se prohibió a las indias viudas realizar las ceremonias que solían hacer en su gentilidad, como trasquilar su cabello, y especialmente con la familia política, mencionándose como ejemplo de esta práctica salir a la puna con sus parientes afines. Esto se castigaba con especial rigor: cien azotes y servicio en el hospital de la parroquia durante diez años, lo cual indica la peligrosidad con que se consideraban ciertas prácticas ancestrales de parentesco que, seguramente, podían involucrar ceremonias religiosas. Si un indio moría y la viuda era de otro repartimiento o *ayllu*,[42] le estaba prohibido llevar a su ayllu de origen a sus hijos (como era la costumbre previa) pues debían permanecer en el del padre, donde deberán tributar. La viuda, a solicitud de sus caciques, debía retornar a su ayllu o repartimiento, pero podría permanecer en el de su marido hasta que sus hijos cumplieran 8 años.[43]

---

[41] *Ibid*, 226-7.

[42] El ayllu es el "conjunto de parientes cercanos", según Isbell, Billie Jean, *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2005, 135. Las definiciones de *ayllu* como objeto de estudio han sido tradicionalmente problemáticas, pero básicamente se trata de la unidad social cohesionadora básica en el mundo andino, "núcleo de las relaciones sociales y de parentesco, políticas, económicas y religiosas". Véase Cock Carrasco, Guillermo, "El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas", en: Marcia Koth de Paredes, Amalia Castelli y Mariana Mould de Pease, (comps.), *Etnohistoria y Antropología Andina*, Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia, Lima, 1981, (231-253), 232.

[43] Toledo, "Instrucción general para los visitadores. 1569-70", II, 244 y 255.

Había referencia especial a las indias jóvenes, tanto viudas como solteras

> "porque dan mal ejemplo a otras, [y se ordenaba que] las que no estuvieran con sus padres y parientes, los alcaldes de cada pueblo las hagan asentar a servir con indios casados, de manera que las semejantes se ocupen en ejercicios virtuosos, y cese el desorden que hasta aquí ha habido".[44]

Es decir que se distribuiría a las mujeres solas en casas de familia, obligándolas al servicio doméstico. La idea predominante (y en consonancia con lo esperado para el universo femenino en general) es que las indias que permanecían solas constituían un peligro para sí y para la moral del grupo y que por ende debían estar confinadas al ámbito doméstico. Por el mismo motivo se dispuso que no debían ir a las minas sino las casadas y con sus maridos y que allí su tarea bebía limitarse a servir a sus maridos.[45] Sabemos que hacia fines del siglo XVI los jesuitas fundaron en Lima la casa pía de Santa Marta "en donde encierran en recogimiento por fuerça a las indias perdidas" que de allí "salen casadas y enmendadas".[46]

En las disposiciones en materia de recaudación tributaria es donde se perciben con mayor nitidez los objetivos fiscales y los de ordenamiento social del Estado colonial, entre los cuales se incluyen los matrimonios de los indios. Si bien la norma general establecía el tributo de la población indígena masculina de entre 18 y 50 años, independientemente de su condición de soltero o casado, Toledo implementó medidas que promovían el matrimonio en tanto estimularía el pago de tributo: en el caso de que el hombre permaneciese soltero (como se indicó más arriba "por no querer pagar tasa ni casarse", según la interpretación del virrey) al llegar a los 18, pagaría medio tributo hasta los 20, cuando empezará a pagar tributo entero.[47] La redacción resulta contradictoria. Aparentemente la Corona terminó por hacerse eco de las disposiciones de Toledo y emitió una Real Cédula en 1578, imponiendo

[44] *Ibíd*, 261.
[45] "Sobre el beneficio de las minas de los pueblos de Huamanga, y Huancavélica. 20-1-1571, Toledo, "Instrucción general para los visitadores. 1569-70", I, 91
[46] Carta Anua de la Provincia del Perú (1597) El P. Joseph de Arriaga al Prepósito General Claudio Aquaviva. (1596-1599, en Antonio de Egaña, *Momumenta Peruana*, VI, 306. Dicha casa de recogimiento estaba hecha en base al modelo que los jesuitas tenían en Roma. O'Malley, *Los primeros jesuitas*, pp. 216, 223 y sigs. Desarrollaré la cuestión del encierro femenino en relación con las disposiciones de los jesuitas para el cotiguaçú en el espacio misional de las reducciones guaraníes en el Capítulo VII.
[47] Toledo, "Instrucción general para los visitadores. 1569-70", II, 256

el pago de la capitación desde los 18 años, aunque los tributarios no hubiesen contraído matrimonio.[48]

Si analizamos el caso de los *yanaconas* (indios que viven y labran en "chacras" o haciendas de españoles y por lo tanto sustraídos de sus repartimientos) está claro que constituían una excepción a la política reduccional pues vivían dispersos en asentamientos españoles. Sin embargo, dada la necesidad de la producción agrícola para el abastecimiento del sistema económico, se toleró la existencia del yanaconazgo y al mismo tiempo se intentó regularlo. Las mujeres, en el caso de matrimonios entre indios de distintas haciendas, sólo tributarían en el pueblo del marido, en el cual debía residir. Como los indios se quejaban de que los españoles sacaban indias de los repartimientos para casarlas con sus yanaconas, con lo cual se despoblaban los repartimientos en detrimento del pago de tasas, se estableció que el yanacona que desease casarse con india de repartimiento debía pedir permiso y mudarse con su mujer al repartimiento de ésta.[49] La unión marital se hacía entonces en función del interés fiscal, prioritariamente. Toledo especificó que tanto las obligaciones laborales como el tributo anual de un peso ensayado se pagara desde los 18 hasta los 50 años pero "antes si fueren casados". Para que puedan ganar el peso a tributar se los dejaría salir de la chacra o hacienda 10 días por año para que puedan alquilarse o bien emplearse en la misma hacienda, a cambio de jornal.[50]

La principal institución andina mantenida por los conquistadores y, seguramente la de mayores consecuencias para la desestructuración social y demográfica, fue la *mita* o sistema de trabajos rotativos que implicaba la movilización laboral forzada de la población indígena por tandas. La necesidad de abastecer a la minería potosina condujo a la reglamentación del envío de 13.500 indios anualmente que se debían reclutar de las 16 provincias de altura circunvecinas. A pesar de las regulaciones legales para evitar los abusos derivados de este sistema, la mita produjo una alta mortandad indígena y huidas de los indios que escapaban de la obligación hacia otras comarcas o sirviendo como yanaconas en haciendas de españoles.[51]

El mismo Virrey Toledo indicaba a las autoridades locales que no se permitiese a los indios salir de sus tierras para afincarse en otras partes, ya que era frecuente la mudanza

[48] Recopilación de Leyes de Indias, Libro VI, Título V, Leyes VII y IX, citado por Guillermo Lohman Villena en: Toledo, *Disposiciones gubernativas…,* I, XLI.
[49] Los problemas derivados de la movilidad e intento de disciplinamiento de los yanaconas se analizan en torno a los casos de bigamia en el Capítulo V.
[50] "Provision sobre los indios yanaconas de los charcas. La Plata, 6 de feb de 1574", en Toledo, *Disposiciones gubernativas*, 295-296.
[51] Konetzke, Richard, *América Latina. II. La época colonial.* (México: Siglo XXI, 1981), 185-186.

de éstos a las chacras de españoles o a otros repartimientos donde no se tenía cuenta de ellos.[52] Ya el oidor Juan de Matienzo había señalado en 1567 que los yanaconas huían de las chacras de sus amos y se casaban fuera de ellas hasta dos y tres veces.[53]

Otra institución de origen andino presentaba un problema similar. Se trata de los *mitimaes* o *mitmaqkuna*: familias de colonos reasentados lejos de su lugar de origen con la finalidad de realizar tareas con fines defensivos o económicos. Ya he mencionado como Polo de Ondegardo defendió la institución en 1560. Este sistema de traslados forzosos y permanentes contravenía los principios de las reformas de Toledo, sin embargo, las disposiciones sólo se limitaron a controlar la procedencia y dependencia tributaria de los mitimaes, y de modo alguno a regular los traslados.[54]

Las medidas que intentaban realizar un control más preciso de familias e individuos, tanto por el sistema de reducciones como de visitas, como asimismo por el sistema judicial de penas previstas para los infractores, tropezaron con serios inconvenientes. La organización de la mita minera, con el traslado y el desmembramiento familiar que suponía, la existencia del yanaconazgo que era una contravención a la política reduccional y el remanente de los mitimaes, resignificados al nivel étnico configurando la dualidad residencial en puna y valles tras la figura del "doble domicilio" ¿reconocidos como necesarios porque aseguraban el imprescindible traslado de población para la dotación de mano de obra?: todas estas instituciones, mantenidas, incrementadas, promovidas o consentidas por el sistema colonial, reforzaban la permanente dispersión y movilidad propia de la población en el espacio andino que era contradictoria con la noción de concentrar y "reducir". La prioridad que el estado daba a la cuestión tributaria generaba una política que, a despecho de su intención reguladora de familias y matrimonios, tendía más bien a su disolución. Estas mismas situaciones podrían explicar las reiteradas dificultades que a lo largo del periodo colonial hallaban los sacerdotes tanto para averiguar el estado de las uniones maritales de los indios como para regularizar situaciones relativas a éstas.

Por último, y a despecho del patrón de asentamiento español, parece significativo que en sus recomendaciones al Virrey Toledo, el oidor Juan de Matienzo, haya señalado la

[52] Toledo, "*Instrucción general para los visitadores.* 1569-70", I, 467.
[53] Matienzo, *Gobierno del Perú,* 20.
[54] Toledo, "*Instrucción general para los visitadores.* 1569-70", I, 23.

conveniencia de reconstituir la estructura dualística de los poblados,[55] cuando éstos fuesen demasiado numerosos:

> "y parece que en cada pueblo ha de aver quinientos Indios de tassa y si en el repartimiento occurre seyseientos o setecientos hazer dos pueblos, y si pudiere ser los de una parcialidad en un pueblo y los de la otra en otro aunque sean menos los de una parcialidad".[56]

Esta reagrupación implicaba reproducir un modelo andino de asentamiento y parentesco, basado en los ayllus.

4. La voluntad de normar: El Tercer Concilio Limense y los jesuitas en Perú

Fue en este contexto de reforma general y de reorganización del orden colonial, en el cual el Arzobispo Toribio de Mogrovejo convocó al Tercer Concilio Limense (1583-1605), de importancia capital en la evangelización de América Latina, ya que delineó la pastoral durante toda la era colonial, especialmente en lo referente a la evangelización de los indígenas y a la organización de las doctrinas. El Concilio partía del diagnóstico de un lamentable estado de la evangelización, del cual esencialmente era culpable la falta de formación y disciplina del clero, al cual se propuso controlar.

La reunión coincidió con un periodo de gran expansión territorial y política de la Compañía de Jesús en el Perú. Distintos autores se ocuparon de rescatar el rol central de los jesuitas en la región a partir de este periodo.[57] La primera provincia jesuítica en Hispanoamérica se fundó en el Perú y en 1583, año de iniciación del Concilio III, contaba con más de 70 sujetos, dos colegios -Lima y Cuzco- y tres residencias: Santiago del Cercado, cerca del Cuzco, Juli, en la margen suroeste del lago Titicaca, y Potosí.[58] En el Perú, el Virrey Toledo interpretó fielmente la decisión de la corona de reafirmar el patronazgo, lo cual se realizó a través de dicho concilio y, fundamentalmente, a través de una alianza con los jesuitas.

El concilio reflejó el conflictivo ambiente político de la época. Además del intento centralizador de la corona, se hizo manifiesta la disputa entre las órdenes y el clero secular,

---

[55] *"En cada repartimiento ay dos parcialidades la una que se dize de anansaya y la otra de urinsaya".* Matienzo, *Gobierno del Perú*, 16.
[56] Matienzo, *Gobierno del Perú*, p. 31. Ver también Gruzinski y Wachtel, "Cultural Interbreedings", 242.
[57] Véase MacCormack, Sabine, "Grammar and Virtue: The Formulation of a Cultural and Missionary Program by the Jesuits in Early Colonial Peru", en O'Malley, John W. et al. (ed.), *The Jesuits II. Culture, Sciences and the Arts. 1540-1773*. University of Toronto Press, 2006, 577- 601; Durnston, *Pastoral Quechua*, 81-86; Estenssoro Fuchs, "El simio de Dios", 461-465, *Del paganismo a la santidad*, 216-226.
[58] Marzal, Manuel M., *La utopía posible*, 185.

particularmente entre el Obispo del Cuzco, Sebastián de Lartaún, y el Arzobispo Mogrovejo. Lartaún y los clérigos, apoyados por los encomenderos y la Audiencia, enviaron un memorial de agravios contra el arzobispo, quien fue defendido en Madrid y en Roma por José de Acosta, entonces provincial de la Compañía en el Perú. Acosta logró la aprobación del Concilio en ambos lugares,[59] convirtiéndose en teólogo consultor cuando ya había desarrollado una amplia labor evangelizadora en Perú. En cuanto a la política matrimonial, el Concilio expresaba la tradición emanada de los dos anteriores y las ideas de Acosta tributarias, a la vez, del dominico Jerónimo de Loaysa, ex Arzobispo de Lima y mentor de los Concilios I y II.

Acosta se manifestó proclive a conservar las costumbres de los indios que no contradijesen los principios evangélicos. En las reglas y avisos para el colegio de hijos de caciques, redactadas por los Padres Juan de la Plaza y José de Acosta (1578), se estableció que:

> "Las leyes y costumbres y modo de governar que ellos tienen en sus tierras, que no es contrario a la ley christiana y natural, no es bien quitársele; ni conbiene azerles españoles en todo, porque demás de ser muy difícil y que será ocasión del dexarlo todo, es gran perjuicio para su gobierno y república de ellos". [60]

He señalado previamente que la política española había variado considerablemente en distintos contextos, concretamente, para con los musulmanes en la Península ibérica y con la población natural de América.[61] En este caso podemos advertir la variación de ideas en una misma persona, como es el caso de Juan de la Plaza, quien había sido nombrado Visitador de la Compañía de Jesús en las Provincias de las Indias Occidentales (Perú y México). Su visita canónica duró de 1575 a 1579.[62] Fue responsable de los instrumentos pastorales del Tercer Concilio Mexicano tras su actuación como visitador de la Compañía en Perú. Antes de su carrera americana, de la Plaza había actuado en el Concilio de Granada de 1565. Allí se prescribió que los cristianos nuevos de origen musulmán debían vestir al uso castellano, que no se les permitiría la cohabitación antes del matrimonio bajo pena de excomunión y que, previo al sacramento, debía realizarse un examen

[59] Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, VIII. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987), 62.
[60] Acosta, José de, *De procuranda indorum salute*, citado en Albo, Xavier, *Jesuitas y culturas indígenas*, II, *América Indígena*, XXVI (México: Instituto Indigenista Americano, 1966), 399-400.
[61] Ver Capítulo I.
[62] Fue designado por el Prepósito General de la compañía Everardo Mercuriano. Véase Morales, *A mis manos*, 63

considerablemente exhaustivo de los futuros contrayentes. El Concilio Provincial Toledano (1582-83), contemporáneo a los dos americanos, estipuló la prohibición de que los moriscos hablasen en árabe; "no sea que junto con el idioma, traigan a la memoria el origen de su linaje y los errores de su antigua secta". [63] Aunque la figura de la Plaza merece un estudio mucho más profundo del que puedo hacer aquí, pareciera que su postura rigorista cambió marcadamente en América: tal vez por tener dudas sobre los legítimos títulos de España sobre la población indígena, de la Plaza se pronunció por una política de acomodación.

Esta política, sumada al enorme poder político de los jesuitas, se reflejó no sólo en el plano de la acción evangelizadora sino en la participación que tuvieron en la construcción de un pasado andino y en la prefiguración del porvenir, es decir: en una construcción simbólica en la cual las costumbres sexuales y matrimoniales tuvieron un importante papel. Más allá de su labor normativa a través de su participación en el Tercer Concilio y en la redacción de sus instrumentos pastorales, Acosta en su *Historia Natural y Moral de las Indias*, atribuyó nada menos que la destrucción misma del imperio incaico a la ruptura del tabú del incesto por parte de Tupac Inca Yupanqui, quien se había casado con Mama Ocllo, su hermana por parte de padre y madre:

> "Y como aquel matrimonio fue ilicito y contra ley natural, así ordeno Dios que en el fruto que de él procedió, que fue Guascar Inga y Atahualpa Inga, se acabase el reino de los ingas". [64]

Con respecto a cómo considerar las uniones indígenas y a la promoción del matrimonio cristiano, las ideas de Acosta ocuparon un rol central. En base a experiencias propias y de otros jesuitas, Acosta aportó una clave interpretativa de las sociedades indígenas en las cuales, como se mencionó en el capítulo anterior, [65] la clasificación cultural, basada en las observaciones que involucraban frecuentemente lo sexual, contribuían a delinear las políticas a seguir. En primer lugar estaban las naciones que poseían una sociedad organizada, pensamiento especulativo y escritura (chinos, japoneses). En el otro extremo, los salvajes desprovistos de todo, como en el caso de Brasil (caníbales

[63] Carrillo Cáceres, *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano* (1585), II, vol. 2, 894; Saranyana, *Teología en América Latina*, 133.
[64] José de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, México, FCE, 1985, 304. Una explicación de la práctica de casarse con la hermana ("full sister") es que sólo así era posible asegurar la preservación del linaje real incaico en su más alta expresión. Al mismo tiempo, era un reconocimiento del carácter sagrado del inca que transmitía así la pureza del linaje a su descendencia. Véase Julien. *Reading Inca History*, 264.
[65] Véase Capítulo II.

salvajes “sin dios ni rey ni ley”).[66] Perú era un caso diferente del Japón (no hay escritura y tampoco intelecto especulativo, entre otras muchas diferencias), pero sus habitantes no desconocían la organización ni las leyes, entre las cuales se encontraba la existencia de normas matrimoniales. Se trataba de un caso intermedio, de una sociedad cuyas deficiencias, debidas a la religión diabólica, podían remediarse con reeducación y tolerancia.

Las ideas de Acosta se vieron plasmadas especialmente en *De Procuranda Indorum Salute*, paradigma de la metodología de la acomodación, escrito en 1577 y publicado en 1588. En este lapso la censura eliminó por completo un capítulo del manuscrito original sobre privilegios apostólicos y matrimonio indígena, por considerar inoportuna su divulgación al público. Este texto es considerado como el primer tratado de misionología en América y recogía los lineamientos establecidos por la Primera Congregación General de la Compañía en Perú en 1576.[67] Sus normas eran claras: ni poligamia, ni matrimonio a prueba, ni entre hermanos.

Acosta indicaba que era conveniente conocer las costumbres matrimoniales indígenas "para no dirimir, como sucede no raras veces, matrimonios que son verdaderos, o tomar por matrimonios verdaderos las que son uniones ilícitas y criminales". Entre las costumbres prehispánicas, destaca la poligamia entre la nobleza: "[...] y la [mujer] principal si no era hermana, procuraban que fuese consanguínea y lo más cercana posible". El resto de los indígenas tenía una sola mujer, excepto que el inca, en premio de alguna acción, le concediese otras, "y esa única no la elegía cada uno a su arbitrio, sino que la recibían por designación del príncipe [...] y siempre dentro de su tributo o familia que llaman ayllo." [68]

Evidentemente el interés de este comentario es conocer la visión de Acosta, que no necesariamente se condecía con la realidad, puesto que su conocimiento sobre parentesco y matrimonio andino era limitado. Como hemos señalado antes, la poliginia podía darse no sólo dentro de la nobleza (aunque fuese una característica predominante de este estamento) y, por otra parte, la endogamia de ayllu no era absoluta.[69]

De las prácticas maritales prehispánicas, Acosta derivaba dos inconvenientes: la falta de libertad en la elección del cónyuge, por un lado, y el abuso de matrimonios en grados prohibidos por la Iglesia, ya que, según creía el jesuita, a causa de esta marcada

[66] Laborie, “A dispersão do saber missionário”, 22.
[67] Saranyana, *Teología en América latina*, 155.
[68] Acosta, “De procuranda indorum salute”, 602-603
[69] El entramado del matrimonio y dentro del ayllu que es de por sí, una comunidad unida por lazos de parentesco, es compleja y no se analiza en esta investigación.

endogamia, incurrían los indios, frecuentemente, en el matrimonio con consanguíneas, incluyendo hermanas o madrastras.

También comenta la costumbre del concubinato previo o matrimonio a prueba:

> "De este error nace el abuso abominable de que nadie tome mujer sin haberla conocido y probado antes por muchos días y meses, y, vergüenza da decirlo, ninguna es buena esposa si no ha sido antes concubina". [70]

Al mismo tiempo que insiste en la importancia de conocer los impedimentos, enfatizó la necesidad de ser tolerantes con los indígenas:

> "... no sea que, como en muchas otras cosas, se yerre también en los matrimonios, y por ignorancia y torpeza de los ministros los pobres indios sean obligados a guardar lo que los cristianos antiguos y robustos apenas guardan". [71]

En función de esta misma idea pidió que se autorizase de manera regular la dispensa del segundo grado por *fornicación oculta* (o afinidad ilícita, es decir: relaciones sexuales habidas previamente con parientes del cónyuge), impedimento bastante frecuente y sobre el cual me extenderé en el próximo capítulo.

Con respecto a lo que debía hacerse con los matrimonios constituidos en la infidelidad a partir del bautismo, Acosta, opinó en consonancia con las disposiciones de la época. Sólo se considerarían nulos los matrimonios contrarios a la ley natural, como lo es claramente la pluralidad de mujeres y el repudio a la primera, el primer grado de origen, como es con hermana, madrastra y mucho más con la madre, hija, nieta o abuela. Pero los que estaban solo prohibidos por ley eclesiástica, como los contraídos con impedimento de segundo o tercer grado, se consideraban convalidados al bautizarse la pareja. Acosta reitera así el privilegio paulino [72], el cual permitía disolver el vínculo contraído durante la gentilidad, en ciertas circunstancias, así como en la disposición de que podrá el indio casado en la gentilidad tomar la mujer que quisiera, si no recuerda cuál fue la primera. Por otra parte, se hace eco de la disposición de Pío V (Romani Pontificis, 1573): el neófito podrá tomar una nueva esposa si la primera rehusara bautizarse. Por último, cuando existiese duda acerca de si el cónyuge infiel pervertirá al fiel, el primero sería amonestado para bautizarse y, si rehusare, se procedería a la separación, como ya lo había decretado el Concilio de Toledo (siglo VII) para el caso de cristianos casados con judíos.

---

[70] Acosta, "De procuranda indorum salute", 602-3.
[71] *Ibíd.*
[72] Véase Capítulo I.

Los párrocos deberían declarar cuidadosamente los impedimentos matrimoniales y castigar severamente a quienes los oculten, especialmente tratándose de curacas y principales. Se habría de exponer los grados de parentesco lícitos para el matrimonio y que así como la Bula *Altitudo divini consilii* de 1537 había suprimido el tercero y cuarto grado, también pudieran los obispos de Indias dispensar en matrimonios contraídos cuando los cónyuges desconocieron el impedimento, "y al menos en el segundo grado por fornicación oculta puedan dispensar nuestros obispos".[73]

Por otra parte, Acosta refleja el cambio de actitud frente a la evangelización: hasta el momento, el demonio había procurado asemejarse a Dios "en el modo de sacrificios, y religión y sacramentos",[74] por lo tanto toda política de asimilación era peligrosa. Esto derivará en la promoción de varias políticas conjuntas impulsadas por el poder colonial y en la cual los jesuitas fueron actores fundamentales, aunque no exclusivos: la creación de instrumentos pastorales que profundizaran la conversión de los indios, el énfasis en la necesidad de impartir la doctrina en las lenguas vernáculas (esencialmente quechua y aymara), el establecimiento de un sistema de doctrinas y la obtención de privilegios para dispensar a los indios para casarse en grados no permitidos por la Iglesia Católica.

Podemos observar la paradoja del accionar jesuítico, que cuanto más ampliaba su radio de acción e influencia, más debía adaptarse y ceder ante innumerables situaciones de difícil resolución y que por lo mismo fueron blanco de muchas críticas. El Prepósito General Aquaviva fue consultado por la Quinta Congregación Provincial Peruana de la Compañía (1594) acerca de cómo proceder con los enfermos "que tienen concubina en casa", en caso de necesitar los sacramentos de la extremaunción y del matrimonio, asunto para el cual los jesuitas tenían privilegios. La respuesta fue que aunque "no es conveniente" usar este privilegio, podría hacerse con la aprobación del Padre Provincial que decidiría en cada caso.[75]

5. Los instrumentos pastorales o el discurso normativo y sus límites

Si se habla de controles y "presión ideológica", como hicimos al comienzo del capítulo, los instrumentos pastorales del Tercer Concilio fueron de importancia y vigencia

[73] Hernáez, *Colección de Bulas y Breves*, 72-73
[74] Acosta, *Historia natural y moral,* 235
[75] Respuestas dadas a la Congregación Provincial del Perú por el P. General Claudio Aquaviva. Roma, octubre de 1596. En: Egaña, *Monumenta Peruana*, VI, 191-192.

tal que sus textos fueron reimpresos durante el Sexto Concilio Limense en 1773. Michel Foucault define la pastoral eclesiástica como la "técnica que se propone al sacerdote para el gobierno de las almas", cuyo desarrollo en la modernidad se vincula con la preocupación que el Estado presentaba por el "problema técnico del poder a ejercer sobre los cuerpos".[76]

En cumplimiento de esta orientación, ya planteada en el Concilio de Trento, el Tercer Concilio Limense redactó su corpus pastoral: en 1584, la Cartilla o Doctrina Cristiana, un Catecismo Breve "para rudos y ocupados" y un Catecismo Mayor, "para los que son más capaces". Un año más tarde se publicaba el "Confesionario para los curas de Indios" y el "Tercero Catecismo y Exposición de la Doctrina Cristiana por Sermones". El confesionario incluía dos textos en versión trilingüe (castellano, quechua y aymara) que abordaban el sacramento del matrimonio: un sermón que explicaba los impedimentos canónicos y un texto para publicar las prohibiciones. Esta selección de escritos se realizó acorde a las preocupaciones normativas y jurídicas propias del discurso matrimonial en la época.[77]

Ya las ordenanzas del Virrey Toledo preveían que el defensor de naturales y los españoles en general asistieran a los sermones dominicales dedicados a los indios.[78] Estas piezas oratorias que se utilizaban en la predicación desde hacía siglos en Europa, estuvieron pensadas para reforzar la catequesis de los indígenas, enfatizando la persuasión a través de elementos que apelando a la emoción, procuraran "alguna mezcla de exhortación y afecto".[79] En el caso de los indios, considerados seres mucho más emocionales que racionales, se daba gran importancia a los sermones, aunque carecemos de información que indique cuál era el uso social real que se hacía de estas piezas discursivas, las que no tenían una calidad de verdaderas piezas oratorias sino que más bien estaban destinadas a reforzar aspectos básicos de la doctrina cristiana, los sacramentos y la lucha contra las antiguas creencias religiosas.

De los 31 sermones del Concilio, tres están dedicados al tema de nuestra investigación: el XV, relativo a la indisolubilidad matrimonial y a la exhortación contra la poligamia, el XVI en el que se declaraban los impedimentos; el XXII, referente al amor entre los esposos y que condenaba la violencia física, y en el XXIV acerca de las faltas

[76] Foucault, *Los anormales*, 168.
[77] Foucault, *Historia de la sexualidad,* 49.
[78] "Instrucción de los jueces de naturales". La Plata, 20 de diciembre de 1574, en: Toledo, *Disposiciones gubernativas*, I, 465-6.
[79] "Tercero Catecismo y exposición de la Doctrina Cristiana por Sermones" [Lima, 1585] en: Juan Guillermo Durán. *Monumenta Catechetica Hispanoamericana.* Siglos XVI-XVIII, II. (Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1990), 606.

vinculadas en contra del sexto mandamiento (relativo al adulterio). Como en otros casos, se menciona el adulterio, la fornicación, el estupro, la violación y, sobre todos estos pecados, la sodomía o "pecado nefando", con la clásica alusión al castigo bíblico en Sodoma y Gomorra. En este sermón, los "pecados de lujuria" adquieren una dimensión de falta colectiva, pues por ellos "castiga Dios a la nación de los indios".[80] De este modo, los así considerados excesos sexuales son una atribución asociada a la cultura del grupo, mucho más que una falta individual.

La tarea de homogeneización linguística y de textos del Tercer Concilio y de los jesuitas en particular tenía como objetivo el de asemejar y controlar las versiones.[81] Tom Cummins ha notado que en el diccionario español-latín de Antonio de Nebrija (1495) el término "reducir" remite a *redigo* que significa "llevar a un estado o condición específicos" y, en este sentido, la lengua, en sus aspectos tanto gramaticales como semánticos, se convierte en un vehículo y al mismo tiempo de filtro de ordenamiento de las representaciones mentales o intelectuales.[82]

A partir de Trento y de los pobres resultados de la primera etapa se consideró que la evangelización debía replantearse como si nunca se hubiese realizado y, en este cambio, se buscó evitar las traducciones y con ellas los malentendidos o superposiciones. Dentro de un largo listado de términos, la palabra "sacramento" y cada uno de los sacramentos mismos, como el del matrimonio, no se tradujeron ni al quechua ni al aymara, imponiéndose a los indios el uso de los vocablos en lengua castellana.

La cuestión de la lengua es fundamental y, recientemente, el problema de la traducción ha sido tratado en diversos estudios, ya que casi toda la transmisión cultural dependía de ella.[83] El empleo de una lengua estandarizada (especialmente quechua en su versión cuzqueña, llamada "lengua general") para la instrucción religiosa parecía garantizar la ortodoxia de los conceptos.

La Doctrina del Tercer Concilio citaba las palabras del apóstol Pablo: "aunque sea bueno y santo lo que se dice, sin no se dice en lengua en que la entienda el que oye, no se edifica ni lleva fruto de la doctrina (1 Cor. 14,9)".[84] La adopción de las lenguas locales para

[80] "Tercero Catecismo", 706 y 707.
[81] Véase Durnston, *Pastoral Quechua*, 86-96; Mac Cormack, "Grammar and virtue".
[82] Cummins, "Formas de las ciudades", 157.
[83] Además del texto ya citado de Durnston, véase Maldawski, Aliocha, "The problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640)", in *The Jesuits II*, 602-615.
[84] "Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios y demás personas que han de ser enseñados en nuestra santa fe", en Durán, *Monumenta Catechetica*, II, 457.

la evangelización fue establecida en el Concilio de Trento.[85] Veinte años antes, Ignacio de Loyola lo había establecido en las *Constituciones.* El Prepósito General de la Compañía entre 1581 y 1615, Claudio Acquaviva, consideró una condición para el trabajo en las misiones el aprendizaje de la lengua por parte de los sacerdotes, asunto que reiteró constantemente en las cartas.[86]

La homogeneización, no obstante, tenía sus límites. El Padre Luis de Valdivia, célebre misionero jesuita entre los mapuches, enviado a Lima como teólogo, tradujo al *mapuzungun*[87] el texto limense. Aquí parece haber operado la cuestión de la adaptación de discursos y métodos a la cultura receptora. El texto mapuche contenía sólo los nueve primeros sermones, es decir que se excluyeron los que hacen referencia a matrimonio y sexualidad,[88] probablemente por ser asuntos demasiado conflictivos en la inestable situación de la evangelización en el contexto de una sociedad insumisa como la mapuche. Lo mismo ocurrió con la traducción al aymara, la lengua dominante en Charcas. En el "Confesionario en Aymara y español" (1612) del jesuita italiano Ludovico Bertonio,[89] se ve el empleo de palabras no traducidas como "sacramento" y "matrimonio", lo cual implica la idea de riesgo en la traducción por la imposibilidad de traducir sin alterar los conceptos en su esencia.

La tarea de homogeneización y propaganda a través de distintas técnicas comunicacionales realizada por los jesuitas se materializó no sólo en textos sino también en imágenes. A continuación analizaremos algún ejemplo de las representaciones pictóricas dedicadas a representar el ideal matrimonial en versión jesuítica.

6. El discurso pictórico: el matrimonio en el programa iconográfico jesuita

Los matrimonios indígenas formaron parte de la construcción simbólica del orden político y social por parte de los jesuitas a través del discurso iconográfico. En la iglesia de la Compañía en el Cuzco, junto a las imágenes de las postrimerías que aseguraban tormentos eternos para los idólatras, los jesuitas hicieron pintar un cuadro sobre cuyo tema se elaboraron varias copias: el casamiento efectuado en Cuzco en 1572 entre el Capitán

[85] Maldawsky, "The problematic Acquisition…," 603.
[86] Tanto en las de Acquaviva como las de Vitelleschi. Ver Morales, *A mis manos han llegado.;* Acquaviva a Ludovico Bertonio, 1612, ARSI, Peruana 1, Ep. Gen, f.3013 v.
[87] Versión estandarizada o artificial del mapuche que los jesuitas desarrollaron a efectos de evangelizar a los indígenas.
[88] Enrique García Ahumada. *La inculturación en la catequesis inicial de América,* AHIg, 3, 1994.
[89] Bertonio, Ludovico*, Confessionario muy copioso en dos lenguas, aymara y española, con una instrucción acerca de los siete sacramentos de la Santa Iglesia y otras varias cosas.* (Juli: Francisco del Canto, 1612).

Martín de Loyola y la Ñusta Doña Clara Beatriz Coya, descendientes de Ignacio de Loyola, fundador de la compañía de Jesús, y de Túpac Amaru I, último inca, respectivamente.

La importancia capital del lienzo ha sido atestiguada por varios autores.[90] Gustavo Tudisco la ha considerado como la imagen paradigmática, dentro del *corpus* del arte colonial andino, que da cuenta, a la vez, del nacimiento de un orden social, de pacificación política y de éxito providencial, en la evangelización de América. El cuadro tuvo varias copias y reelaboraciones, de las cuáles actualmente se conocen seis. La versión cuzqueña, que aquí presentamos [Imagen 1] se encontraba situada en un lugar estratégico de la Iglesia de la Compañía, ya que el nártex en el cual se encontraba es una especie de atrio o vestíbulo, fuera de la nave, en un lugar reservado al público. Frente a este lienzo pasaban cotidianamente los hijos de los caciques y los jóvenes de la elite criolla rumbo al colegio de los jesuitas, con lo cual podemos suponer el impacto ideológico de la pintura, en la medida en que la promoción de alianzas matrimoniales formaba parte de los objetivos políticos de la Compañía y por ende de su programa iconográfico.

El lienzo cuzqueño es anónimo y está datado entre 1675-1690. Además del matrimonio de Martín y Beatriz, se representa, a la derecha de la composición, el realizado en Madrid en 1611 entre Juan Henríquez de Borja (biznieto de san Francisco de Borja) y Ana María Clara Coya de Loyola, hija ésta de la pareja retratada a la izquierda del cuadro. Detrás de cada una de las parejas se encuentran las cortes reales respectivas (cuzqueña y madrileña). Por lo tanto se trata de una reelaboración en la medida en que reúne eventos que no fueron contemporáneos. La composición busca una idea de armonía en la simetría de su presentación así como en los elementos elegidos: arriba, a la izquierda, se representa la ciudad de Cuzco, en donde la familia real incaica contempla gustosa el matrimonio de Martín y de Beatriz, aunque sabemos que la realidad que la pintura evoca fue muy distinta y particularmente violenta. Martín de Loyola había aniquilado a los últimos vestigios de la familia real incaica en Vilcabamba, es decir, a los antecesores de Beatriz. Como premio, el virrey le otorgó las rentas de la princesa, de las cuáles gozó durante 18 años que prolongó el

[90] Véase Luis Eduardo Wuffarden, "La descendencia real y el 'renacimiento inca' en el virreinato", en *Los incas, reyes del Perú,* AA.VV. (Lima: Colección Arte y Tesoros del Perú del Banco de Crédito, 2005), 175-251; Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. (La Paz: Gisbert y Compañía, 1980). GustavoTudisco, "Las dolorosas bodas de Beatriz, los gozosos Desposorios de María. Evocaciones iconográficas a partir de un dibujo de la 'Nueva corónica y buen gobierno' de Felipe Guamán Poma de Ayala."; *VI Jornadas. Estudios e investigaciones. Artes visuales y música*, UBA. Facultad de filosofía y Letras. Instituto de Teoría e Historia del Arte Julio E. Payró, 2004. Agradezco al autor la copia de su trabajo que me facilitó.

compromiso sin llegar al casamiento, el cual se realizó cuando Loyola tenía 40 años y Beatriz, 42.[91]

La obra, como otras piezas barrocas, posibilita varias lecturas. El cuadro exalta la labor jesuítica por medio de una operación pictórica e ideológica que coloca a la Compañía de Jesús representada por su monograma (IHS: *Iesu homini salvatori*) y las imágenes de los emblemáticos Ignacio de Loyola y Francisco de Borja (tercer prepósito general de la Compañía y de linaje noble, canonizado en 1671) en el centro del cuadro. El monograma, además, está colocado sobre un sol, representación tradicional de la divinidad en los Andes.

Los santos jesuitas presiden alegóricamente la celebración un matrimonio mestizo que reúne la sangre española (y jesuítica) con la de la estirpe de gobernantes incaicos. No parece casual que una de las versiones pictóricas de este evento se encuentre en la Iglesia de San Pedro de Juli, poblado donde los jesuitas establecieron por primera vez el sistema de doctrinas y en otros lugares estratégicos de la región: el beaterio de Copacabana y el colegio de la Compañía en Arequipa. Este enlace matrimonial fue considerado de una importancia tal como para ser representado teatralmente en 1742, en el mismo atrio de la iglesia.[92]

La tarea de proselitismo religioso efectuada por los hombres de la Iglesia a través de textos e imágenes se materializaba en ritos y ceremonias que tenían por escenario los espacios públicos en los cuáles se congregaba la comunidad de fieles: cristianos viejos y neófitos. En contraposición a esta exterioridad barroca, en el espacio de lo íntimo y privado, se intentó un control y una individuación mayor de los comportamientos sexuales a través de la confesión auricular, de la cual tratamos a continuación.

Imagen 1: Casamiento de Martín de Loyola con Doña Clara Beatriz Ñusta, Iglesia de la Compañía de Jesús (Cuzco, Perú)

[91] Wuffarden, "La descendencia real y el 'renacimiento inca' en el virreinato", 251.
[92] María Concepción García Sáez, "Una contribución andina al barroco peruano", en Mujica Pinilla et al., *El barroco peruano...,* 244.

7. La resignificación de la confesión. El tratadista Tomás Sánchez.

La confesión se había impuesto como anualmente obligatoria tras su reglamentación en el IV Concilio de Letrán (1215), pero fue la Contrarreforma la que la colocó nuevamente en el centro de la atención, reafirmándola como Sacramento en el Concilio de Trento, el cual aumentó las exigencias para los fieles al aprobar un canon relativo a la penitencia: habían de confesarse, para la remisión de los pecados, todos y cada uno de los pecados mortales de los que el penitente tuviera conciencia después de un diligente examen, así como también los pecados ocultos.[93]

La resignificación de esta práctica, que Foucault remite al incremento paulatino de los controles y mecanismos del saber y el poder, sobre todo desde el siglo XVI y la reforma tridentina, implicó un considerable aumento del poder del sacerdote y de su rol de director de conciencia. Éste ya no sólo impone penas y absuelve sino que desarrolla técnicas meticulosas de interrogación, realizando así una verdadera operación hermenéutica.[94] El desarrollo de esta pastoral de la confesión fue acompañado por un notable aumento de la literatura destinada a los confesores, quienes deben conocer las "enfermedades espirituales", sus causas y sus remedios, diferenciar escrupulosamente los pecados veniales

[93] Véase Sesión XXIV, Capítulo V, 25 de noviembre de 1551.
[94] Foucault, *Historia de la Sexualidad,* 49. Foucault, *Los anormales,* 168.

de los mortales y, prudentemente, observar todas las circunstancias particulares. Nunca se había producido tal proliferación de discursos como a partir de la reorganización del sacramento de la penitencia.

Es propio de la época el desarrollo del *fuero interno* o *fuero de la conciencia*, en el cual el rol del sacerdote-confesor es equiparable al del juez. Desde Trento, la absolución sólo puede provenir del sacerdote, quien al absolver (o no) crea sentencia de acuerdo a derecho y para ello debe medir todos y cada uno de los actos del penitente, pero también todos sus pensamientos, deseos e intenciones. De este modo, la confesión no sólo se juridiza sino que se sicologiza.[95] Este es el origen de la escrutación minuciosa de lo sexual. Dentro de este universo en el cual la única sexualidad permitida era la existente en el marco de la pareja conyugal, los actos de concupiscencia, o apetito desordenado de placeres deshonestos o lujuriosos, llamada también "delectación morosa", entendida como complacencia deliberada en un objeto o pensamiento prohibido, eran objeto de especial interés, en la medida en que no sólo los actos, sino los pensamientos lujuriosos eran de una variabilidad casi infinita y, por ello mismo, necesarios de controlar. Estas cuestiones de la intimidad conyugal escapaban del fuero externo: no ocasionaban desorden de la estructura social, como lo hacían, en cambio, otros delitos de la carne, tales como el incesto, el estupro, la poligamia y el adulterio que, por lo tanto, podían ser perseguidos por el obispo o los tribunales laicos.

Acerca de esta "puesta en discurso" del sexo y de la importancia concedida al tema, tenemos el ejemplo del jesuita Tomás Sánchez, autor del muy célebre tratado *De sancto matrimonii sacramento*.[96] Sánchez se constituyó en la autoridad más citada como experto moralista en cuestiones matrimoniales, así como también en una de las figuras más denostadas por el jansenismo que detractó su obra por liberal y "laxista" en cuestiones de moral.[97] La polémica que se generó en torno a cuestiones de responsabilidad moral en la delectación morosa o concupiscencia (deleite venéreo) es propia de la discusión postridentina y de la resignificación del matrimonio a partir de entonces, pues algunos moralistas consideraban la concupiscencia como pecado mortal y otros no. Sánchez se encontraba entre estos últimos, argumentando que dichos impulsos concupiscentes son necesarios para el matrimonio. En tanto el acto conyugal se desarrolla dentro del territorio

[95] Prodi, *Una historia de la justicia*, 262; Alfieri, *Nella camera degli sposi,* 41.
[96] Hay varias ediciones de la obra de Tomás Sánchez, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, en tres tomos que fueron publicados en fechas y lugares diferentes. Para un listado exhaustivo de las ediciones véase Alfieri, *Nella camera degli sposi,* 377-378.
[97] Asunto que retomaré en el Capítulo VII.

legítimo y sacramental del matrimonio y finaliza con la generación de la prole, nada hay en este acto que disminuya la dignidad de la institución matrimonial. Entonces, de acuerdo con esta concepción, el matrimonio era mucho más que un remedio para la concupiscencia: Sánchez adhería a las teorías galénicas de la doble seminación.[98] Debido a ello, la participación de la mujer en la emisión de la sustancia generativa a través del orgasmo formaba parte del *débito* contraído en el matrimonio, concebido esencialmente como *contrato* originado en el *consenso*.[99]

Sánchez, nacido en Granada, tuvo una amplia experiencia en tareas misionales entre la población morisca, en el epicentro mismo de la conflictiva zona de las Alpujarras, donde la Compañía de Jesús había establecido un colegio.[100] Esta experiencia de transferencia cultural no me parece un dato menor en la acumulación de experiencia y de reflexiones en torno al matrimonio, de quien –según informaban sus superiores- resolvía casos desde que su ordenación como sacerdote. En opinión de Fernanda Alfieri, el motor de la resistematización dogmática del matrimonio que hizo el granadino, fue la recuperación de los asuntos matrimoniales para la Iglesia. Sánchez negó la visión pesimista de la carne de matriz agustiniana, común a la visión de Lutero y aceptó la sexualidad, la corporeidad, como territorio, claro está, de jurisdicción eclesiástica.[101]

El tratado se publicó recién en 1605,[102] aunque había sido autorizado más de diez años antes. Durante los cuatro años siguientes a la primera edición, el Prepósito General Claudio Aquaviva reclamó insistentemente al autor que se retractara de sus dichos, reprendiéndolo especialmente por considerar que "tactibus y osculis impuris [...] non sunt mortalia". [103] Sánchez debió hacer las correcciones solicitadas. Aquaviva finalmente

[98] Que estaban reinterpretadas por varios autores citados por Sánchez.
[99] Es más, era parte de la discusión si la falta de esta seminación femenino sería o no pecado mortal, en tanto evitaba la fecundación. Alfieri, Fernanda, *Nella camera degli sposi,* 241 y ss. Véase también: Jean Louis Flandrin, *La moral sexual en Occidente.* (Barcelona: Juan Gránica, 1984), 120.
[100] Sobre el levantamiento de los moriscos en 1568 y su retorno a la poligamia véase Capítulo I, 21.
[101] Para San Agustín, la equiparación del matrimonio a una hermandad o confraternidad redundó en una denigración de la sexualidad. Sobre este asunto volveremos en el capítulo siguiente.
[102] Domingo La Cerra, "Pecado y consentimiento indirecto en la moral del Renacimiento", *Archivo Teológico Granadino*, 39, (Granada: 1976), 104; Estanislao Olivares, SJ, "Ediciones de la obra de Tomás Sánchez, *Archivo Teológico Granadino,* 45, (Granada: 1982), 160-172; Manuel Ruiz Jurado, "Para una biografia del moralista Tomas Sanchez, SI", *Archivo Teologico Granadino*, 45, (Granada: 1982), 15-57.
[103] Carta del Prepósito General Claudio Aquaviva, Roma, 10 de enero de 1606. ARSI, Peru 1 (Epistolae Generalia), f. 22. De hecho, la polémica mayor acerca de los escritos de Sánchez se concentró en torno al Libro Noveno de las *Disputaciones*, dedicado al débito conyugal, específicamente en sus aspectos sexuales (*tactus, oscula, amplexus, visus et verba*, es decir: caricias, besos, abrazos, miradas y palabras). Véase Alfieri, *Nella camera degli sposi,* 69

prohibió que en la Compañía se enseñase la parvedad de materia en lujuria procurada a través de un decreto en 1612.[104]

La polémica se trasladó a América durante el generalato siguiente, el de Muzio Vitelleschi, quien hacia 1620 ordenó al Provincial del Perú "so graves penas que ninguno enseñe que hay levedad de materia en re venerea y que se delate al que delinquiere en esto".[105] En 1634, las opiniones acerca de si la delectación morosa constituía pecado mortal o venial, continuaban sometiéndose al Colegio Romano.[106] En el contexto de la evangelización de los indígenas, cuyos comportamientos se consideraban generalmente como lujuriosos, tales polémicas fueron de considerable interés entre los sacerdotes. A pesar de las restricciones y censura parcial del autor, Tomás Sánchez continuó siendo la autoridad más citada en materia matrimonial a lo largo de la modernidad.[107]

En el *Confesionario para los curas de indios* del Tercer Concilio hay 22 preguntas relativas al sexto mandamiento, con las indagaciones usuales acerca de las faltas relativas a este asunto, arriba mencionadas, desglosadas en las cinco preguntas correspondientes. Se indica que no se preguntará "más de lo que probablemente se entiende habrá hecho el que confiesa".[108] Como veremos a continuación, en pocos años, los mecanismos de confesión no hicieron más que perfeccionarse en el Perú.

8. Perfeccionando los instrumentos de control: el *Ritual formulario* de Juan Pérez Bocanegra (1631) o las doscientas treinta y cinco maneras de cometer pecados carnales

El instrumento pastoral más importante destinado a la indagación y el control de las almas perteneció al párroco de San Pedro de Andalhuaylas, cerca de Cuzco. Este franciscano fue doctrinero durante cuarenta años, además de examinador general del obispado en lenguas quechua y aymara. Pérez de Bocanegra declara haber dedicado 20 años a la redacción del *Ritual*: el manual de confesión más importante de América del Sur.

[104] Cartas de Aquaviva a Sánchez. ARSI, Baetica 3 (Epistolae Generalium), fs. 869, 903, 1075, 1091, 1107 a 1125.
[105] "Ordenaciones de Nuestros padres Generales reducidas a mas brevedad entresacadas de las del Libro de los Padres Generales por orden de Nuestro padre Muzio Vitteleschi por el Pe. Nicolán Durán Mastrillo, Provincial de la Provincia del Peru", ARSI, *Congregaciones Provinciales 56*, f. 252.
[106] ARSI, *Opinionum II*, 657, f. 251.
[107] Retomaré el asunto en el Capítulo VII.
[108] "Confesionario para los curas de Indios con la Instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir", en Durán, *Monumenta Catechetica*, II, 536.

No se sabe exactamente cuándo lo escribió, pero se publicó en 1631. Utilizó como modelo el Ritual Romano de Paulo V.[109]

El *Ritual* ilustra sobre el conocimiento profundo de las prácticas y creencias indígenas que poseía el autor. El texto permite apreciar la profundidad de las intenciones de las políticas de transformación cultural en varios aspectos. Por un lado, ahondó en el conocimiento del parentesco andino, del cual hizo un análisis exhaustivo y novedoso, que hoy es citado como referencia obligada por numerosos antropólogos y otros especialistas.[110] Dicho estudio servía en buena medida para determinar sin error los impedimentos canónicos matrimoniales.

Por otra parte, Pérez de Bocanegra acentuó la importancia de los aspectos rituales del matrimonio, asunto en el que la iglesia parece haber sido indudablemente exitosa. El objetivo explícito del autor fue uniformizar "ceremonias, celebración y ritos" que hasta el momento no se ejecutaban, al decir del autor, en forma uniforme.[111] Al mismo tiempo, y como otro aspecto a considerar, buscó alterar la práctica social previa al insistir en la individuación de la decisión de la pareja en contra de la determinación del grupo social de pertenencia, cuando insiste en la importancia de averiguar la libertad con que acceden al matrimonio los contrayentes.[112]

Todos estos aspectos abordados por Bocanegra (el matrimonio como alianza *originada por* y *formadora de* parentesco, el matrimonio como rito y también como ámbito exclusivo de prácticas sexuales permitidas) nos acercan a la reflexión que hace David Robichaux acerca de la polisemia implícita en el término *matrimonio*[113] y convierten al *Ritual* en una perla demostrativa de la voluntad transformadora de las políticas culturales de la dominación española.

Si de profundizar en el conocimiento de los pecados en tanto mecanismo de control se trata, las preguntas relativas a los pecados vinculados al sexto mandamiento son mucho más exhaustivas en el ritual de Bocanegra que en el *Confesionario* del Tercer Concilio, en

[109] Publicado en Amberes en 1620.
[110] Sus aportes son citados por muchos autores, entre otros: Tom Zuidema, "Parentesco inca", en Mayer, y Bolton, *Parentesco y matrimonio en los Ande*s, 57-113; Arnold, *Gente de carne y hueso*; Cummins, "Formas de las ciudades", 151-196.
[111] "Epístola a los curas, Beneficiados y Maestros de doctrina y ejercitados Administradores de los Santos Sacramentos a los Naturales destas amplisimas tierras del Peru", en: Pérez de Bocanegra, *Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales de este reino los santos sacramentos de Bautismo, Confirmación, Eucaristía y viático, Penitencia, Extremaunción, y Matrimonio con advertencias muy necesarias*. *Impreso en Lima por Geronymo de Contreras.1631.* Versión digitalizada http://openlibrary.org/books/OL24440363M
[112] Pérez de Bocanegra, *Ritual formulario*, 618.
[113] Robichaux, *El matrimonio en Mesoamérica*, 13.

tanto suman 235 preguntas. Si las comparamos con la veintena del Confesionario Conciliar de 1585 o las 44 del Confesionario en Aymara de Bertonio parece evidente que, algunas décadas después, el conocimiento de las posibles prácticas indígenas se habían incrementado, así como la obsesión por controlarlas. No debe olvidarse que mientras tanto había transcurrido el auge de los casos de idolatría (real o supuesta), en el Perú, cuando, al decir del jesuita Nicolás Mastrilli Durán, "la infidelidad siempre anda revuelta con la carnalidad".[114]

La preocupación por controlar los pecados de lujuria las define el *Ritual* cuando establece la diferencia entre el matrimonio cristiano y el que no lo es: "por ser sacramento confiere gracia, señaladamente contra la incontinencia".[115]

En el texto de Pérez de Bocanegra hay 11 preguntas relativas a los posibles tipos de incesto, y un total de 161 preguntas que recorren todas las posibilidades imaginables para el cura. Estas 161 preguntas están dirigidas a los varones, a los que, se indica, se debe interrogar primero. La elaboración del listado implicó un gran conocimiento y tarea de investigación del doctrinero, pues hay muchas preguntas acerca de hierbas medicinales concretas utilizadas para obtener favores o potencia sexual, para inhibir el embarazo, etc. Asimismo se mencionan prácticas hechiceriles, conjuros y creencias, en general, vinculadas al sexo. Hay 23 preguntas dirigidas especialmente a los casados.[116]

El hecho de que sólo 50 preguntas estén destinadas a las mujeres (frente a las 161 para los varones) no parece un dato menor.[117] Esta selección de preguntas de acuerdo al género podría interpretarse como una intención de preservar el pudor, lo cual siempre se aconseja a los confesores. Como si el listado no fuese suficiente, Bocanegra señala, al final del interrogatorio que se abstiene de ampliar la lista "...por no ofender los oydos castos, y limpios, de los confessores, letores, y porque en la lengua Quechua, no se puede traducir con la honestidad que tan Santo lugar requiere".[118] Aparecen aquí dos cuestiones de gran ambigüedad: por un lado, se incita a confesarlo todo (fácilmente se advertirá el ocultamiento del indio –dice el autor- "por el tragar a menudo la saliva"),[119]pero al mismo tiempo se trata de cuidar el recato. Por otra parte, se insiste en conocer y evangelizar en quechua, y dedica varias páginas al tema, pero asimismo se desconfía del mismo vehículo de comunicación cultural. De hecho, las palabras que implican un concepto teológico

114 Congregación Provincial Peruana, Lima, 1612, ARSI, *Congregaciones Provinciales, 55*, f. 70.
115 Pérez de Bocanegra, *Ritual formulario*, 681.
116 Preguntas 162 a 184.
117 Preguntas 185 a 235.
118 Pérez de Bocanegra, *Ritual Formulario*, 231.
119 Ibídem, 109.

específicamente cristiano, tales como "sacramento", "cristiano" y "gracia", entre otras, no se traducen en el texto.

En las preguntas vinculadas al sexto mandamiento, no sólo se indaga acerca de los actos, sino acerca de los deseos y pensamientos. Insiste especialmente en la cuantificación de los pecados ("Cuántas veces hiciste o pensaste tal o cual cosa y con cuántos hombres o mujeres," etc.) y en la determinación de las circunstancias de éstos, pues son las que mudan la especie del pecado, y definen de este modo la cantidad de la pena.[120] Este es un ejercicio propio de la casuística, disciplina vinculada a la determinación del caso particular de cada pecador o casos de conciencia, asunto que hemos visto en el caso paradigmático de Tomás Sánchez y sobre el cuál volveremos en capítulos posteriores.[121]

Pérez de Bocanegra refiere una práctica indígena que explicaría la necesidad del "formulario" (así lo llama él) o cuestionario tan exhaustivo: los indios mantienen la tradición de la utilización de quipos para memorizar los pecados y se presentan ante el sacerdote "en el orillo con un nudo de estos hilos, mayores que una bola de bolos".[122] Esta madeja la han preparado con personas, indígenas también, llamadas por ellos "hermanos o hermanas mayores" con quienes se han confesado previamente. Estos mismos hermanos y hermanas "y otros discípulos" se reúnen y discuten acerca de pecados, sacramentos y confesiones. Obviamente, de acuerdo con Pérez Bocanegra, en estas "pláticas y juntas", sólo dicen "los mayores disparates" sin embargo, parece evidente que los indios han incorporado a su manera los conceptos cristianos y que estos "intermediarios" indígenas cumplen, de algún modo, el rol de sacerdotes.[123] Es la interpretación propia o autónoma la que el sacerdote quiere combatir a través del cuestionario, como dice Foucault, "llevando todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra".[124] Esta palabra estaría doblemente controlada por los sacerdotes, tanto por el índice mnemotécnico del cuestionario como por la rigidez de la traducción. Aclara que la versión quechua es original suya y que usa "el modo de dezir polido de la ciudad de Cozco" que es "el de Atenas".[125]

---

[120] *Ibíd*., 106.
[121] Ver Capítulo VII.
[122] Pérez de Bocanegra, *Ritual Formulario,* 111. En los *Complementos del Confesionario del Tercer Concilio Limense* encontramos la referencia a Polo de Ondegardo y su aseveración de que en tiempos prehispánicos existía en el Collasuyo la práctica de la confesión realizada por parte de unos individuos llamados *ichuris* o *ichuiris.* Véase Durán, *Monumenta Catechetica*, II, 567-568
[123] Bocanegra, *Ritual Formulario*, 111-114.
[124] Foucault, *Historia de la Sexualidad,* I, 29.
[125] "Epístola a los curas", en Pérez de Bocanegra, *Ritual Formulario* [sin referencia de página].

Las fases de la ceremonia nupcial matrimonial son descritas con minuciosidad. El cura debe desposar a los indios (esto es la expresión del consentimiento mutuo, sobre el cual el cura debe preguntar a los esposos por separado y sin testigos para cerciorarse de la verdadera intención de los contrayentes) y velarlos (ceremonia en la cual los novios reciben la bendición y son cubiertos durante la misa en la iglesia). Según Pérez de Bocanegra, ambas ceremonias deben realizarse juntamente o lo más cercanamente posible, pues si se separan se corre el riesgo de que el indio crea o diga creer que no está casado: si el sacerdote no les dijo la misa en la iglesia y los ligó con el jugal, es decir, si no los veló, (pues eso tienen por matrimonio verdadero) podrán usar ese hecho más adelante para repudiar a la mujer y los hijos por no considerarlos legítimos. Entonces, si bien de acuerdo con la doctrina cristiana los indios quedan casados desde el momento de la manifestación del consentimiento mutuo ante el cura, no suelen creerlo así. Esto constituye una prueba más de la incorporación de las creencias cristianas reinterpretadas o reelaboradas por los indígenas en sus propios términos, ya que se consideran casados sólo después de la velación: "porque a estos naturales les parece esta la fuerça del matrimonio, en el ligarles a la grada [sic] del altar con el velo y el jugal".[126] Asimismo, el intento de prevenir el eventual repudio futuro indicaría que los indios empleaban la normativa cristiana a su favor, asunto del que hablaremos en el capítulo siguiente.

La empatía entre lo cristiano y lo indígena propia del ceremonial barroco se manifiesta en el tratamiento cuidadoso que el cura de Andahuaylas concede al ritual de la boda, que es pautada y descrita con la fuerza de una puesta en escena teatral. La bendición, que debe ser hecha en latín ("ego coniugo vos") la hará el sacerdote en la puerta de la iglesia, vestido con estola y capa adecuada, lo mismo a continuación la bendición de anillos. Sólo entonces entran a la iglesia para la celebración de la misa nupcial:[127]

> "Y hecho esto Se entre en la Yglesia, y vayanle siguiendo los novios, hasta la peana del altar; sin decir cosa alguna. Donde los dexa hincados de rodillas y se entra en la sacristia. donde se quita la capa, y toma el manipulo, y cruza la estola blanca que traia pendiente al cuello, y se pone la casulla blanca, y ha de dezir misa".[128]

La eficacia de esta pastoral controladora y normativa debe considerarse con mucha precaución. ¿Como se verificaba, por ejemplo, la práctica de la confesión entre los indígenas? Ya hemos visto la existencia de estos "hermanos mayores" que realizaban una

[126] Pérez de Bocanegra, *Ritual* Formulario, 598
[127] Llamada *pro sponso et sponsa*, que es especial: sin *Credo*, ni *Gloria in excelcis.*
[128] Pérez de Bocanegra, *Ritual Formulario*, 626.

especie de "preselección" de los pecados. Por otra parte, la realidad parece haber distado bastante de la norma. El Prepósito General de la Compañía de Jesús indicaba en 1622 que los padres no debían confesar "atropelladamente" en las misiones y que sólo habrían de absolver si había arrepentimiento.[129] En 1655, el Padre Provincial del Perú informaba que, en general, los indios sentían "repugnancia" por confesarse ente el cura, que los padres no veían con frecuencia a los indios, que han debido revalidar confesiones de veinte y treinta anos de antigüedad y la razón era que "andan siempre ocupados en mitas y traxines en Guancavelica".[130] Algunos de los efectos de tales "trajines" en la conversión se tratarán a continuación.

9. Un diagnóstico, una solución y una frustración: la doctrina de Juli

El establecimiento del sistema de doctrinas se había realizado tras muchas vacilaciones. De acuerdo a su programa reduccional, el Virrey Toledo había presionado a los jesuitas para hacerse cargo de las doctrinas de Juli, en el centro de la Provincia de Chucuito, a orillas del lago Titicaca, a 60 leguas del Cuzco y 25 de La Paz. La evangelización de la región había estado a cargo de los dominicos hasta 1572, cuando se enemistaron con Toledo por su postura en contra de la explotación colonial.[131] Entonces, los jesuitas se hicieron finalmente cargo en 1576 de cuatro doctrinas entre los lupaqas, etnia aymara que había conformado un reino prehispánico cuyo centro se hallaba en esta región. El área lupaqa en torno a Juli presentaba ventajas estratégicas por la gran concentración de población que facilitaba a Toledo la recaudación del tributo y, a los jesuitas, optimizar la tarea evangelizadora.[132] De hecho, los lupaqa eran uno de los pocos grupos étnicos en todos los Andes que no fueron adjudicados en encomienda a españoles individuales, sino que pagaban tributos directamente a la Corona española.[133]

En 1567, las unidades domésticas en Juli estaban integradas por urus, aymaras y *mitmaquna* de diversas regiones del Chinchaisuyu. Por otra parte, muchos mitayos lupaqas

[129] Carta del Prepósito General al Padre Provincial del Perú, con el Ordinario del 21 de marzo de 1622. ARSI, *Epistolae generalia, Peruana 2* -I, f. 85.
[130] Annua de 1655, ARSI, Per 16, f. 67 y 88 v. La carta hace referencia en esta parte a las misiones pertenecientes al colegio jesuita de Pisco, ciudad situada 290 Km. al SE de Lima.
[131] Diego Irarrázaval. *Un cristianismo andino.* (Quito: Abya-Yala, 1999), 38.
[132] Alexandre Coello de Rosa, "La doctrina de Juli a debate", *Revista de Estudios Extremeños,* 63 (2), 2007, 956.
[133] John Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. (Lima: IEP/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002), 187.

se establecían voluntariamente en Potosí y no regresaban a su tierra. En 1620, tales migrantes eran muchos.

En la Carta Anua de 1637, en la que el Provincial del Perú sugería abandonar la entrada a los siempre hostiles chiriguanos, surgía como contrapartida el ejemplo edificante por antonomasia: Juli, que contaba con una población de 15 o 16.000 indios en el momento en que los jesuitas se hicieron cargo del poblado. Todavía hoy, en el sitio de Internet de esta pequeña ciudad de Perú resuena hoy la frase acuñada por algún jesuita a comienzos del siglo XVII y reproducida en diversos documentos de la época: "Juli: la pequeña Roma de América".[134] Esta comparación, reiterada en las cartas, y vigente en su misma población hoy en día, era una expresión utilizada con sentidos diversos. En principio, como la Roma antigua, Juli se encontraba en el "camino real" y estaba "poblada muy abundantemente tanto de gente natural como de otras regiones". [135]

En la Crónica Jesuita Anónima del 1600 se exponen los motivos que tuvo la Compañía para tomar la doctrina de Juli: además de su nutrida población, se hablaba allí la lengua aymara (que con el quechua es lengua general del Perú), lo cual garantizaba la comunicación y la efectividad de la evangelización desde el Cuzco hasta Tucumán.[136] Juli se convirtió, de hecho, en un centro de aprendizaje de lengua aymara para los sacerdotes.

En Juli se fue perfilando la utopía del aislamiento, como medio de preservar a las comunidades indígenas de la sangría y la disolución que implicaba el sistema de la mita. Precisamente eran los lupaqas los más afectados a la mita en Potosí, hacia donde debían enviar 500 trabajadores anuales en 1567, cifra aumentada por Toledo a 2.200 pocos años más tarde.[137] Las *Cartas Anuas* y la *Crónica Anónima* de 1600 (es decir, los textos de circulación oficial) mencionan en forma permanente a este poblado como una excepción a la debacle demográfica generalizada del Perú. El provincial Nicolás Mastrilli Durán expresaba: "cuando en otros [pueblos] no se ven sino ruinas y un aquí fue Troya, aquí se van agregando nuevas familias de forasteros a centenares.[138]

El sistema de doctrinas sería "el remedio deste mundo nuevo que va decreciendo por la falta de sus naturales".[139] En relación directa con esto se mencionaban cada vez con

[134] La carta anua describía a Juli como "la Roma destas partes". Anua de 1637, ARSI, Perú 15, f. 112.
[135] *Ibíd.*
[136] La *Crónica Anónima* fue editada por Mateos, Francisco, como *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica Anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional*, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1944, véase p. 402.
[137] Murra, *El mundo andino*, 224.
[138] Anua 1639, ARSI, Perú 15, f. 173,
[139] Anua de 1637, ARSI, Perú 15, f. 112.

mayor insistencia los beneficios de aislar a los indios de los españoles. La *Crónica Anónima* expresaba en 1600 que el motivo principal de éxito de la cristianización consiste "en no consentir que español ninguno ni soltero ni casado viva en el pueblo de Juli, porque son la polilla de los indios".[140] En Juli se verificaban, siempre según los textos jesuíticos, todas las virtudes cristianas.

La necesidad de preservar la población indígena explica también la importancia que los sacerdotes otorgaban a la constitución y permanencia de matrimonios y familias en Juli. Desde allí partían anualmente misiones (entradas periódicas) al Desaguadero de la laguna de Chucuito, que era el lugar en el cual se realizaba el reparto para la mita del Potosí y de Huancavélica. La misión se realizaba en el momento previo al reparto de trabajadores, cuando tenía lugar la mayor concentración de población.[141]

> ..."por ese paso desenvocan todas las tropas que van desde los confines del Cuzco misiones son estas de gran servicio de Dios porque muchos deestos indios lleban consigo mugeres no propias prevensión forçoza en los no casados para tener en las minas quien les de de comer y no morir de hambre. A estos salen los nuestros al encuentro y reduciendolos los casan con que evitan en cada uno un amancebamiento forzoso de un año y [...] de toda la vida". [142]

En muchos casos, las mujeres de los que partían a la mita quedaban al cuidado de los misioneros:

> "Es el pueblo de Juli como una casa de religion donde los que quieren mejorar de vida se recogen y a donde los maridos que quieren asegurar la castidad y honra de sus mugeres las traen quando ande hazer ausencia de sus pueblos, para qe. Con el buen ejemplo de casi 2000 que viven castamente en exercicios de muchas obras de piedad se alienten a no decaer de la virtud". [143]

¿Qué había tras la idealización de la descripción jesuítica? Indudablemente un panorama mucho más complejo, que incluía en el Perú conflictos al interior de la Compañía, disputas con el clero secular, un panorama internacional que se podría calificar de amenazante, en un momento en que los jesuitas están involucrados en la lucha contra la idolatría en el Perú.

---

[140] Mateos, *Historia General*, 407.
[141] Anua de 1607, ARSI, Peru 13, f. 49; Anua de 1608, ARSI, Perú 13, f. 70; Anua de 1611, ARSI, Perú 13, f.114.
[142] Anua de 1627, ARSI, Per 13, f. 113 v –114.
[143] Anua de 1632, 1633 y 1634, ARSI, Per 15, f. 47 v

Fue José de Acosta, a través de la Primera Congregación Provincial de la Compañía en Perú, quien apoyó la aceptación de las doctrinas. Sin embargo, muchos jesuitas se manifestaron en contra de ejercer el oficio de cura doctrinero, prefiriendo el sistema de misiones volantes o periódicas, ya que consideraban que el hacerse cargo de las doctrinas, en tanto este régimen implicaba la permanencia en el lugar, favorecía el relajamiento de los religiosos y estimulaba el conflicto con el clero secular.

Como en otras situaciones, los informes positivos de Acosta al Prepósito General Everardo Mercuriano en Roma[144] y el discurso monolítico y sin fisuras *ad exteriora* de los misioneros que describían a Juli como un paraíso de salvación no se condecían con la corrrespondencia interna que circulaba dentro de la Compañía. Ya en 1576, el visitador jesuita, Juan de la Plaza, y el rector de Juli, Diego Martínez en 1578,[145] se manifestaron vivamente en contra del sistema de reducciones y daban cuenta del mal estado de la doctrina de Juli y de la inconveniencia de establecerse allí en forma permanente. Ambos denunciaban un régimen de abusos y violencia, cuyo resultado era que la mayoría del pueblo no sabía las oraciones ni el catecismo. Tampoco acudían los indios a los sacramentos por su propia voluntad. Algunos de ellos porque los mandaban casarse o dejar la mujer con la que vivían y, por no dejarla, se confesaban y se casaban. Una vez casados, no volvían más al sacramento. Martínez expresaba que las doctrinas eran un “seminario de tentaciones y amarguras de coraçon” en las que no faltaban ocasiones de impaciencia y de poner las manos en los indios”.[146] Sin embargo, predominó la postura de José da Acosta, quien sabía perfectamente que si Toledo se había decidido a quitar las doctrinas de Chucuito a los dominicos no fue por su corrupción moral, ni tampoco por ser afectos a las doctrinas lascasianas sino porque podían entorpecer sus reformas económicas que, en Juli, se fundaban en la existencia de una alta proporción de indios económicamente solventes y, por ende, posibilitados de aportar un copioso tributo, al menos desde la óptica de los españoles. [147]

---

[144] Se decía contento de ver *"cuan bien van tomando la costumbre cristiana de no amancebarse primero con la que se han de casar, como antes solían hacer, que entre ellos era costumbre general".* Anua de 1576. José de Acosta al Prepósito General Everardo Mercuriano", en: Acosta, *Obras*, 275.

[145] Martín Morales, “Los comienzos de las reducciones de la Provincia del Paraguay en relación con el drecho indiano y el Instituto de la Compañía de Jesús. Evolución y conclictos”, *Arcivum Historicum Societatis Iesu. Periodicum Semestre*, LXVII, (Roma: 1998), 21-27.

[146] Carta del P. Diego Martínez, rector de Juli al P. Juan de la Plaza, 1578, en Morales, Martín, “Los comienzos de las reducciones”, 27.

[147] Rosa, “La doctrina de Juli”, 966. John Murra menciona que, de acuerdo con la visita de 1767, los informes indican que desde el punto de vista español, los lupaqas eran “inmensamente ricos”, poseedores de un patrimonio de cientos de miles de llamas y alpacas. Véase Murra, *El mundo andino*, 190.

Veinte años después de establecido el sistema de doctrinas, Antonio de Ayanz, jesuita navarro que fue superior de Juli, describía los daños provocados por la mita minera en Potosí. Decía que cuando la Compañía de Jesús se hizo cargo de las doctrinas en Juli había 17.000 indios y 20 años más tarde a causa de los indios huidos con motivo de la obligación de la mita, "no ay casi gente que confesar y la que hay son mujeres y viejos".[148] La carta anua de 1646 da cuenta de una población de 4000 personas.[149] El contraste con el paraíso descrito en las anuas no podía ser mayor.

Por otra parte, en 1610 habían comenzado en Perú las campañas de extirpación de idolatrías en las cuales los jesuitas tuvieron un papel predominante. La coyuntura política y religiosa de la Península incidió poderosamente. Los moriscos fueron expulsados en 1609 y su caso se juzgó similar a la idolatría indígena: habían ocultado sus prácticas heréticas, -entre ellas la poligamia, bajo apariencia cristiana.[150]

En 1612, la carta anua de la Provincia del Perú expresaba:

> "ultimamente al despedirse de los pueblos les avisan los Padres que los crímenes que han caído de idolatría son tan graves que si fueran españoles sin duda les hubieran quemado." [151]

Es evidente que entre los jesuitas existía la conciencia de la diferencia que en el tratamiento y en la resolución de la persistencia de las costumbres paganas se aplicaba en contextos diferentes. Mientras que entre los moriscos de España la propia Compañía impuso una solución dura, declarando a los moriscos "herejes y apóstatas", apoyando su expulsión del territorio de Valencia, prohibiendo el uso de la lengua e incluyendo la disposición de separar a los hijos menores de los moriscos expulsos, en Perú se optó por la tolerancia.[152] Así lo muestran las afirmaciones del P. Nicolás Mastrilli Durán ese mismo año, cuando, ante una problemática similar, propuso prorrogar la aplicación de dispensas matrimoniales como medio de atenuar la infidelidad religiosa:

> "Entre infieles son aun mas necesarios estos privilegios porque muchos se dejaran de convertir si no se les diese facultad para casarse (teniendo muchas mugeres) con la que se conviertiese y bautizase. O si son convertidos pero

[148] Antonio de Ayanz, en Morales, Martín, "Los comienzos de las reducciones", 100.
[149] ARSI, Perú 15, f. 207.
[150] Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia* (México: UNAM, 1978).
[151] Anua de 1612, ARSI, Perú 13, f. 129.
[152] Ver Francisco de Borja Medina, "La Compañía de Jesús y la minoría morisca. 1545-1614". *Archivum Historicum Societatis Iesu*, nº 57. (Roma: 1988): (3-136), 125-126. Este autor jesuita señala como un error de la política de conversión entre los musulmanes la incomprensión de la lengua árabe cuyo estudio no se promovió entre los sacerdotes de la Compañía.

> idolatras, como hay muchos, se les facilitara mucho la conversion a la fe si se les pudiese dispensar. Como aqui, porque la infidelidad siempre anda revuelta con la carnalidad y estan amancebados con quien es necesario dispensar para que se aparten de su infidelidad."[153]

Mastrilli Durán pone en claro la vinculación que para los sacerdotes existía entre las costumbres matrimoniales y la infidelidad religiosa, en un momento en que el tema de las idolatrías se había vuelto crucial en el Perú. Mastrilli seguirá sosteniendo, dos décadas más tarde y ya como Provincial del Perú, que la única manera de mejorar el estado de los indios consistía en aumentar la frecuencia de los sacramentos.[154]

El éxito de Acosta en imponer el sistema de doctrinas y posteriormente la necesidad de la Compañía de acallar las contradicciones y conflictos permanentes tanto al interior de la institución como con el clero secular, favorecieron la circulación del discurso apologético en el cual se produce lo que de Certeau llama la "inversión": los indios son verdaderos santos y saben más que los teólogos, sus mujeres, comparadas con vestales y matronas romanas, mientras que los españoles "son la polilla de los indios".[155] Tanto en los comentarios del *Jesuita Anónimo*, como en las Anuas del periodo, están presentes las líneas argumentales a favor del establecimiento de un sistema misional que aísle a los indios de la nefasta proximidad con los españoles, tal y como se llevaría a cabo en el Paraguay. De hecho, estas últimas tomaron como modelo las doctrinas de Juli.[156]

10. Visiones encontradas: los jesuitas, sus enemigos y las dificultades de la traducción

La metodología y el accionar de los jesuitas generó, en forma crónica, roces y conflictos con las autoridades seculares, tanto civiles como eclesiásticas, las que permanentemente ponían en duda los privilegios de la Compañía, mientras acusaban a los jesuitas de extralimitarse en sus facultades, autorizando matrimonios prohibidos, tales como

---

[153] Nicolas Mastrilli Duran, "Razones para poderse proponer para que se concedan los privilegios de los indios que se han quitado", Lima, 1612, ARSI, *Congregaciones Provinciales, 55, f.87-87 v.* El subrayado es mío.
[154] *Anua 1630-31*, ARSI, Perú 15, f. 1 a 19 v.
[155] Mateos, *Historia General de la Compañía de* Jesús, 407. Sobre esta práctica discursiva véase también: María Elena Imolesi "Santos y herejes en los confines del imperio: la alteridad en los textos misionales jesuitas del siglo XVII". Ponencia publicada en Actas del *Congreso Internacional. Cuatrocientos años de los jesuitas en Córdoba.* 21 al 24 de septiembre de 1999. (Córdoba: Universidad de Córdoba. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 2000): 341-361.
[156] Morales, "Los comienzos de las reducciones", 115.

los casamientos entre abuelos y nietas.[157] Del mismo modo, se criticaba a la orden la utilización de las lenguas indígenas en la conversión.

Resulta muy interesante confrontar la visión y propuestas del Padre José de Acosta sobre el estado de la evangelización en el Perú, con la diametralmente opuesta del Padre Bartolomé Álvarez, particularmente porque se trata de informes contemporáneos y para una misma región. Álvarez parece haber tenido infinidad de contactos y enfrentamientos con los jesuitas en la doctrina de Potosí, y también posiblemente en Juli.[158]

Álvarez llegó a Charcas procedente de algún lugar de Castilla hacia 1560. Había estado en Roma, donde conoció las cortes de Pío IV y Pío V. Antes de llegar a Pampa Aullagas[159] fue doctrinero en otros sitios aledaños, como Sabaya y Potosí. Escribió un Memorial a Felipe II en 1587-88. Su intención era convencer al rey de la necesidad de hacer intervenir a la Inquisición en el seguimiento y castigo de las prácticas idolátricas de los indígenas de los Andes.[160] Eran los años inmediatamente posteriores al Tercer Concilio, el cual significó el inicio de la preeminencia de los jesuitas, lo que afectaba al programa misional. El Concilio fue muy crítico con los doctrineros, sobre quienes adoptó medidas de control y a quienes responsabilizó de la lentitud con que marchaba la evangelización. Esto explicaría, en buena medida, el encono de Álvarez contra del Obispo Mogrovejo y la Compañía de Jesús.

Sin embargo, la crítica del *Memorial* trasciende la disputa de poderes. Álvarez tenía una visión muy distinta de lo que debía hacerse con los indios. No creía en el sistema persuasivo y racional que preconizaban los jesuitas, dado que no veía compatibilidad ni semejanza cultural entre ambos mundos. Postulaba la intraductibilidad de las culturas y, por ende, de las lenguas. Decía que era peligroso traducir a ellas los conceptos fundamentales del cristianismo, como proponían los jesuitas y había decidido el Tercer Concilio. La estructura semántica del quechua y el aymara (con las que el autor estaba familiarizado) hacía difícil la traducción, lo cual sólo podía inducir a interpretaciones erróneas. La doctrina cristiana sólo podría entenderse si se la enseñaba en castellano o, acaso, en latín. Dado que para él no había traducción posible, la única manera de cambiar las costumbres de los indios consistía en aplicar mano dura y control inquisitorial.

---

[157] Padre Antonio Xaramillo al Consejo, 1696, AGI, Charcas, 388.
[158] A orillas del lago Chucuito (Titicaca).
[159] Poblado altiplánico cerca de Oruro, territorio de la Audiencia de Charcas.
[160] Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II [1588]*, (Madrid: Polifemo, 1998).

> "A los vagabundos de España y en todo el mundo los castigan por la sola presunción de los males que pueden hacer, siendo gente de razón e hijos de gente de razón y cristiana [...]. Quien les deja vivir [a los indios] en tan pésimas libertades no pretende enseñarles cómo se han de salvar. Obra de caridad es castigar al que merece castigo [...]. Verdad es que [...] la fe no les entra; empero, eso no les excusa para que se diga dellos: 'no saben lo que se hacen'. Si no lo saben, ¡enséñenselo con castigo, y saberlo han! [161]

Álvarez afirmaba que los jesuitas estaban totalmente equivocados sobre la aptitud indígena para recibir los sacramentos y, muy especialmente, hizo referencia a la liviandad con la que casaban y dispensaban a los indios o entraban a bautizar a lugares de donde luego se irían, lo cual resultaba contraproducente porque entonces los indios apostataban. El doctrinero describió un cuadro de anomia y relajamiento general que había comenzado con la llegada de los españoles, ya que durante el dominio incaico no existía tal libertinaje:

> "Otros, de sus pueblos se huyen a Potosí por ser tierra de libertad, o porque se huyen amancebados o por no ver la doctrina [...]. Otros se mudan cada año y se van a sus tierras, y en su lugar vienen otros [referencia a la alternancia anual derivada de la mita], y el sacerdote ni a unos ni a otros conoce [...]. Ni sabe -cuando confiesa- si confiesa los suyos o los ajenos, si confiesa baptizados o no baptizados [...] ni si casa baptizados o los suyos o los ajenos [...] Yo fui unos pocos días cura en Potosí y vi toda esta confusión [...]: que de unas iglesias se van a baptizar a otras por encubrir los amancebamientos e incestos".[162]

Se pronunció en contra de la política de dispensas, a las que consideraba inválidas en la medida en que no iban precedidas de enseñanza por parte de los jesuitas ni de arrepentimiento por parte de los indígenas, quienes carecían –en su opinión- tanto de aptitud como de voluntad para recibir los sacramentos.

Álvarez aporta datos de casos concretos: el cacique de Aullagas, don Juan Ezqueta, fue dispensado por los jesuitas para casarse con doña María Titllo, su prima hermana (cuyo bautismo, además, Álvarez no pudo constatar), sin avisar el impedimento ni él ni sus familiares. Sólo veinte años más tarde, cuando sintió que podía ser descubierto, marchó a Potosí y pidió a los jesuitas y al vicario de esa villa dispensación del parentesco (consanguinidad en segundo grado). Sin embargo, no dio cuenta de otro impedimento, esta vez de afinidad (ilícita) ya que primero estuvo amancebado muchos años con María Sai, prima hermana de María Titllo, su mujer.[163] El doctrinero menciona otros casos de varios

[161] *Ibíd.,* 398 y 431.
[162] *Ibíd.,* 355.
[163] *Ibíd.,* 395-6.

impedimentos conjuntos a fin de cimentar su postura y demás argumentos contra los jesuitas y sus dispensas.

Álvarez puso en duda los privilegios que los jesuitas habían obtenido en Roma para dispensar en el fuero de la conciencia, el cual incluía las dispensas en grados prohibidos "aunque sea de malicia el pecado cometido". Según sus conceptos, los indios no debían recibir sacramentos porque no tenían fe:

> "Si para dispensarlos en el fuero de la conciencia es necesario tener fe, porque sin fe no se puede obrar ni recibir el sacramento de la penitencia [...] y estos no la tienen [...], ¿cómo les podrán dispensar?".[164]

Consideraba agravadas las dispensas por el hecho de que ocurrían incluso cuando de malicia y a sabiendas los indios incurrían en actos ilícitos. Invertía el razonamiento de Acosta y de Mastrilli Durán con respecto a la posibilidad de una mayor tolerancia y permisividad para con los neófitos en razón de su ignorancia:

> "¿Por qué a gente tan sucia y hedionda, y que a cada paso hallan otra u otro [cónyuge] tan hediondo como ellos, se les ha de dar lo que a los príncipes con tanta fuerza fuerza se niega?".[165]

Lejos de mirar a los indios como menores e indefensos que merecían amparo, para Álvarez, eran políticamente tan peligrosos como lo habían sido los conversos y protestantes en España. Dijo haber visto niños circuncidados y también que existían indicios de una rebelión luterana. Esta confusión ¿deliberada? de elementos indígenas, judíos y protestantes constituye una típica forma en la que el catolicismo de la Contrarreforma concebía al "otro", como unidad externa indiferenciada a la que era necesario oponerse en su totalidad.

Más allá del evidente encono de Álvarez y de su propuesta represiva, parece conocer bien el cuadro general de situación. El *Memorial* evidencia una situación de crisis y desestructuración social que se presenta ante el reasentamiento toledano. Aullagas era un repartimiento de la corona, cuyas rentas se derivaban al sostenimiento del personal del palacio virreinal en Lima. Originariamente dispersos en 19 aldeas en un área de 120 Km², los habitantes de Aullagas, pertenecientes a las etnias uros, uruquillas y aullagas, habían sido afectados por el reasentamiento ordenado por el Virrey Toledo, cuyos objetivos no parecen haberse cumplido: la tasa de Toledo contabilizó 824 tributarios en la Visita de 1572, pero cuando Álvarez se hizo cargo de la parroquia, unos diez años más tarde, sólo

[164] *Ibíd.,* 442.
[165] *Ibíd.,* 450.

había 500 tributarios.[166] Esto puede explicar en parte el "desorden" que Álvarez cree encontrar, ya que la merma de población, los traslados y reasentamientos favorecían inevitablemente uniones no controladas por la Iglesia.

Este mismo tipo de conflictos por la metodología y liberalidad o, podríamos considerar también, discrecionalidad, con que accionaba la Compañía de Jesús con respecto a los matrimonios de los indios se manifestó en otros ámbitos. La insistencia jesuítica en los privilegios para dispensar a los indios se vinculaba estrechamente con los durísimos conflictos jurisdiccionales con los obispos, que se multiplicaron en todas las latitudes. La cuestión de si debían o no mostrar sus privilegios a los obispos, los pedidos para obtener las revalidaciones vicenales, etc., eran tema recurrente de la correspondencia con Roma. Como he mencionado anteriormente, las mismas autoridades jesuitas tuvieron que llamar al orden a sus agentes en vista de lo que era una persistente actitud de involucrarse en pleitos ruidosos.[167]

En el caso del Perú, el sistema de doctrinas en particular y el poderío jesuítico a partir del III Concilio Limense ocasionaron enfrentamientos con el clero secular. En 1627 se produjo una querella entre el Obispo de Arequipa, Don Francisco Pedro de Perea, y los jesuitas debido a sus privilegios para dispensar y casar a los indígenas y para la administración de los sacramentos, en general. El Prelado escribió al rey quejándose de que los jesuitas casaban sin permiso, de que se negaban a exhibir sus privilegios y de que "mandaban más que el obispo".[168] Como era su costumbre, los jesuitas defendieron sus privilegios y accionaron en contra de Perea, recabando informes favorables a la Compañía por parte de sus adeptos en los poderes civiles y eclesiásticos locales. Entre otros declarantes, el prior del convento de los agustinos, Fray Antonio de Torres, y el Provincial de los franciscanos, Fray Salvador Ramírez, defendieron la acción de la Compañía, argumentando que los jesuitas eran los únicos que llegaban a lugares remotos donde no había obispos ni otros clérigos y que, además, eran los únicos hábiles en el conocimiento de las lenguas nativas, todo lo cual ameritaba el uso de sus privilegios.[169]

Tras el conflicto jurisdiccional, por lo demás muy frecuente entre jesuitas y obispos en todas partes, la disputa evidencia diferentes perspectivas misionales. Al igual que

[166] María Carmen Martín Rubio, "Resistencia cultural del mundo indígena andino". *Cuadernos Hispanoamericanos*, n º 552, (Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1996), 24.
[167] Véase Capítulo II,
[168] Informe del obispo de Arequipa, Francisco Pedro de Perea, contra los jesuitas, 31-3-1627, ARSI, Perú 19, f. 344-345**.** Perea fue el tercer obispo de Arequipa pero el primero en hacerse cargo efectivamente de la diócesis, en 1619, porque los anteriores obispos designados murieron antes de asumir el cargo.
[169] Informe del visitador general de la Cía. En el Perú, P. Gonzalo de Lyra, Arequipa, 19/10/1627, ARSI, Peru 19, fs. 358-364.

Bartolomé Álvarez, el Obispo Perea se manifestaba al rey en contra del uso de las lenguas vernáculas en la evangelización, pues ello no permitía una conversión adecuada ya que los indios reiteraban los "errores i desatinos de su gentilidad".[170]Ya algunos años antes del pleito con los jesuitas, el Obispo de Arequipa afirmaba que las dispensas que los prelados realizaban eran forzosas porque no había suficientes sacerdotes lenguaraces para la inmensa población indígena que los necesitaba. El prelado proponía así una estrategia opuesta a la jesuítica: evangelizar en español para evitar la necesidad de dispensas. Opinaba que en sociedades de cultura elevada como Japón y China, la evangelización podía quedar en manos de sacerdotes locales, pero en América, con gentes "tan groseras, rudas y bárbaras [...] inconstantes i faciles",[171] los maestros han de ser forasteros cuya lengua deben aprender los indios, del mismo modo que los moriscos de España fueron compelidos a hacerlo.

Lo que Álvarez y Perea cuestionaban, tras varias décadas de vigencia, eran las conclusiones de las Bulas de 1537 acerca de la racionalidad de los indios y su capacidad para la vida sacramental. Aportando, claro está, justificaciones para su dominación. En este sentido, la polémica con Acosta era una continuación de la que anteriormente presentamos entre Sepúlveda y Las Casas. El problema de la adaptación de las normas y de la traductibilidad o no de una cultura que constituía la base del antagonismo entre las propuestas de Álvarez y Perea frente a la de los jesuitas, pero que también estaba presente, como vimos en el capítulo anterior, al interior de la Compañía de Jesús, entre Gil de la Mata y Valignano en el Japón, ponía en discusión la cuestión de qué cosa es el cristianismo: ¿una religión de matriz europea o una religión universal y por lo tanto adaptable o "traducible" en términos no europeos? Como podemos apreciar, no hubo unicidad en las respuestas políticas y pastorales por parte de los hombres de la Iglesia.

No sólo hubo disparidades, disputas y debates desde las políticas y metodologías de dominación. La conformación y funcionamiento del sistema colonial generó situaciones contradictorias, o al menos ambiguas, ya que atentaba contra el orden que en principio pretendía imponer: el sistema reduccional y la residencia fija, estable y controlada de las familias se vio permanentemente amenazado por la disgregación que aún sostenía el antiguo patrón de movilidad y asentamiento disperso propio de los Andes que, aunque contrario a las normas, reforzaba la actividad económica colonial.

[170] Carta del Obispo de Arequipa Don Pedro de Perea Osa al Rey Felipe III. Arequipa, 31 de marzo de 1620. AGI, Lima, 309, f. 1 v.
[171] *Ibíd.*

Por otra parte, hay una evidente contradicción entre los intentos disciplinadores y represivos establecidos tanto por las normativas administrativas toledanas como por los instrumentos pastorales del Tercer Concilio y sus normas posteriores, patentes en la disparidad entre la minuciosidad de los interrogatorios de la confesión o la averiguación de los grados de parentesco que habilitaban o prohibían casamientos, de un lado, y las quejas y preocupaciones de los hombres de la iglesia por el incumplimiento de tales prescripciones sobre algo considerado tan importante como los sacramentos.

A continuación veremos hasta qué punto la posibilidad de miradas y respuestas frente al problema de la cristianización del matrimonio en los Andes fue diversa y lo haré a través del testimonio iconográfico y textual de Felipe Guaman Poma de Ayala.

11. Denuncia y "remedio": Cristianización y matrimonio según Felipe Guaman Poma de Ayala

Veamos qué tenía para decir sobre este asunto un cronista indígena de linaje noble y auto declarado cristiano. Tal es el caso de Felipe Guaman Poma de Ayala,[172] quien en 1616 escribe a Felipe III para denunciar los males del colonialismo y proponer soluciones. Su texto e imágenes, cuyos alcances exceden esta investigación, resultan de una importancia insoslayable. Su perspectiva sobre la cristianización en general, el rol del clero y el matrimonio en particular se aparta considerablemente de los discursos anteriores pero, al mismo tiempo, los incluye y reinterpreta.[173] Guaman Poma, que escribe en esta misma época crucial, cual es el último decenio del siglo XVI y el primero del siguiente del Perú posterior al Tercer Concilio y que conoció muy bien tanto las polémicas conciliares como la tradición lascasiana de defensa de los indígenas, presenta una mirada de fuerte crítica al clero, pero no desde la posición de quien está en contra del cristianismo, sino de quien está profundamente cristianizado y ha convertido a esta religión en parte constitutiva de su identidad. Como lo define Rolena Adorno: Guaman Poma es tan ferviente católico como anticlerical.[174] Lo que reclama no es "menos" cristianismo sino, muy por el contrario, que los sacerdotes cumplan con su obligación de impartir los sacramentos debidamente. En su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (escrito entre 1585 y 1614), verdadero exhorto y denuncia de los males coloniales, el más extenso capítulo y el más doliente es el dedicado a los curas doctrineros por su comportamiento abusador y lascivo. La intervención de los doctrineros en los matrimonios de los indios no escapa a la mirada del autor.

Como parte de la solución que propone, incluye poner la evangelización en manos de los franciscanos y de los jesuitas. Sin embargo, a pesar de su particular afinidad por estos últimos, no comparte la promoción del mestizaje por la vía del matrimonio, como

---

[172] He utilizado para este estudio la versión digitalizada de la obra, comentada por Rolena Adorno y digitalizada por la Biblioteca Real de Copenhague. Véase: *Felipe Guaman Poma de Ayala, Nueva crónica y buen gobierno* [1615/1616] (København, Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4°). http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1/es/text/?open=id3083606. Facsímil del manuscrito autógrafo, transcripción anotada, documentos y otros recursos digitales.

[173] El principal estudio de la obra es el de Rolena Adorno, *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. [1986]. (Austin: University of Texas Press, 2000) y *Guaman Poma. Literatura de Resistencia en el Perú* (México: Siglo XXI, 1991), entre otros de la autora. l contenido profético y de reparación de la *Nueva Crónica* es el de Rocío Quispe- Agnoli, *La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guaman Poma de Ayala*. (Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 2006).

[174] Adorno, *Literatura de Resistencia,* 13

hicieron los jesuitas y quedó de manifiesto en el famoso cuadro del matrimonio de Martín de Loyola y doña Beatriz Clara Coya, analizado más arriba, sino que propone la existencia de una república de indios, gobernados por caciques de la tierra, quienes sobre todo debían ser "buenos cristianos".[175] Para Guaman Poma, el mestizaje sólo había provocado la desaparición de los indios por vía del abuso que los españoles habían hecho de las mujeres indias.[176]

A través de la combinación de texto e imágenes, el autor organiza la descripción de la mala praxis del sacramento del matrimonio por parte del sacerdote para contrastar lo que el matrimonio de los indios es en realidad con respecto de lo que debería ser. La representación pictórica, con la cual Guaman espera informar al rey, tiene una importancia capital. De hecho, es el texto el que acompaña al dibujo.

El Primer dibujo, titulado *"Un padre de doctrina casa por fuerza a dos feligreses andinos"*[177]va acompañado del siguiente texto:

> "Por fuerza cazamiento que los padres y curas le caza de fuerza a los yndios solteros o solteras contra su boluntad, apremiando y castigándolo con color de algún enterés, o porque no le quizo dar al padre o porque está preñada del padre o por querer fornicar. Con color de ella tenella depocitada en la cocina o casa de fiscal.
> Y ancí el casamiento del matrimonio, el primer sacramento, no es bálido y a culpa del dicho padre no hazen uida, cienpre están amansebados y descasados y se mueren cin seruir a Dios. El casamiento a de ualer que pida el hombre primero, luego la muger el matrimonio con su corasón y ánima se casa para el cielo. Y ancí sean castigados los que casaren de fuerza y a otros no las quiere cazallo y lo deposita y pone enconbinientes sobre que pide. Y ancí sean castigados, a otros egenplo."[178]

Es decir que los sacerdotes, a quienes describe como enormemente corruptos, son los principales responsables tanto de que los indios se casen en contra de su voluntad, incurriendo en un matrimonio inválido, como de que ocurra lo opuesto y se mantengan en amancebamiento permanente.

---

[175] Guaman Poma, *Nueva Corónica* , 965-967 [fs.983-985]
[176] *Ibíd.,* 962 [f. 976]
[177] Ver Dibujo 230. "Un padre de doctrina casa por fuerza a dos feligreses andinos", p. 573 [correspondiente al folio 587]
http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/587/es/image/?open=id2690171
[178] *Ibid.,* 574, [f. 588]

Imagen 2. Dibujo 230. "Padre de doctrina casa por fuerza a dos feligreses andinos".[179]
El texto escrito sobre el dibujo dice: *"Por fuerça casamiento que hazen los dichos padres de las dotrinas y a otros no la quiere cazar, aunque lo piden y tiene depocitada"*

[179] *Ibíd*., p. 573 [587]

A continuación propone el "remedio" para la situación a través de un dibujo [Imagen 3], que muestra el ideal matrimonial del autor y que está acompañado del siguiente texto:

> "Sacramento del matrimonio:
>
> Los dichos padres an de procurar del santo sacramento del matrimonio, del primer sacramento de Dios. Los desposados primero baya linpio del ánima, luego del cuerpo, muy muchas ueses aderesado y bestido ci pudiere de oro y plata, seda. Y ci pudiere lleue dansas y *haylle*s [canto] y *taqui*es [danza] y tenga la casa linpia y con su arco de flores. Y de la yglecia y calle y su casa del desposado con mucha conpañía, tronpeta y cherimía y flauta. Y acudirá al dicho padre con aguinaldo y limosna y rregalos de fruta. [...]
> Deste sacramento el padre al desposado y a la desposada le ponga a la mesa a comer y honrrar el sacramento porque se entienda que es gran fiesta y que puso Dios primero para los hombres para ganar la gloria y ser hijo de bendición, hijo de Dios questá aparexado para el cielo. Y ancí an de dar egenplo de cristiano y con esto dexarán la herronía de los *Yngas* y del demonio. Y ancí entrarán a la fe uerdadera. [...] Todo lo dicho an de guardar en este rreyno y en el mundo por ser seruicio de Dios y de su Magestad y bien y multiplico de los yndios deste rreyno. Y no le enpida ni lo estorue el padre ni corregidor en este rreyno."[180]

Guaman Poma coloca en un lugar privilegiado al sacramento del matrimonio como "primer sacramento de Dios", por el cual los indios abandonarán la idolatría. El texto invierte la carga de responsabilidades: no exhorta a los indios, como era lo usual, sino a los sacerdotes. Desde el punto de vista formal y de la disposición del texto, es preciso observar que todo el apartado de los sacramentos, incluido el del matrimonio, lleva el encabezamiento "Padres".

El esquema de la composición es igual al de la imagen anterior y se inspira en la forma tradicional de representación de los Desposorios de la Virgen María, evocando, bajo las prescripciones manualísticas y doctrinales de la época, el matrimonio modélico por antonomasia, el de María y José.[181]En ambos dibujos [ver Imágenes 2 y 3] el sacerdote no sólo ocupa el lugar central de la composición, sino que el tamaño de su figura es notablemente mayor que el de los indios, indicando el papel protagónico de éste, su jerarquía y ejemplificando su rol mediador entre Dios y los hombres para la celebración de este rito.

[180] *Ibíd*., 618 [f. 632]
[181] Tudisco. *Las dolorosas bodas de Beatriz*.

Imagen 3. Dibujo 245. "Sacramento del matrimonio".[182]

[182] *Ibíd*., 617 [631]

12. Conclusiones

Casi dos siglos después de que fuera escrita la *Nueva Corónica*, en plena rebelión tupamarista, los pobladores norpotosinos ejecutaron a uno de sus curas doctrineros más odiados bajo la imputación de que obligaba a los indios a separarse de sus "ilícitas amistades" y, en otras ocasiones, los obligaba a casarse por la fuerza.[183]No puedo dejar de pensar en la similitud y continuidad entre esta imputación de 1780 y los comentarios y dibujos a través de los cuales Guaman Poma se queja ante el rey hacia el 1600: el atropello a la libertad de elección matrimonial y los abusos derivados del cobro de derechos parroquiales para realizar bautismos y casamientos, entre otras exacciones económicas con las que el doctrinero solía perjudicar a los indios.

Hasta ahora hemos analizado discursos, normativas y soluciones propuestas desde los sectores dominantes, civiles y eclesiásticos: aquello que Sergio Ortega Noriega ha llamado "el afán de normar".[184] Las políticas evangelizadoras y las estrategias dispuestas para abordar la cuestión del matrimonio y la sexualidad de los indios involucraron desde políticas de reasentamiento espacial hasta minuciosos cuestionarios sobre prácticas sexuales. Sin embargo, toda esta voluntad de control que hace aparecer a los poderes colonizadores como monolíticos y omnipotentes, se desvanece al observar que las opiniones en torno a las medidas a tomar no fueron unívocas. Estas diferencias se originaron no sólo en diferentes perspectivas doctrinales, o en diferentes concepciones acerca de la humanidad indígena, sino que involucraban muy comúnmente meras disputas de poder y competencia. Hemos encontrado que también existieron discursos alternativos, como el de Guaman Poma, que sugieren la existencia de una activa adopción del cristianismo, pero expurgado de la lacra de los curas doctrineros. A continuación estudiaremos los fenómenos de la recepción del sacramento del matrimonio por parte de los indígenas, es decir, el terreno de las prácticas. ¿En qué medida se dio o fue posible la elusión o el rechazo de las reglas? ¿Cómo funcionaron los mecanismos de acomodamiento? ¿De qué maneras los indígenas emplearon a su favor ese margen de espacio –reducido, pero existente, que les permitía su situación de subalternos? ¿Cómo resignificaron las prácticas

[183] Comentarios de Sergio Serulnikov al artículo de Juan A. Fonseca Ariza, "Es corrupto el que se ha casado por segunda vez: la bigamia indígena en el Arzobispado de Lima (S. XVIII)", *Revista Andina*, n°45, 2 (Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 2007), 36.
[184] Sergio Ortega Noriega, (Coord.), *Seminario de Historia de las Mentalidades*, *El Placer de pecar y el afán de normar*. (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/J. Moritz, 1988).

sacramentales? Los límites de la ortodoxia, de la "occidentalización" y de la "estandarización" se analizan en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO IV: LA CRISTIANIZACIÓN DEL MATRIMONIO EN LOS ANDES Y LAS ESTRATEGIAS DE ACOMODACIÓN

1. ¿Cómo abordar la cristianización del matrimonio desde una óptica andina? Problemas, debates y dificultades de lectura

Si en el capítulo anterior afirmé que a partir del Tercer Concilio los indígenas sufrieron una irreversible presión ideológica, en este capítulo abordo las prácticas culturales asociadas al matrimonio llevadas a cabo por la población indígena, es decir, describo y evalúo las muchas maneras en las que los indígenas se apropiaron, reinterpretaron y accionaron frente a la imposición católica. También, y con un criterio comparativo, tengo en cuenta las prácticas de los sectores españoles y mestizos, sobre todo a partir de la hipótesis de que ciertas prácticas de acomodación, elusión y apropiación de normas no fueron privativas de la población indígena.

Constituye un error epistemológico abordar las sociedades andinas como pasivas frente a la imposición colonial. Wachtel y Gruzinski caracterizaron el proceso de contacto hispano-indígena específicamente en las áreas rurales en el mundo andino como "andeanización", entendida como un proceso por el cual las sociedades indígenas no sólo se "adaptaron" a la dominación colonial sino que fueron más allá, absorbiendo las contribuciones de Occidente en el interior de un sistema de representaciones que permaneció sujeto a lógicas preexistentes. [1] En la misma tónica de considerar la especificidad andina, Jan Szeminski plantea que no sólo la religión católica puede ser considerada universal, también la andina lo era en la medida en que intentaba explicar el mundo y la relación con lo divino y el cosmos a través de sus propias categorías culturales.[2] Las poblaciones andinas incorporaron elementos del catolicismo, pero es desde las concepciones andinas, y no desde las católicas –afirma el autor- que debe entenderse el proceso religioso andino.

Tanto las caracterizaciones de Wachtel y Gruzinski como la de Szeminski, si bien tienen el indudable mérito de considerar la perspectiva de las sociedades indígenas y sus acciones concretas, parecen sin embargo no poder salir de la dicotomía entre lo "andino", entendido como lo tradicional, y lo "occidental" o moderno. Steve Stern realiza un avance al respecto al designar las prácticas de las sociedades indígenas en los Andes como

[1] Gruzinski y Wachtel, "Cultural Interbreedings", 243.
[2] Szeminski, Jan, "La transformación de los significados en los Andes centrales", 230.

"andino-coloniales". Con ello se refiere a las lógicas según las cuales estas sociedades actúan ante la nueva configuración que supuso la dominación española y que no era la lógica de los colonizadores, pero tampoco la "tradicional" y preexistente.[3] Aunque Stern se refiere a los comportamientos de los indios en los planos económico y político[4], analizando sus actitudes frente a la mercantilización de la economía y frente a la dominación política peninsular, su planteo es útil para comprender el campo cultural y las conductas de los indios frente al catolicismo, en la medida en que éste era un elemento central del sistema de dominación colonial. El modelo "andino colonial", frente al tradicional y al europeo, era deliberadamente ambiguo, y esta ambigüedad permitía a las sociedades indígenas sortear escollos y accionar en favor de sus intereses en un contexto que, en esencia, les era desfavorable.

Estas lecturas han guiado mi abordaje del matrimonio indígena en este capítulo, ya que éste no solamente involucra ritos vinculados a creencias, sino que también genera redes de parentesco y de intercambios. Propongo que los indígenas adoptaron y adaptaron elementos del matrimonio católico para sus propios fines, que tanto podían ser la conservación de su capital simbólico como el material, pero también para reconfigurar situaciones inéditas, provenientes de la nueva constelación colonial. Seguimos aquí, aunque, como se verá, no sin problematizar, la idea de que los indígenas implementaron estrategias matrimoniales como parte de sus estrategias de reproducción biológica y social, denotando, como lo indica Bourdieu, que "todo grupo pone en funcionamiento para transmitir a la generación siguiente, mantenidos y aumentados, los poderes y los privilegios heredados".[5] Estas estrategias tendrían como principio las disposiciones inculcadas por las condiciones de existencia, algo así como un instinto socialmente constituido que lleva a vivir y actuar de un modo determinado. A este sometimiento "espontáneo" al orden establecido Bourdieu lo llama *habitus*.[6]

---

[3] Steve J. Stern, "La variedad y la ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos", en: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.). *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos. Estrategias y Reproducción Social, Siglos XVI a XX*. (Cochabamba: CERES, 1986): 282-312, (297-298).

[4] El autor propone considerar a los indígenas como sujetos históricos, continuamente comprometidos en moldear sus sociedades, no meros reactores, prefiriendo la idea de *"adaptación en resistencia"* para explicar las actitudes políticas de los indígenas ante la dominación colonial, entendiendo que se "adaptaron" a las fuerzas objetivas más allá de su control, pero que frecuentemente accionaron a favor de intereses y objetivos propios. Stern (comp.) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. (Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos, 1990), 31- 33.

[5] Bourdieu, *El sentido práctico*, 254.

[6] *Ibíd.*

La noción de habitus para explicar las prácticas matrimoniales ha sido utilizada en el universo andino por diversos autores. Ana María Presta utiliza el concepto al considerar la empresa matrimonial de los encomenderos de Charcas como parte de sus estrategias de enriquecimiento patrimonial, para lo cual pusieron en juego una serie de alianzas, de reglas sucesorias y de parentesco reguladas por la ley y la costumbre y que incluye la puesta en juego de ciertos códigos y valores internalizados y compartidos por el grupo.[7]

Enrique Tandeter, quien combinó la cuantitatividad de los estudios demográficos con las preocupaciones por los comportamientos propios de la antropología y de los estudios culturales, y sostuvo que "las normas eclesiásticas fueron uno de los elementos tomados en cuenta en las estrategias indígenas, pero que éstas incluían también preferencias como las ya mencionadas en términos de recursos, propiedad, intercambio, reafirmación identitaria, alianzas y parentesco".[8] En este capítulo analizo el recurso jurídico que los indios realizaron de la solicitud de dispensas matrimoniales para lograr uniones en grados prohibidos para la Iglesia católica, es decir, como parte de estas estrategias de reproducción configuradas a partir del habitus. Ahora bien: al mismo tiempo propongo que es importante matizar esta idea de matrimonio como parte del *habitus*, según el cual el matrimonio sería tanto el resultado de una estructura, como un comportamiento que tiende a perpetuarla, no existiendo entonces la posibilidad de novedades.

Para explorar otras posibilidades me ha resultado sugerente la lectura de Enric Porqueres i Gené, quien ha discutido esta noción de matrimonio como resultado de una estructura y propone, para el caso europeo, que el matrimonio católico es marcadamente estructurante. Sus argumentos me interesan especialmente, en tanto analiza los efectos de la cristianización del matrimonio en las concepciones de parentesco. Para este autor la parentela no es un grupo que fije la identidad de sus miembros desde el nacimiento, sino que se modifica a partir de los matrimonios, a medida que ocurren los casamientos en torno al *ego* de referencia. Los impedimentos por consanguinidad dependen de los matrimonios efectuados por ascendientes, descendientes y colaterales del ego y, de hecho, el impedimento de consanguinidad se va extinguiendo a medida que se va dando un

[7] Ana María Presta. *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial (Bolivia): los encomenderos de La Plata, 1550-1660.* (Lima: IEP/BCRP, 2000), 33.
[8] Tandeter, Enrique, "Parentesco y estrategias matrimoniales", en: Boleda y Mercado Herrera, SEPOSAL 2000. *Seminario sobre Población y sociedad en América Latina*, 263. Otros autores han utilizado esta noción para el estudio de diversos estamentos sociales andino-coloniales. Véase, par el caso de las elites: Ferreiro, Juan Pablo. "Aproximación analítico-estructural a los habitus nupciales, parentales y políticos de Jujuy durante el siglo XVII". *Prohal Monográfico. Revista electrónica del Programa de Historia de América Latina.* Vol. 1, Nro. 2 *Segunda sección Surandino Monográfico.* (Buenos Aires, 2010). http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/mono.html

alejamiento del *truncus* fundante. Para las prohibiciones por afinidad, la norma es aun más clara: el concepto de *una caro*, basado en el Génesis 2 y retomado en Efesios 5, 21 plantea que el hombre dejará a sus padres y se unirá a su mujer. Esto reafirma la primacía de los lazos de alianza por sobre los de filiación.[9]

De qué manera pueden haberse incorporado ciertas prácticas rituales y parentales vinculadas al matrimonio en la sociedad andina es algo que ha sido una preocupación de la antropología. Las dificultades de esta "incorporación" son a primera vista muy ostensibles: el parentesco andino es bilateral (reconoce ascendencia por vía materna y paterna)[10] e implica una serie de obligaciones de reciprocidad de distinta índole con diversos tipos de parientes y allegados. Las formas preferenciales en que estos matrimonios se verifican incluyen los de dos hermanos con dos hermanas (generalmente hermanas clasificatorias) levirato, sororato, etc.,[11] que son uniones en grados prohibidos para la Iglesia Católica. La pareja conyugal se constituye como tal a través de un periodo más o menos largo de convivencia previa al matrimonio y a través de una serie de etapas, en las cuales los parientes toman parte activa. Los valores ligados al matrimonio como por ejemplo, la virginidad femenina, difieren en las dos culturas. Aunque no hay pleno consenso al respecto de su significado en los Andes, Manuel Marzal (basándose sobre todo en interpretaciones de José de Acosta) señala que la virginidad, excepto en las *acllas* o jóvenes consagradas al Sol, era más bien considerada como negativa.[12] Precaviéndome de las lecturas frecuentemente sesgadas de las fuentes primarias eclesiásticas, como lo he hecho anteriormente, me baso sin embargo en una de ellas para sustentar la opinión de Marzal. Pérez de Bocanegra, en su *Ritual formulario* ya analizado en el capítulo anterior, dice que Cristo nació "de las entrañas de "una Señora llamada María".[13] No menciona a la "Virgen María" ¿Indicio de que no se quiere mencionar la virginidad porque la sacralización de la virginidad es un concepto incomprensible? ¿O de que no es un valor a tener en cuenta por

[9] Enric Porqueres i Gené, "Cognatisme et vois du sang. La créativité du marriage canonique". *L'Homme*, 154-155, avril/septembre 2000, 341-350.
[10] Hay estudios que tratan esta cuestión. Véase por ejemplo el de Berndt Lambert, "Bilateralidad en los andes", en: *Parentesco y matrimonio en los Andes*, 11-54; Bolton, Ralph, *"El proceso matrimonial qolla",* en: *Parentesco y matrimonio en los Andes*, 327-36; Abercrombie, *Pathways of Memory and Power.* Billie Jean Isbell. *Para defendernos: Ecología y ritual en un pueblo andino*. (Cusco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas, 2005). Agradezco los comentarios y sugerencias que el Prof. Dr. Pablo Federico Sendón hizo de mi trabajo sobre bilateralidad andina en el marco del seminario de Doctorado *Antropología de los Andes Centrales. Organización social de las poblaciones campesino-indígenas de Perú y Bolivia*, Abril-junio 2007.
[11] Lambert, "Bilateralidad en los Andes", 43-44. Tandeter, "Parentesco y estrategias matrimoniales", 262.
[12] Marzal, *Estudios sobre religión campesina,* 177
[13] Pérez de Bocanegra, *Ritual formulario*, 65.

los indígenas? Todas estas cuestiones parecen distanciar la matriz andina del matrimonio respecto de la europea.

También quiero destacar que en ocasiones, la compleja "mezcla" de elementos que dan por resultado una nueva configuración cultural y sobre la cual, como bien ha apuntado Gruzinski,[14] nos cuesta mucho pensar, resulta de la tendencia a organizar nuestras categorías de pensamiento en "esto" o "lo otro" (del tipo "compartimiento estanco") obscureciendo y dificultando la apreciación del rico mestizaje que tuvo lugar en los Andes. Valgan algunos ejemplos. Existe actualmente en los Andes una categoría de "condenados", que son las personas que incurren en incesto en diferentes grados y que por ello reciben la sanción social que consiste en el aislamiento y en el castigo. ¿Cuál es el origen de este concepto? De acuerdo con estudios antropológicos contemporáneos, tal vez es resultado de la estructura cuatrigeneracional autóctona (prohibición de casamiento entre parientes durante tres generaciones, mientras que en la cuarta esta volvería a ser preferencial) pero también es probablemente la influencia del derecho canónico la que restringe las uniones entre parientes.[15]

Henrique Urbano ha notado la temprana adopción y reinterpretación indígena de conceptos cristianos, de modo tal que es difícil reconocer la matriz original.[16] Fray Martín de Murúa afirmó que las guerras y desórdenes de la primera edad del mundo sugieren que el acceso indiferenciado a las mujeres o a los varones cercanos en términos de parentesco podría justificar el castigo generalizado.[17] Murúa, quien pertenecía a la orden de los mercedarios y se desempeñó como doctrinero, escribió en el Cuzco. Sostuvo que los incas mismos explicaban las catástrofes universales (agua, fuego, etc.), por las relaciones incestuosas, que castigaban ejemplarmente

> "entre otras cosas que usaban era castigar con grande rigor al que se juntaba con hija, hermana o parienta muy cercana y teníanle, quando sucedía algo desto, por mal agüero […] y, castigándoles ejemplarmente, los matavan y enterravan en los caminos y mojones para escarmiento".[18]

[14] Véase Gruzinski. *El pensamiento mestizo*.
[15] Albó y Mamani han estudiado el concepta para el área aymara en Bolivia. Billie Jean Isbell lo ha hecho para Chuschi (Ayacucho, Perú). Véase: Xavier Albó y Mauricio Mamani. "Esposos suegros y padrinos entre los aymaras", en *Parentesco y matrimonio en los Ande*s, 301; también Billie Jean Isbell, "Estructura del parentesco y del matrimonio", en *Parentesco y matrimonio*, 244.
[16] Enrique-Osvaldo Urbano "Del sexo, incesto y los ancestros de Inkarrí. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas", *Allpanchis*, XV, nº 17-18, (Cusco: Instituto de Pastoral Andina, 1981): 77 -86
[17] Fray Martín de Murúa. *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Inças del Perú*, [1590] Madrid, C. Bermejo Impresor, 1946.
[18] *Ibíd*, 48.

Contemporáneamente a Murúa, José de Acosta atribuyó la destrucción del imperio incaico a las relaciones incestuosas dentro de la élite incaica.[19] De modo similar, existe en la actualidad la idea de que sobrevendrán malas cosechas si los esposos incurren en adulterio o en relaciones incestuosas.[20]

Uno de los elementos que permite medir las distancias y las incompatibilidades entre las normas andinas y las europeas son las diversas nociones en torno a las prohibiciones para contraer matrimonio, asunto que se aborda a continuación.

2. Los impedimentos y prohibiciones matrimoniales en el Occidente cristiano y las incompatibilidades con el mundo andino

Resulta indispensable en el contexto de esta investigación conocer las teorías vigentes durante los siglos XVI al XVIII en el mundo católico en torno a las prohibiciones matrimoniales, no sólo para evaluar las diferencias existentes con las sociedades indígenas en los Andes, sino para comprender los mecanismos puestos en marcha para eludir las prohibiciones.

Ya José de Acosta había apuntado que debían tomarse con cuidado los impedimentos porque los indios

> "...por la costumbre tradicional, suelen apetecer las uniones prohibidas [y] es común entre los indios tomar por mujeres a hermanas o sobrinas o tías o primas con quienes primero cohabitaron. Y sería mucho de desear que en estos grados a la manera [sic] que el Concilio Tridentino ha suprimido los dos últimos [Conc.Trident. sess. 24, cap.4. Harduin. X, 151, C.], así tuviesen facultad los obispos de Indias de dispensar con los neófitos, sobre todo en matrimonios ya contraídos [...] Y al menos en el segundo grado por fornicación oculta pueden dispensar nuestros obispos, porque no se puede cómodamente acudir a la Sede apostólica y hay peligro en la tardanza [...] y nosotros, siguiendo su opinión, hemos persuadido al arzobispo [de Lima] que dispensase algunas veces".[21]

Estas ideas de Acosta respecto de las uniones de los indios y de cómo debía procederse al respecto son sugestivas para esta investigación y complementarias de las de Murúa, citadas arriba: la ruptura del tabú del incesto habría ocasionado incontables males a

[19] Como hemos visto en el Capítulo III.
[20] Antonio Peña Jumpa, *Justicia comunal en los Andes: el caso de Calahuyo*. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998), 152.
[21] Acosta, "De Procuranda indorum salute", 606.

los indios.[22] El jesuita encuentra seria dificultad en el "gusto indígena" por las relaciones consideradas incestuosas, especialmente haciendo referencia al *servinakui* o convivencia premarital. Como tendremos oportunidad de mostrar, la preferencia por las "uniones prohibidas" no eran patrimonio de los indígenas. Por otra parte, el pedido de que se puedan otorgar dispensas "al menos" en el segundo grado de *fornicación oculta* (relación sexual prematrimonial, según el derecho canónico), fue normalmente concedido. Es más, la Iglesia hizo concesiones aún mayores, dispensando casos de primer grado de parentesco por afinidad[23] Como por ejemplo en la dispensa otorgada en 1713 por el rector del Colegio jesuita de Tarija, Miguel de Valdoliras, para que puedan casarse Diego Juárez, mestizo, con María Sissa, india. Como tendremos oportunidad de ver más adelante, esto no sólo ocurrió en el caso de los indios, sino también de mestizos y españoles.

La noción de *impedimentum* había sido utilizada por los juristas desde la antigüedad romana. El desarrollo de una teoría de los impedimentos matrimoniales por parte de los hombres de la Iglesia existía desde la Edad Media en Occidente. Se trataba de prohibiciones, sancionadas con la obligación de poner término a una unión irregular. El derecho canónico clasificó a los impedimentos como *dirimentes* o bien como *prohibitivos.* Los primeros entrañaban la nulidad del matrimonio, es decir que, en caso de que el enlace se realizara por cualquier circunstancia (por ejemplo, desconocimiento de parentesco o falsa identidad) el matrimonio, quedaba anulado sin derecho a réplica. Los impedimentos *prohibitivos*, en cambio, eran aquéllos considerados como simples faltas y no ponían en tela de juicio la unión.[24] Jean Gaudemet afirma que dicha clasificación generó vacilaciones y con el tiempo se impuso la distinción entre impedimentos *absolutos*, que impiden el matrimonio a la persona sobre la cual recaen e impedimentos *relativos*, que prohíben el matrimonio entre dos personas determinadas pero no obstaculizan la unión entre cada una de esas personas y una tercera.[25] Los impedimentos absolutos eran la falta de edad (excepto en el caso de que el matrimonio se hubiese consumado), la impotencia, los votos religiosos,

---

[22] De paso noto aquí la coincidencia temporal y la complementaridad de las obras y opiniones de Fray Martín de Murúa, citada arriba, y de José de Acosta. Ambas son de 1590 y se basarían en Polo de Ondegardo, como el mismo Acosta afirma : *"Quien quisiere más de raíz entender el uso de los matrimonios entre los indios del Pirú, lea el tratado que a instancia de D. Jerónimo de Loayza, Arzobispo de los Reyes, escribió Polo"* (Acosta, Historia natural y moral, 304). Según Edmundo O'Gorman, la obra utilizada fue la "Información acerca de la religión y gobierno de los incas, seguida de las instrucciones de los Concilios de Lima"(O'Gorman en: Acosta, Historia natural y moral, LXXI)

[23] Libro de Actas matrimoniales de la Parroquia de San Lorenzo de Tarija, 02/05/1713. Buenos Aires, Centro de Historia Familiar (CDHF). Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. 1224443.

[24] Elizabeth Avendaño Cerrada, "Dispensas e Impedimentos Matrimoniales en la sociedad merideña 1802-1812". *Presente y pasado*, v.8 n.16 Mérida jul. - dic. 2003

[25] Gaudemet, *El matrimonio en Occidente,* 228-229.

el matrimonio anterior no disuelto y la disparidad de cultos. Los relativos eran todos los de parentesco: los de consanguinidad, afinidad (que se contraían con parientes del cónyuge), el parentesco adoptivo y el espiritual (entre padrinos, ahijados y compadres entre sí) y el de pública honestidad. Jean Gaudemet lo describe como el contraído entre una persona y los parientes de otra a la que se le prometió matrimonio. La diferencia con el impedimento de afinidad es que éste se genera a partir de las relaciones sexuales y el de pública honestidad por los esponsales (compromiso con *verba de futuro*).[26]

Desde que en el siglo XII, cuando la Iglesia formalizó con mayor rigor sus controles, se dio gran importancia a la memorización de los impedimentos mediante reglas mnemotécnicas tales como la versificación en dícticos o en exámetros.[27] Esto indica tanto la importancia atribuida al tema como la enmarañada dificultad de aprenderlos e interpretarlos. El Concilio de Trento agregó a los anteriores los de *rapto* y *clandestinidad*. Estos dos, siguiendo la tónica general del concilio, reforzaban el control eclesiástico sobre las uniones maritales al hacer obligatoria la presencia del párroco y de testigos para que los matrimonios fuesen válidos.[28]

En el capítulo anterior señalé la inclusión del listado de *impedimentos* canónicos,[29] tanto en las instrucciones para curas del *Confesionario* como en los sermones del Tercer Concilio Limense.[30] El Sermón XVI declaraba como impedimentos para los indígenas los siguientes: *Infidelitas* o disparidad de cultos (ambos contrayentes deben estar bautizados), *secundae nuptiae* (no puede estar vivo el cónyuge anterior, también conocido como impedimento de ligamen), consanguinidad en primero y segundo grado (pues se recuerda que hay dispensa del tercero y cuarto), afinidad lícita (contraída después del matrimonio con los parientes del cónyuge) e ilícita *(afinitas ex fornicatione)*, es decir, contraída por relación sexual con algún pariente de la persona a la que se va a desposar, *crimen* (haber asesinado o participado en el asesinato del cónyuge anterior), *violentia et metus* (forzar a alguien a casarse) e *impotencia*. El carácter admonitorio del sermón conciliar advertía:

[26] *Ibíd*, 246.
[27] Tomás Sánchez, jesuita granadino quien, como apuntamos en el capítulo anterior fue el autor del tratado sobre el matrimonio más importante y más citado de su tiempo, p. ej., utilizaba los versos exámetros para la memorización de los impedimentos. Véase Estanislao Olivares, SJ, "Catálogos de impedimentos matrimoniales. Su evolución histórica", *Archivo Teológico Granadino*, 61, (Granada: Facultad de Teología 1998), 41-192.
[28] *Concilio de Trento*, Sesión XIV. Decreto de Reforma sobre el matrimonio, Capítulos I y VI.
[29] Ver Capítulo III. El derecho canónico emplea la palabra "impedimento" en su sentido restringido y técnico solamente en referencia al matrimonio.
[30] Complementos del "Confesionario del Tercer Concilio", en Durán, *Monumenta catechetica*, 594-596.

"mas vale hacer lo que Dios os manda, que no lo que el curaca quiere",[31] en clara alusión a la intervención tradicional de las autoridades indígenas en asuntos matrimoniales. Entre las relaciones de consanguinidad que constituían impedimento se mencionan las de línea recta (padres -hijos-abuelos), las colaterales (hermanos) y las transversales (tíos -sobrinos).

No obstante el consenso general de la iglesia en torno a los impedimentos, la lista podía presentar modificaciones, sobre todo cuando se trataba de indios. Juan Pérez de Bocanegra, en el *Ritual formulario* de 1631, menciona también como impedimento para los indios el de *pública honestidad*, que es el que nace del matrimonio contraído por palabras de futuro y, a tono con las disposiciones del tridentino, que había disminuido este impedimento del cuarto al primer grado, sólo se aplicaba sólo al padre, hijo y hermana de la persona con quien se estaba desposado y sólo para los matrimonios no disueltos. [32] También incluye en la lista el impedimento de voto (*votum*) religioso o de castidad.[33]

El Tercer Concilio Limense no hace referencia al impedimento de edad, lo cual constituye una excepcionalidad, pues la canonística europea desde el siglo XIV y la relativa a Hispanoamérica (incluyendo a Pérez de Bocanegra) sí lo hacen, prohibiendo matrimonios antes de los 14 y 12 años para varón y mujer respectivamente "si no es que la malicia supla la edad" entendiéndose por malicia la consumación del acto sexual). [34] También las autoridades jesuitas en la Provincia del Paraguay (como veremos en capítulos posteriores) reiteraban la limitación de la edad. Si bien Martín de Azpilcueta[35] afirmaba que peca mortalmente el que contrae matrimonio antes de la edad, al mismo tiempo el Concilio de Trento (Sesión XXIV) establecía que el matrimonio consumado antes de la edad legítima era verdadero.[36] Tomás Sánchez opinaba que el pontífice puede dispensar para que el matrimonio que se realice a cualquier edad sea válido, con tal de que los niños participen del uso de razón.[37]

Es notorio el contraste, para la misma década de 1580 de los dos grandes Concilios, el mexicano y el limense con respecto a la cuestión de la edad. Esta fue motivo de

[31] Durán, Juan Guillermo, Sermonario del Tercero Catecismo, Sermón XVI, en *Monumenta catechetica*, v. II, 676.
[32] Ibíd, 600. *Concilio de Trento*, Sesión XIX, Decreto sobre el matrimonio, Cap. III
[33] Pérez de Bocanegra sugiere preguntar: "Pedro: has prometido de no te casar. O tu Catalina: has hecho voto de no te casar". *Ritual formulario*, 606.
[34] Pérez de Bocanegra, *Ritual* Formulario, 602. Ver Luis Zapata de Cárdenas, en Durán, *Monumenta Cathechetica; Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano*, vol. I, tomo 2, 470; Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*, 229.
[35] Véase Capítulo I.
[36] Concilio de Trento, Sesión XXIV, citado en Manuscritos de concilio tercero provincial mexicano, vol. I, tomo 2, 471.
[37] De Matrim. lib. 7. D. 104. n. 11, en Pedro Murillo Velarde. *Curso de Derecho Canónico* [Madrid, 1773]. Libro IV, vol. 4. UNAM/ Colegio de Michoacán.

importantes consultas, especialmente en México, debidas seguramente a la costumbre mesoamericana de matrimonios muy precoces.[38] No he hallado la misma insistencia en el caso de Perú. Puedo suponer que la causa es que la convivencia premarital temprana o *servinakui* y no el matrimonio temprano constituyó la dificultad mayor desde el punto de vista católico. Esto nos lleva a considerar el tan llevado y traído asunto del *servinakui*, comúnmente llamado "matrimonio a prueba" y que en realidad es más bien la fase inicial de un largo proceso matrimonial característico de los Andes y perdurable hasta la actualidad.

3. El *servinakui* ayer y hoy

A pesar que José de Acosta consideraba el *servinakui* como un "abuso abominable"[39], los estudios etnográficos sobre los Andes centrales indican que es, hoy en día, una práctica generalizada: un elemento cultural de larga duración, hoy aceptado, pero que entonces ocasionaba conflictos para las autoridades religiosas coloniales en la medida en que las relaciones sexuales previas al casamiento impedían los matrimonios por generar parentescos de afinidad en diversos grados, como se aprecia en los pedidos de dispensa. La perduración de esta práctica durante siglos no puede hacernos desconocer que es posible que la misma haya registrado cambios, sin embargo, su supervivencia como pauta marital en el mundo andino puede verse como una resistencia a las normas católicas.

En el caso del servinakui, que es una práctica indígena de muy larga duración y que era la causante de la mayoría de las incompatibilidades entre lo ideal de la norma eclesiástica y lo real existente, la inclusión del abordaje etnográfico que realicé, junto con el enfoque de esta investigación, que es esencialmente un análisis histórico, permite observar aspectos diferentes de un fenómeno. Nathan Wachtel, en su estudio sobre los urus de Bolivia, utiliza este doble abordaje y afirma que el trabajo de campo permite observar costumbres y representaciones que por su propia naturaleza escapan a lo escrito. "A la

[38] Véase las consultas y pareceres al respecto en *Manuscritos del concilio Tercero Provincial Mexicano* (1585). Segundo Tomo, vol. I, 264-270. Robert McCaa ha propuesto que entre los aztecas existía una edad sumamente temprana al matrimonio y que incluso había novias de 8 años. Alfredo López Austin afirma lo contrario fundándose en la idea prehispánica de que las relaciones sexuales tempranas afectaban la energía vital del varón, Véase Robichaux, *El matrimonio en Mesoamérica*, 20-21.
[39] Ver capítulo III.

inversa, la investigación histórica se esfuerza en descubrir lo que la tradición oral no registra o no transmite".[40]

El servinakui permite la vigilada introducción de una joven en el seno de otra familia, crear gradualmente una nueva red de relaciones de parentesco, proporcionar oportunidad de realizar arreglos económicos, conocer la habilidad de trabajo de ambos miembros de la pareja, las posibilidades de compatibilidad sexual y también mediar en la transición de la adolescencia a la adultez. En síntesis: no dejar nada librado al azar, de modo tal que cuando el matrimonio finalmente se consume, los riesgos para la pareja y su grupo de pertenencia sean mínimos. Quiero destacar también la gran distancia que media entre la práctica contemporánea, aparentemente similar, del concubinato o convivencia en nuestra sociedad con respecto a esta forma andina que estamos describiendo. En líneas generales puede afirmarse que la elección de pareja en el caso del servinakui es libre, pero el proceso es seguido muy de cerca por los adultos mayores.[41]

En su estudio de una treintena de comunidades de la región del Altiplano del departamento de La Paz, Bolivia, Albó y Mamani refieren que la noción de matrimonio "a prueba" es inexacta, pues más bien se trata de un proceso matrimonial largo y por etapas, dentro del cual el matrimonio religioso *(kasarasiña*, del castellano casarse) es una etapa muy importante, pero no obligatoria y, definitivamente, no la primera. Generalmente, una vez que la pareja decide casarse, los parientes, sin la presencia de los novios, acuden a la casa de la novia y piden su mano. Luego sobrevienen una serie de negociaciones entre los parientes de la pareja, tras lo cual ésta irá a vivir con los padres del novio. Allí la novia practica tareas hogareñas bajo la mirada de la suegra y en este periodo se dice que "está sirviendo" (*sirwi skiwa*).[42]

En la misma tónica, Ralph Bolton afirma que el matrimonio entre los *qolla* es más bien "una secuencia compleja de decisiones" que un evento.[43] Cada una de las etapas llevará eventualmente a la consolidación de la nueva familia nuclear a expensas de la preexistente. Mientras que la convivencia implícita que comienza con el servinakui es algo obligado en este largo proceso marital, el matrimonio religioso (católico) no siempre lo es, prefiriéndose frecuentemente la ceremonia civil o realizándose ambas. Richard Price considera el matrimonio a prueba como un patrón básico "relativamente inmodificado

[40] Wachtel. *El regreso de los antepasados*, 20.
[41] Véase W.E. Carter, "Matrimonio de prueba en los Andes", en: *Parentesco y matrimonio en los Ande*s, 363-423.
[42] Albó, Xavier, Mamani, Mauricio, "Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras, 287-288.
[43] Ralph Bolton, "El proceso matrimonial qolla", 328. El autor utiliza el término "colla" para referirse a la población tanto quechua como aymara de los alrededores del Titicaca.

excepto por la sustitución de ceremonias, al menos desde la llegada de los incas".[44] Izko Gastón, Molina Rivero y Pereira Morató han señalado que el término sirwinakui, del español quechuizado que denota servicio mutuo, o *tantanakuy*, alusivo al hecho de vivir juntos, en concubinato, ha sido en la actualidad en Sikuya (Bolivia) reeemplazado por *tantasqalla* ("juntos no mas") que, según los autores, más bien traduce un demérito de la costumbre tradicional por influencia del cristianismo.[45]

Actualmente la población de la isla de Taquile (en el lago Titicaca, cerca de Puno, Perú) tiene incorporada la representación de la práctica del servinakui a la elaboración de sus ancestrales y famosos tejidos: la mujer teje para su marido una faja (*chumpi*) calendario con símbolos que relatan la historia familiar, la cual se inicia con la convivencia de la pareja.[46] Pude confirmar esta información con la entrevista publicada a un artista tejedor del lugar, Juan Quispe Huatta, quien explica que "no es soltero" sino que se halla desde hace 7 u 8 años "en etapa de servinakuy, que es una etapa de convivencia con la pareja, para que podamos llegar con un sentimiento real y verdadero al matrimonio, sea en una iglesia o con nuestros rituales". [47] Hago notar que el matrimonio eclesiástico puede existir o no. Quispe otorga en cambio importancia privilegiada a otros elementos de la unión en los que están involucrados cuestiones del parentesco y de lo ritual-simbólico: cuando se le pregunta por qué no se ha casado aun, responde que está esperando a que la última de sus tres hermanas lo haga, ya que sólo los casados pueden asistir a la ceremonia matrimonial y él, como hermano mayor, desea que todas sus hermanas participen del rito, el cual, como la vida misma en Taquile, consiste en una danza que simboliza un tejido fuerte, un entrelazado que no se puede deshacer, como la red de parientes que se crea y ata a partir del vínculo.

Parece ser que lo que era una práctica conflictiva para la Iglesia no lo fue y no lo es para los indígenas, que incorporaron el matrimonio católico y mantuvieron el servinakui al mismo tiempo. Esto constituye un ejemplo más de la inconveniencia de intentar separar lo "andino" y lo "católico", categorías siempre teñidas de escencialismo e inmovilidad, en la medida en que la población integró prácticas, representaciones y creencias de ambas culturas. La utilización de dispensas matrimoniales para realizar o mantener uniones maritales que suponían una convivencia sexual previa de la pareja y que por ende estaban

[44] Richard Price. "Trial Marriage in the Andes". *Ethnology*, Vol. 4, No. 3 (Jul., 1965), (310-322), 310.
[45] Javier Izko Gastón, Ramiro Molina Rivero y René Pereira Morató, *Tiempo de vida y muerte. Estudio de caso en dos contextos andinos de Bolivia*. La Paz, CONAPO/CIID, 1986.
[46] Información obtenida en forma personal en mi visita a la isla en enero 2011.
[47] Entrevista a Juan Quispe Huatta y María Machaca, publicada en http://peru21.pe/impresa/noticia/juan-quispe-huatta-maria-machaca-fui-europa-eeuu-y-siempre-volvi-taquile/2005-09-10/99912

prohibidas para la Iglesia católica pero regularizadas para los indígenas a través del servinakui, arroja luz sobre los instersticios a través de los cuáles se aceptan las novedades objetivamente impuestas por la cultura dominante pero se las intenta acomodar para preservar prácticas relacionales preexistentes, como trataré en el apartado siguiente.

4. La acomodación: Las dispensas para el matrimonio de los indios en los Andes coloniales

La intersección entre la norma jurídica o canónica y las prácticas puede observarse en los pedidos de las dispensas que los indígenas realizaban ante las autoridades para casarse en grados prohibidos para la Iglesia Católica. Esta era una práctica extendida y muy común en el Occidente cristiano desde la Edad Media, cuando la Iglesia amplió las prohibiciones y su control sobre las uniones. Tanto en el capítulo precedente como en el segundo apartado de éste he explicado los impedimentos canónicos. Cabe aquí recordar, como muestra más evidente del incremento de los controles y prohibiciones a lo largo del medioevo que, con respecto al parentesco de sangre, mientras que el Concilio de Roma de 1059 había mantenido la prohibición en el séptimo grado, el Concilio de Letrán (1215) disminuyó la prohibición al cuarto grado, tanto de afinidad como de consanguinidad, haciendo obligatoria el pedido de dispensa para todo lo demás.[48] El Concilio de Trento reafirmó el poder de la Iglesia de imponer dispensas y declarando que sería excomulgado quien dijese lo contrario. Para Hispanoamérica colonial, el único abordaje sistemático del estudio de las dispensas es el de Benedetta Albani para la Nueva España, pero se trata de un estudio centrado en el análisis de las normativas romanas y de los mecanismos de solicitudes y respuestas entre Roma y la capital mexicana. La autora analiza un corpus de 70 pedidos de dispensa sustanciados entre 1585 y 1676, aunque entre ellas no hay casos de matrimonios indígenas.[49]

Mi investigación, por el contrario, da cuenta de dispensas coloniales solicitadas por individuos de la población indígena de diversas jurisdicciones, pero especialmente provenientes del territorio de la Audiencia de Charcas (actual Estado Plurinacional de Bolivia). Pueden apreciarse patrones bastante comunes en los pedidos de dispensa para casarse en grados prohibidos o dirimentes, que como dije anteriormente, eran aquellos que imposibilitan el acto matrimonial. El corpus considerado para el análisis consiste en una

[48] Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*, 238.
[49] Albani. *Sposarsi nel Nuovo Mondo*, 264.

treintena de solicitudes, entre 1731 y 1807, para las poblaciones de San Luis de Francia de Sacaca (a 3600 msnm, en la puna) y San Juan de Acasio, (2600 msnm, en el valle), ambas en el Departamento de Chayanta, al norte de Potosí, únicos poblados para los cuáles contamos con la serie completa de matrimonios y dispensas entre 1692 y 1811. Se trata de dispensas existentes dentro de una serie de 11.750 actas matrimoniales, lo cual conforma una serie excepcionalmente larga.[50]

Presentaré también varios casos, geográficamente más dispersos pertenecientes asimismo a Charcas (el centro minero de Potosí y la ciudad de Tarija, entre otros) e involucra no sólo casos relativos a población indígena, sino a matrimonios mixtos (indígenas con mestizos y castas o con españoles) así como matrimonios entre españoles o entre éstos y mestizos. A fin de profundizar y expandir las tendencias de las dispensas inicialmente observadas para Charcas, incorporamos casos hallados en la diócesis de Mérida (Venezuela) y de Salta (Argentina) para el periodo colonial. (Ver Mapa 1)

Las normas canónicas indicaban que las dispensas aplicadas a los indios debían comprender del mismo modo a todas las "sangres mezcladas" (mestizos, cuarterones y *puchuelas*, o personas con una octava parte de sangre indígena), lo cual fue motivo de consulta[51].

Haré referencia particular y en primera instancia a las dispensas concedidas a los indios y, en algún caso puntual, para permitir uniones entre indios y mestizos o entre indios y españoles. Esto obedece a varios motivos: por un lado, el propiamente heurístico: los casamientos consignados en los archivos parroquiales así como las dispensas, suelen incluir sin mucho orden o separación a estos distintos grupos, de modo que aún cuando se les consigna como "matrimonios de indios", encontramos uniones entre indios y miembros de otras categorías étnicas. Pero además, y esto es lo fundamental: tal vez este "desorden" en la consignación revela lo que ocurría en realidad, a despecho de la separación que las

[50] La serie de matrimonios y dispensas, junto con las actas de bautismo, fueron procesados y estudiados en el proyecto "Estrategias matrimoniales y memoria genealógica en los Andes Coloniales" Fundación Carolina CEHI3/02. Ambos proyectos fueron dirigidos por Enrique Tandeter hasta su fallecimiento. Integraban el equipo de trabajo Luis Roberto Acosta, Ana María Presta, Marisa Marcela Díaz, Patricia Fogelman, Raquel Gil Montero, María Elena Imolesi y como asistentes de investigación Melina Piglia y Paula Linietzki. Antes de su procesamiento, el material fue obtenido de los microfilms de los archivos parroquiales de Sacaca y Acasio que se encuentran en el Centro de Historia Familiar de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (CDHF) en Salt Lake City. Las dispensas me fueron facilitadas por el Dr. Enrique Tandeter, quien explicó que el propósito de la confección de la serie de matrimonios consistía en "establecer genealogías lo más prolongadas posibles en el tiempo y que revelen la mayor cantidad de conexiones de consanguinidad y afinidad existentes". Tandeter, "Parentesco y estrategias matrimoniales", 259.

[51] P. Antonio Xaramillo a Gregorio Solórzano, del Consejo, 1/9/1696. Expediente relativo a los privilegios de los Jesuitas para conceder dispensas en orden a los matrimonios. 1620-1703. AGI, Charcas 388.

autoridades coloniales deseaban. Posteriormente trataré algunos casos de solicitudes realizadas por otros sectores de la población, principalmente para establecer algunas comparaciones entre los habitantes del mundo colonial. Las dispensas analizadas corresponden a un largo periodo comprendido a lo largo del siglo XVII y hasta fines del siglo XVIII.

Dado que el estado de conocimiento del matrimonio prehispánico en los Andes adolece de precisiones,[52] las dispensas -poco frecuentes, elusivas, sueltas y casi perdidas entre las miles de actas matrimoniales, resultan particularmente sugestivas en tanto representan un lugar de intersección entre la norma y la práctica. A través de los argumentos del indio que solicita y de los eclesiásticos que conceden, podemos acercarnos al universo de lo real y posible en el proceso colonizador. Asimismo, observamos que la solicitud pasó, seguramente, por numerosos consejeros o filtros legales, en tanto el lenguaje utilizado en las dispensas, de corte legalista y extremadamente artificial resulta imposible de enunciar por parte de un indio. Con lo cual, la ausencia de fuentes queda justificada por lo seguramente oneroso del trámite. Más que un indio o una pareja, numerosos expertos, escribientes, letrados, procuradores y consejeros estaban detrás de la letra de las dispensas sumando honorarios que, difícilmente, pudieran pagar todos los que desearan alterar el curso de las normas. Veamos un ejemplo:

> "y digo: q.e haviendo llegado a constitucion, y edad de tomar el estado del Matrimonio unico a que los naturales aspiramos contraxe esponsales con Maria Rufina hija lexitima de Martin Mamani, y Pabla Maria Indios de la misma Hacienda, a cuya consequencia, llevados de nuestra fragilidad, tuvimos comercio carnal".[53]

Pareciera haber una especie de complicidad entre el interés del indio solicitante y las palabras "prestadas" que, seguramente, el indio no dice: las dicen otros por él. En todo caso, seguramente el solicitante presenta un problema que, seguramente, sabe se le solucionó a otro, pero su palabra no es la que está en la letra, sino la de los "otros", los colonizadores. El andamiaje del sistema jurídico colonial hacía posible el llevar adelante la convivencia social en el marco de un sistema de dominación donde, más allá de la asimetría que se produce en favor de los sectores dominantes, el sistema se mantuvo en buena medida

[52] Esto ha sido afirmado por autores como Tandeter, "Parentesco y estrategias", 254 , Martini, *El indio y los sacramentos*, p. 206-209, Bernard y Gruzinski, "Los hijos del Apocalipsis", 167-168.

[53] La Plata Abril 18 de 1796. Solicitud de dispensa y concesión de dispensa del impedim.to de primer grado de afinidad en linea colateral proced.te de copula ilicita q.e ha intervenido entre Enrico Mendos y Maria Rufina feligreses de Acasio. Registros matrimoniales de la Parroquia de San Juan Bautista de Acasio. Matrimonios 1767-1811. CDHF. 624652/3, Intercalado 181v y 182.

no sólo porque los subalternos podían aparentar sometimiento y los dominadores podían pretender ser obedecidos, sino porque efectivamente los primeros lograban utilizar herramientas facilitadas por el poder (el lenguaje jurídico y las instancias legales de los colonizadores) para presentar sus demandas y defender así sus intereses.

El tercer concilio de Lima había establecido que las dispensas debían concederse en forma gratuita en el caso de los indígenas, aunque en el caso de los caciques o individuos notables, podemos ver que se imponen penas pecuniarias, en ocasiones muy altas.[54] Para los españoles, la concesión implicaba el pago de algún tipo de multa, en dinero o especies. La multa se imputaba a la falta sexual, ya que se mencionaba específicamente la "incontinencia" habida o bien los "excesos" cometidos.[55]

El procedimiento judicial consistía en una solicitud presentada por un interesado, casi siempre un varón, pues las mujeres, salvo excepciones, no hacían este tipo de solicitudes, aunque fuesen ellas las que hubiesen incurrido en la relación ilícita. Frecuentemente era el protector de naturales quien presentaba el recurso ante el obispo. Sólo a comienzos del siglo XIX, el Arzobispo de Charcas, Benito María de Moxó dispuso

> *"que las dispensas de impedimentos que se solicitan en esta Secretaría para celebrar matrimonios nunca vengan dirigidas por los mismos interesados que pretenden contraerlos, ya sean españoles como mestizos o indios, como lo hacen aún de algunos curatos; sino que lo practiquen los Señores Curas o sus Tenientes, poniendo siempre en la relación el árbol genealógico que manifieste con claridad el tronco común y las personas descendientes para que así se vean los grados de parentesco de consanguinidad o afinidad cuya dispensa se solicita".*[56]

No siempre contamos con la resolución del caso (a favor o en contra de otorgar la dispensa). Se convocaba públicamente, con tres amonestaciones, a la presentación de testigos para declarar acerca del parentesco. Ese era el momento en que surgía el

[54] De hecho hay varias menciones de tal sanción con el nombre de "pena" o "multa", como por ejemplo en el caso de Joseph Limachi, hijo de Don Andrés Limachi, "cacique Gobernador que fue del Pueblo de Guaqui", al que en 1748 se le impusieron 50 pesos de multa como condición para otorgarle la dispensa del segundo grado de afinidad por cópula ilícita. Archivo Arzobispal de La Paz. Libro de Pliegos matrimoniales. AC-13-B2-S2. Sobre la gratuidad con que debían concederse las dispensas y las irregularidades que se habían hallado al respecto véase Tercer Concilio Limense, Instrucciones a los obispos, Capítulo 6, *en Manuscritos del concilio tercero*, tomo 2, vol II, 723.

[55] 1743. Don Joseph de Cordova, soltero, vecino de Mocomoco, pide dispensa del cuarto grado de consanguinidad para casarse con doña Mariana Sigorondo, Soltera, con quien ha mantenido amistad ilícita. La dispensa se otorgó con asesoría del rector del colegio jesuita de La Paz y tras la imposición de una multa de 24 pesos. Archivo Arzobispal de La Paz. Libro de Pliegos matrimoniales. AC-13-B2-S2.

[56] Arzobispo de la Plata a SM, La Plata, 05/06/1704. AGI, Charcas, 388. Creemos útil apuntar aquí que la bula *Altitudo* de 1537 alcanzaba a los matrimonios entre un indígena y un europeo, así como a los mestizos (no cuarterones ni puchueles), africanos, chinos y a todas las sangres mezcladas no europeas.

impedimento, que en ocasiones se denunciaba con posterioridad. Hasta mediados del siglo XVIII, el obispo tenía la obligación de remitir la solicitud al rector del colegio jesuita más cercano, quien se expedía citando las bulas y privilegios correspondientes, tras lo cual el obispo concedía la dispensa, previa aplicación de una multa. Hasta mediados del siglo XVIII las dispensas eran otorgadas por los obispos con asesoría de los jesuitas. Valga reiterar los privilegios de los cuáles gozaron los jesuitas para dispensar y los numerosos conflictos que ello les provocó con miembros del clero secular.[57] En 1756, en consonancia con el descenso político de la Compañía de Jesús, que se había llenado de enemigos, el Papa Benedicto XIV, separó las facultades que los obispos tenían para dispensar conjuntamente con los jesuitas a través de la Bula *Cum venerabilis*[58], aunque ya algunos años antes de esta fecha tenemos dispensas otorgadas sólo por el obispo, sin asesoría de los jesuitas. A partir de la expulsión de los jesuitas de 1767, las dispensas fueron otorgadas por miembros del clero secular o de las órdenes religiosas. Sacaca por ejemplo, quedó a cargo de los dominicos y en la década de 1770 de los franciscanos, pasando finalmente a la jurisdicción del clero secular desde fines de la década de 1780. A pesar de que sobre los jesuitas recayó en forma permanente la acusación de laxismo y de ligereza para conceder dispensas, no pude observar que con posterioridad a su retirada los procedimientos cambiaran o mermaran las concesiones.

En el caso de los matrimonios indígenas, la mayor cantidad de impedimentos que reiteran las dispensas consisten en el parentesco por afinidad en segundo grado (doce sobre veinte casos), es decir: generalmente, por haber existido una relación antecedente con un primo o prima de la persona a quien se deseaba desposar. Siguen en importancia numérica los casos de afinidad en primer grado[59] (por relación antecedente con un hermano o hermana del novio o novia) y algunos por consanguinidad, también en el segundo (entre primos hermanos, tíos, sobrinos). Los impedimentos ocurrían generalmente por *cópula ilícita*, es decir por una relación sexual antecedente de uno de los contrayentes con algún pariente del futuro consorte, pero también por *cópula lícita*, cuando uno de los contrayentes

[57] El asunto ha sido tratado en los Capítulos II y III.
[58] A mediados del siglo XVIII diversas fuerzas enemigas entre sí concurrieron en combatir a los jesuitas. Los aires de reforma, tanto los que provenían del frente iluminista como de las políticas jurisdiccionales de los Estados europeos, veían en la Compañía de Jesús un obstáculo para la formación de una sociedad fundada en un laicisismo más acentuado. Véase Pavone. *Los jesuitas. Desde los orígenes hasta la supresión*, 125.
[59] Hemos analizado asimismo algunas dispensas otorgadas por el arzobispado de Córdoba (Argentina) con asesoría del rector jesuita del Colegio Máximo de Salta a indígenas, mestizos y mulatos que habitaban en las haciendas próximas a esta ciudad en 1709, 1716 y 1720. También aquí se trata de casos de consanguinidad en segundo y en primer grado. Archivo Arzobispal de Córdoba (AAC). Pedidos y concesión de dispensas. Legajos 62, nº 28 y 63, nº 42 y 102.

era viudo de algún pariente del futuro consorte. En un contexto en el que, como en el caso de Sacaca y Acasio, la esperanza de vida oscilaba entre los 25 y 31,5 años,[60] las reincidencias entre viudos eran frecuentes. Desde el punto de vista de la Iglesia es la *unitas carnis* (el contacto carnal) la que genera el parentesco con los afines y, por lo tanto, era indistinto si el contacto sexual se daba antes o después del matrimonio, o sea que no había diferencia entre la afinidad lícita e ilícita.[61]

En el caso de los indios, los impedimentos del tercer grado también se sometían a consulta, aunque se dispensaban automáticamente en aplicación de la bula *Altitudo* de 1537. La dispensa automática del tercer y cuarto grado para los indios genera una limitación heurística, pues impide que obtengamos conocimiento y extraigamos conclusiones acerca de los casos relativos a estos impedimentos.

Si a esta síntesis informativa que nos proporcionan las dispensas se agrega la permanente cantidad de consultas realizadas a las autoridades eclesiásticas (particularmente por el impedimento de afinidad en primer grado), se obtiene un panorama en el cual la "excepción" tendía a convertirse en una solución bastante frecuente.

¿Cuáles eran los argumentos de los solicitantes? Parece que variaban de acuerdo a la posición social del indígena. En 1748, un indio principal, Joseph Limachi, hijo de Don Andrés Limachi, ex cacique Gobernador de Huaqui, en las orillas del Titicaca, y de Doña Catalina Acarapi, "ambos Naturales de Sangre y estirpe Indica y pura", solicita dispensa del impedimento de afinidad en segundo grado. Habiéndose casado con Doña Cecilia Proleon, "española pobre de solemnidad" y una vez celebrados los esponsales, resultó impedimento por haber tenido antecedentemente cópula con una prima hermana de Doña Cecilia (quien al parecer ignoraba el impedimento). Limachi pidió entonces dispensa

> " [...] cuyas causas "que son de parte de la enunciada Doña Cesilia la pobre [sic] solemne en que vive joven, y mosa, y por esto a peligro de prostituir la integridad [...]Y de mi parte el amor que le he profesado a mas seis meses con peligro conocido de incontinencia y riesgo de la injuria de Dios nro Señor cuia Divina Gracia me ha contenido para no pasar algun Escandaloso efecto, y no hallo atentas las circunstancias otro mejor remedio para evitar el riesgo en adelante que el de estarme mejor el casarme con dicha Doña Cesilia, que el de vivir en peligros continuados de abrasarme el Alma: Sin poder ella ausentarse del Pueblo por pobre, ni poder vivir en otra parte ni

[60] Cifras para Sacaca y Acasio en 1614 y 1684, Véase Mario Boleda, "Método de reconstitución agregada de las poblaciones", en: SEPOSAL 2005. *Seminario sobre Población y sociedad en América Latina*, Mario Boleda y María Cecilia Mercado Herrera (comps.). Salta, Gredes/Universidad de Salta, 2007, 146.
[61] Para el Derecho Civil el parentesco de afinidad sólo se originaba a través del matrimonio, pero no es así para el derecho canónico. Véase Murillo Velarde, *Curso de Derecho Canónico,* Título XIII, 69.

> menos yo por ser Nativo del dicho Pueblo, y tener alli mi unica havitacion, y Domicilio, y unicam.te comodo para pasar y mantener la vida".[62]

El pedido fue remitido a la sede vacante del obispado y enviada por ésta al jesuita Rector del Colegio de la Santísima Trinidad (de la ciudad de La Paz), Pedro Ignacio Romero.

La solicitud del hijo del cacique (el documento no aclara si Joseph ha heredado el cargo de su padre Don Andrés) presenta argumentos comúnmente esgrimidos: el amor y la necesidad de hacerse cargo de una mujer -española en este caso-, sin recursos. Hacemos notar que la argumentación copia casi textualmente la carta de Pablo a los Corintios ("Pero si no pueden contenerse, que se casen: mejor es casarse que abrasarse"; 1 Cor 7).

Podría argumentarse que las palabras citadas no corresponden al indígena que solicita y que corrieron a cargo del protector de indios, del cura, de los asesores letrados que estaban familiarizados con los manuales de escribanía y procedimientos: un argumento más para comprender lo que mencionamos anteriormente respecto a la comunidad de intereses, que podía ser circunstancial y al sólo efecto de mantener la convivencia necesaria entre el poder y los grupos indígenas. Por otra parte, debemos considerar que solo llega a un estrado judicial o a un tribunal eclesiástico una petición cuyo formato alcanza la perfección necesaria para su consideración. Toda una batería de profesionales trabaja en torno a las presentaciones de cualquier índole. En el caso de las autoridades indígenas, podemos avanzar un paso más pues disponemos de mayor información acerca de los comportamientos y prácticas de estos sectores que tienen recursos suficientes para pagar asesores y apoderados. Jeremy Mumford ha estudiado los mecanismos a través de los cuáles los curacas usaban el sistema legal a su favor y tomaron la iniciativa para accionar legalmente desde la temprana era colonial, dentro de un sistema que combinaba el paternalismo y la iniciativa local.[63]

La norma eclesiástica servía asimismo a los indígenas para proteger su patrimonio, las alianzas previamente establecidas y los derechos antes adquiridos, buscando mejorar tanto su capital simbólico como material. Así como el cacique don Joseph Limachi buscaba seguramente consolidar su posición en la sociedad a través del matrimonio con una mujer que, aunque pobre, era española, contamos con el caso de Don Lorenzo Mecía Balboa, cacique de Pucarani, en la provincia de Omasuyos (en el actual Departamento de la Paz, al este del lago Titicaca) quien en 1733 solicitaba casarse con la hija del cacique difunto con

[62] 1748. Archivo Arzobispal de La Paz. Libro de Pliegos matrimoniales. AC-13-B2-S2.
[63] Mumford, "Litigation as Etnography", 11

quien tenía impedimento en segundo grado de afinidad, por relación precedente con una parienta de su futura mujer. La dispensa fue concedida con asesoría jesuita del Padre Pedro Romero. Lamentablemente no contamos con la argumentación del sacerdote para conceder la dispensa. Sólo tenemos acceso a las palabras del solicitante:

> "[...] Y digo q abiendo fallesido Don Mathias Colque Xauregui casique asimesme de dho Pue.o de Pucarani, entre por fiador de todos los vienes que quedo por fin y muerte del susodicho pertenesientes a sus hijos menores como asi mesmo del cargo de Cacicasgo de un hijo suio que entro a ser casique. Otorgando fiansa para ello, y por que en adelante no se les menoscave a los menores de dho finado las porciones que les pudiera caver de Legitima e resuelto tomar estado con una delas hijas del dho difunto para atenderlas con mas afecto y cariño".[64]

El argumento de hacerse cargo de la familia del cacique muerto para proteger su herencia material y sus derechos al cacicazgo, no oculta el hecho de reclamar los derechos propios a la "herencia inmaterial", ya que don Lorenzo busca (y obtiene) posición y prestigio con un matrimonio conveniente.[65] Su estrategia es proteger a la familia del cacique y como contradon ingresa a esa misma familia por medio del matrimonio.

Por otra parte, aunque no contamos con la exposición de motivos por los cuáles el Padre Romero concedió la dispensa, quiero destacar que con ello contravenía las normativas en torno a ser más exigentes con el comportamiento de las autoridades étnicas, en razón del ejemplo que debían representar para los indios del común. Esto prueba, una vez más, de que los intereses de preservar el orden social así como las alianzas políticas que podían existir entre el cacique y las autoridades españolas, se consideraban mucho más importantes que el cumplimiento de un impedimento canónico.

En 1724, Doña María Ayaviri Cuysara, hija de don Ignacio Ayaviri Cuysara,[66] mujer perteneciente a la familia de mallkus de Sacaca, se casó con un español: Diego Pérez

---

[64] Don Lorenzo Mecia Balboa Casique y Gov.or del Pue.o de Pucarani en la Prov.a de Omsauio, solicita dispensa para casarse con D.a Ursula Colque Xauregui, Archivo Arzobispal de La Paz. Libro de Pliegos matrimoniales. AC-13-B2-S2.

[65] Giovanni Levi. *La herencia inmaterial. La historia del un exorcista piamontés del siglo XVII*. (Madrid: Nerea, 1990).

[66] O *Ayavire*, aunque las grafías de este apellido pueden ser múltiples. También pude ver en las actas matrimoniales que en los primeros registros este apellido es originario del ayllu collana y es un apellido masculino. Sólo posteriormente se extiende a las mujeres y a otros ayllus. Vemos que no se cumple la regla establecida por el Tercer Concilio, por el cual las mujeres llevarían el apellido de la madre, lo cual nos permite avizorar que las prácticas estaban distantes de las normas. De hecho, como veremos en el capítulo siguiente, la excepción se verifica en el apellido compuesto que, desde la década de 1570, usan los caciques principales de Sacaca. Puedo suponer que, en el caso de una familia de notables, la tendencia a mantener el apellido paterno se vincula con la referencia al linaje noble de pertenencia, a imitación de la nobleza castellana titulada.

de Salazar. Para contraer matrimonio, la pareja obtuvo dispensa de tercer grado de consanguinidad,[67] "según bula de Paulo III" (dispensa automática, como se trató en capítulos antecedentes, por ser ella indígena). Como veremos más adelante, los Ayaviri utilizaron no sólo este recurso a las dispensas sino otros instrumentos canónicos para mantener poder y prestigio dentro de la población.

Estimo que en los casos de los caciques y principales, el recurso de la dispensa matrimonial era parte de las "estrategias de reproducción biológica, cultural y social que todo grupo pone en acción para transmitir a la generación siguiente, mantenidos o aumentados, los poderes y los privilegios heredados".[68] En la nueva configuración colonial, dos de los tres casos presentados buscaban un matrimonio con un español, que asegurase una mejora del status social.

Entre los indios del común, los motivos aducidos podían ser varios. La estrategia de esgrimir un parentesco para impedir o deshacer un matrimonio lo hallamos frecuentemente utilizado entre parientes (por lo general, la madre de alguno de los contrayentes involucrados). En 1786, Lucas Condori, indio, pide licencia para casarse con María Lazara. Es la madre de la muchacha quien le informa a Lucas que los novios son parientes consanguíneos en segundo grado por línea transversal. En vista de la "amistad ilícita" y de la próxima llegada de un hijo, Condori requiere dispensa.[69]

Las solicitudes suelen transmitir los conflictos e inquinas familiares. Tal es el caso de Clemente Ramos, "indio pobre" tributario de Tomina[70], quien solicita dispensa para casarse con Manuela Jufra, con quien convive desde hace un año y de la cual espera un hijo. Posteriormente tuvo una relación paralela con María Jufra, prima hermana de Manuela (afinidad en segundo grado por cópula ilícita). Ramos alega haber ignorado el parentesco entre ambas mujeres "pues si cay como fragil con la Maria, posterior al conocimiento que mantube con la Manuela, fue sin saber la relacion que entre ellas mediaba". También

[67] 1724. Matrimonio. Consanguinidad en tercer grado. Dispensa de Paulo III**.** "En Sn Luis de Sacaca, en dies y ocho de Marzo de setecientos y Veintiquatro años, Auiendo procedido todo lo dispuesto por el Sto Consilio de Trento. Case in facie Ecclesie, por palabras de presente a Diego Perez de Zalazar, hijo legitimo de Marcos Perez de Zalazar, y de Doña Maria Rosa con Doña Maria Ayaviri Cuysara, hija legitima de Dn Ign Ayaviri Cuysara y Doña Maria Sayoua, del Ayllo Chayquina, dispensados por Paulo 3º. En el Tercer grado de Parentesco de Consanguinidad, que entresi tienen. Fueron testigos el P.V. Jo. De Soto Clerigo Presbytero, y el Cap.n Lorenzo de Vallesteros, y Padrinos Andres de Medellin y Da. Maria Margarita y para q.e conste lo firme (fdo) Br Dn Andres Gonz.s de Guzman". CDHF. Parroquia de San Luis de Sacaca, Actas matrimoniales 1692-1761. 18 de marzo de 1724. Orden 5056. 624618/2, f. 509v.

[68] Bourdieu, *El sentido práctico*, 265.

[69] Año 1786. Sucre. Archivo Arzobispal Monseñor Taborga. El expediente tiene una solo hoja. No consta el lugar de origen del solicitante Las dispensas de este archivo me fueron facilitadas por la Dra. Ana María Presta.

[70] Al este de Sucre, en el actual Departamento de Chuquisaca.

declara que Manuela desea casarse con él, negándose a volver a la casa de su madre a pesar de la insistencia de su progenitora. Los argumentos con que refuerza su pedido son usuales: alega su “miserable condición” y el riesgo de traer al mundo a una “prole desgraciada”, todo lo cual denota las fórmulas legales que avalan la presentación de un indio sin recursos. Se concede la dispensa por el segundo grado de afinidad en línea transversal por cópula ilícita. En este caso, la autoridad otorgante explica las causas de la concesión: se otorgó la dispensa

> "[...] bajo la condicion de que antes ambos contrayentes an de aprender, y saber toda la Doctrina christiana, no solo resitandola de memoria, sino de tal calidad, que preguntados y Examinados en cada uno de sus Mistherios, den á conocer, qe. aun modo rustico entienden lo que deben creer para que asi cumplan la obligacion, que tienen los Padres en Educar e Instruir, asu Prole, lo que asi se les hará entender por su Parroco, por ser esta las causal impulsiba de esta Dispensacion"[71]

El énfasis en la tarea de educación e instrucción que supuestamente deben desempeñar los padres y que no encontramos tan claramente formulada en otros casos más tempranos, podrían indicar la influencia de las políticas borbónicas que tienden a ver el matrimonio y la familia como agentes de orden y de formación social, en tanto el caso se sitúa en el último decenio del siglo XVIII.

Los ejemplos que siguen pertenecen a la jurisdicción de Salta, territorio administrativamente dependiente en la primera mitad del siglo XVIII de la Audiencia de Charcas y en lo eclesiástico del Arzobispado de Córdoba, en donde también se produjeron solicitudes de dispensa que afectaban a la población indígena o mestiza pobre, afincada dentro de las haciendas y estancias de españoles. Se trata de pedidos promovidos por los dueños de estas propiedades cuya población dependiente, yanacona o esclava, estaba conformada tanto por indios como por pardos y mulatos, que tenían algún impedimento para contraer matrimonio.

En 1709, el Capitán Luis de Bracamonte, vecino de Salta y protector de los indios naturales solicitó dispensa para casar a Diego, indio natural de la ciudad, con Juana, mulata esclava igualmente domiciliada,[72] que tienen impedimento de afinidad en segundo grado por cópula ilícita con una prima hermana así como con una tía de Juana. El chantre y gobernador vacante del obispado concedió la dispensa "atendiendo al escandalo que resultava de aberse corrido amonestaciones y suspendidose dho casamiento y otras malas consecuencias". [73] Previamente se consultó al rector jesuita del colegio Máximo de la ciudad de Salta, José de Arteaga. Tanto en este caso como en los que presento a continuación, la Iglesia no hace más que reconocer situaciones de hecho que no puede o no quiere cambiar, pues si procediese a separar a los convivientes esto acarrearía la pérdida de

[71] Dispensa solicitada ante don Eusebio Ovando, párroco de Pomabambillo. La Plata, 27 de agosto de 1794. Sucre. Archivo Arzobispal Monseñor Taborga.
[72] Noto que en los pedidos de dispensa considerados aquí, no se consigna el apellido de los indios, a diferencia de los casos de Charcas analizados con anterioridad.
[73] AAC, Leg.62, nº 28.

brazos para el dueño de la hacienda ya que la india o el indio involucrados tendrían que abandonar la hacienda forzosamente.

En 1716 Lorenzo Sedano, "indio del feudo" del Maestre de Campo[74] Don Pascual Elizondo, pide dispensa para casarse con Bernarda, "india de dicha encomienda", por afinidad en segundo grado (por mantener "mala amistad" con el primo hermano del novio). La designación de "feudo" empleada para nombrar la propiedad territorial de Elizondo, que además es dueño de una encomienda, es indicadora del nivel de injerencia que éste tenía sobre sus servidores y dependientes. Los argumentos para otorgar la dispensa fueron: "la imposibilidad de separarlos por vivir ambos en la misma hacienda y feudo" y la atención "al maior bien de sus almas deseando se pongan en gracia de dios".[75]

Ese mismo año se concedió una dispensa para concretar un matrimonio entre mestiza e indio, ambos trabajadores en la propiedad del Capitán Don Joseph de Aguiniano. Los argumentos del obispo, Don Alonso del Pozo y Silva, quien concedió ambas dispensas es la misma: la imposibilidad de separar a los afectados.[76] La mención de la "imposibilidad" (tanto en este caso como en el anterior) de hacer lo teóricamente correcto, y nada menos que dicho por un obispo, da cuenta de las dificultades que existían para imponer las normas.

Entre las dispensas del Arzobispado de Córdoba hallamos alguna relativa a los esclavos. En 1720, Joseph, pardo esclavo, solicita dispensa del impedimento de segundo grado que tiene con Isabel, mulata libre. Ella es viuda de un esclavo, Lorenzo, que era primo hermano de Joseph. La concesión se otorgó, según consta en el documento, para que el dueño del esclavo no tuviera que afrontar una fuga y "atendiendo a su miseria humana y rusticidad".[77] También se cita la Bula de Clemente XI para los "neófitos", categoría que, al menos en lo que respecta a los grados de parentesco exceptuados de prohibiciones, incluía a todas las "sangres mezcladas."

En síntesis, encontramos en estos casos salteños que involucraban a población yanacona o esclava una combinación de argumentos que aunaban el paternalismo, la necesidad de preservar el orden, controlar la sexualidad y priorizar la vigente y, más específicamente, garantizar la estabilidad de la mano de obra dentro de las haciendas. Se trataba de pedidos que tendían a regularizar lo que eran situaciones de convivencia de

[74] El maestre de campo era un rango militar creado por Carlos I de España en 1534. Se encontraba por debajo del Capitán General.
[75] Salta, 3 de julio de 1716. AAC , Leg.63, nº 42
[76] AAC, Leg. 63, nº 42 y 43.
[77] AAC , Leg.63, nº 102.

hecho. Por otra parte, se trata de indios que están fuera de los ayllus y por ende se encuentran aislados y carentes de protección corporativa, entre otras faltas de sostenes familiares o de pares.

En este contexto de personas, parejas y familias amenazadas por la desprotección, el cuidado de los menores eran el argumento más frecuente para que los indios y las castas soliciten una dispensa: la defensa de la prole, que corre riesgo de caer en la ilegitimidad, en el abandono o en la adopción por parte de padrastros y madrastras que nunca aceptarían de buen grado a los entenados. Es en relación con situaciones como las que resultan del esbozo anterior que encontramos referencias al amor filial, al cariño que se tiene por los hijos ya nacidos. Como veremos, los imperativos del cuidado de los hijos se sobreponen incluso a un impedimento de parentesco tan cercano como el primer grado y del cual resultaban los casos más complejos de dispensar (recordemos que los indios sólo estaban dispensados automáticamente del tercero y cuarto grado).

5. Las dispensas del primer grado de afinidad

Los dos casos analizados en que encontramos un recurso argumental mayor puesto en la protección de los hijos (1744 y 1796) involucran a varones que piden dispensa para casarse con mujeres que han sostenido relaciones antecedentes con un hermano del novio solicitante (afinidad en primer grado por cópula ilícita).

Los pedidos de dispensa del primer grado de afinidad resultan de especial interés, en primer lugar, porque desde el punto de vista de la normativa católica la posibilidad de concederlas en este grado siempre derivó en debate. Por otra parte, dada la extrema cercanía del parentesco a dispensar, las argumentaciones que suelen presentarse eran por lo general más extensas, elaboradas y enhebradas de tal modo que su presentación resultaba muy convincente. Tal es el caso presentado ante el cura del pueblo de Sacaca por Joseph Ermógenes y Arcos, mestizo, quien en 1744 pidió dispensa para casarse con Cristina Flora, india perteneciente al ayllo Sulcaticana. Ambos eran solteros e hijos legítimos. De la relación previa de Flora con un hermano del solicitante, parentesco del cual dice ella ser ignorante, surge la afinidad por cópula ilícita en primer grado. Joseph Agregaba haber deseado casarse con otra mujer, pero por haber hijos con Flora, ambos habían sido rechazados por posibles consortes. Alegó también la imposibilidad de dejar su parcela de tierra, el amor y cariño a los hijos y quedar librado al riesgo de incontinencia. El cura recibió autorización del Arzobispo para efectuar este casamiento, mencionando como

motivo de la concesión "el riesgo de la perdición de estas almas por la rusticidad de su naturaleza".[78]La existencia de hijos y la salvaguarda de los mismos, que son los argumentos centrales del pedido, se refuerzan con otros: la alegación de ignorancia del vínculo dirimente, la imposibilidad de contraer matrimonio con otras personas y la "fragilidad" de la carne: todo un arsenal de motivos para logra la dispensa.

En 1796, Enrico Mendos solicitó dispensa para casarse con Gregoria Dominga. Ambos eran indios de la Hacienda de Churitaca en la doctrina de Acasio. Cuando ya habían mantenido relaciones sexuales, "intempestiva e inopinadamente se levantó la voz" de que ella había mantenido relaciones antecedentes con un hermano mayor de Enrico, muerto hacía muchos años y a quien el solicitante no había conocido, sin embargo, nunca se pudo corroborar esa versión. La mujer, además, protestó no haber conocido al finado. A continuación se aduce largamente la necesidad de proteger a "tres infelices hijos que apenas principian a gatear" habidos de la unión de Enrico y Gregoria.[79] Se concedió dispensa *ad cautelam*, es decir, la que se otorga cuando, hechas todas las diligencias, no existe certeza moral del hecho[80] (en este caso: la relación antecedente de la mujer con el hermano del novio). Advertimos entonces que el beneficio de la duda se le otorga al que solicita la dispensa, a pesar de que el parentesco de primer grado de afinidad suponía un obstáculo muy importante para sortear. Seguramente en la decisión pesó el hecho de que la pareja en cuestión convivía desde hacía ya tiempo en una misma hacienda y la negación de la dispensa hubiese acarreado un daño a los hijos, que quedarían "expuestos a los vigores" de un padrastro o una madrastra, pero también un perjuicio para el dueño de la hacienda, porque la separación de la pareja habría acarreado la salida de uno de ellos del lugar.

En la mayoría de los casos el impedimento está generado por la cópula ilícita (por relación antecedente con hermano o hermana del contrayente). En esas situaciones, encontramos que primó la discrecionalidad de la autoridad otorgante: en ocasiones la dispensa se concede y en otras no. Lamentablemente no hallamos en la documentación, salvo breves menciones, los motivos de una u otra decisión por parte de las autoridades religiosas intervinientes. Así, en 1695, Pasqual Quispe, indio, pide dispensa para casarse con Agustina Sissa, india natural de la Villa de Tomina, por impedimento de primero y segundo grado por cópula ilícita con dos hermanas (Francisca y María) y con una prima

[78] Parroquia de San Luis de Francia de Sacaca.1744. Actas matrimoniales 1692-1761. Orden 5541. CDHF. 624618/4, fs. 149 y 150.
[79] 1796. Iglesia de San Juan Bautista de Acasio. Matrimonios 1767-1811.Orden 15216. CDHF. 624652/3, f. 181 y 182.
[80] Donoso, *Instituciones de Derecho Canónico Americano*, I, 342.

hermana de Agustina. Como justificativo de sus prácticas sexuales con mujeres que guardaban vínculos cercanos, alega que habitaba hacía tres años en el lugar y que por tanto "ignoraba" el parentesco entre las susodichas. El argumento de la "ignorancia", que cabe remarcar, también lo presentan los españoles, aunque pudiera parecer poco creíble o francamente inverosímil, se alega en la medida en que es jurídicamente válido y atenuante, y, por ende, especialmente útil en los difíciles casos de primer grado. El Concilio de Trento manifestó:

> "Si presumiere alguno contraer a sabiendas Matrimonio dentro de los grados prohibidos, sea separado de la consorte, y quede excluido de la esperanza de conseguir dispensa [...] Pero si observadas todas las solemnidades, se hallase después haber algún impedimento, que probablemente ignoró el contrayente; se podrá en tal caso dispensar con él más fácilmente y de gracia".[81]

La petición de Quispe implicaba una dispensa del primer grado de afinidad. El Provisor y Vicario General del Arzobispado de Charcas, Don Joseph Antonio de Vega remitió el pedido al Padre Juan de Mora, sacerdote y teólogo de la Compañía de Jesús para que diera su parecer. La decisión del Mora es que "no le puede dispensar en el primer grado de consanguinidad ni afinidad por cópula ilícita y ay Bulas pontificias y que lo mandan repetidamente".[82]

Mejor fortuna tuvo el pedido de Mariano Gutiérrez, indio originario del pueblo de Tomahave (actual Departamento de Potosí), quien en 1787 solicitó dispensa por haber contraído matrimonio con Pasquala Rodríguez, ocultando el impedimento de primer grado por cópula ilícita por haber conocido carnalmente a su prima María Marcela. Al saber del impedimento el cura puso en depósito a su esposa. Este recurso de reclusión de la mujer se realizaba en caso de delitos (como por ejemplo por ser imputada como bígama, asunto que trataré en el capítulo siguiente) o, como vemos en este caso, por faltas graves tenidas por graves, como la existencia de un impedimento de primer grado.

> "[...] en atencion de averse hecho publico el impedimento con la prision de mi muger de que ha padecido mi honor bastante detrimento ocurro a la piedad de V.I. para que teniendo presente mi ignorancia i fragilidad que pudiera arrastrarme a maiores excesos se sirva dispensarme el referido impedimento porvenido por copula ilicita que fue enteramente oculto".[83]

[81] Concilio de Trento, Ses. XIV, Cap. V
[82] 1695. Sucre. Archivo Arzobispal Monseñor Taborga (ABAS). Causas y dispensas Matrimoniales (1638-1940).
[83] 1787. Potosí. Sucre. ABAS. Causas y dispensas Matrimoniales (1638-1940).

La dispensa se le concedió y su matrimonio fue revalidado. Pesó aquí seguramente la prisión de la mujer y la publicidad del impedimento que atentaba contra el orden y la tranquilidad pública. La apelación del solicitante al detrimento de su honor, así como la decisión del cura de poner a la mujer "en depósito" indica que todos trataban de evitar las situaciones de escándalo. El énfasis de la petición en distinguir entre los impedimentos públicos y los ocultos, además de poner en evidencia que el escrito estaba realizado por alguien con sólidos conocimientos del derecho canónico, muestra que se trataba de una sociedad para la cual era la publicidad de los actos reprochables, más que el acto mismo, lo que agravaba la situación, porque la falta pública afectaba al conjunto social y se asociaba al escándalo.

Como podemos ver, se trata de una dispensa concedida dos décadas después de la expulsión de los jesuitas, de manera que el "laxismo" no fue privativo de los padres expulsos y se mantuvo en plena etapa de reformismo borbónico. Las dispensas nos muestran que en el trámite no sólo intervenían la pareja y la autoridad eclesiástica. Hay otros agentes involucrados: familiares interesados, vecinos que frecuentemente operan de testigos, propietarios de la hacienda donde el peticionante reside o trabaja. El documento es una ventana que permite atisbar aspectos de una convivencia social en la cual aparecen prácticas relacionales y sexuales, necesidades vinculadas a la reproducción social, etc. La misma presencia de los jesuitas, que se origina en los privilegios que estos tenían para dispensar, era seguramente operativa en virtud del conocimiento que éstos tenían de la sociedad local y sus necesidades o problemas de convivencia.

La solicitud de dispensa que presento a continuación es un claro ejemplo de las tensiones e intereses que podían estar en juego en estos casos. En el mismo año de 1787 tenemos otra solicitud cuya excepcionalidad reside en el hecho de que es una mujer la que pide dispensa. Se trata de Martina Chuquivilca, india soltera, puesta en clausura por la denuncia de Juana Vicaria, madre de su novio, Lucas Condori. La futura suegra había declarado que Martina sostuvo una relación previa con otro de sus hijos, Juan de Dios Condori. Este último coincidió con los dichos de su madre y confirmó haber tenido cópula ilícita con la mujer denunciada y solicitante al mismo tiempo "y qe. despues que supo qe. esta tambien tenia la mesma amistad con su hermano se havia separado de ella y contraido con otra matrimonio".[84] María reclama la dispensa para casarse con Lucas, argumentando

[84] Sucre. ABAS. Causas y Dispensas matrimoniales (1638-1940). Falta en el expediente la indicación del lugar de procedencia, aunque corresponde a la jurisdicción del arzobispado de La Plata (Sucre).

el deseo de vindicar su honor y vivir ordenadamente. El expediente no nos dice cuál fue la resolución del caso, sin embargo, sabemos que el lugarteniente de cura solicitó la dispensa. La madre y el hermano de Lucas conspiran para que la unión no se realice, mientras que María apela a la Iglesia para sostener la unión que le interesa. Lo nuevo no es aquí la pauta relacional: en éste y en casi todos los casos se trata de personas hombres y mujeres que conviven o han convivido con personas que son parientes entre sí. Lo notable es que utilizan la posibilidad de pedir dispensa para mantener esa misma pauta relacional.

En capítulos siguientes continuamos el análisis de la afinidad en primer grado y en otros contextos.[85] Por el momento quiero resaltar varias tendencias que surgen de los ejemplos expuestos; por un lado, ponen de manifiesto las dudas que a lo largo de todo el periodo colonial manifestó el clero acerca de cuestiones tan sensibles como la determinación de los impedimentos matrimoniales y, por otra parte, que las resoluciones no se producían de manera unívoca. A fines del siglo XVII el Padre Antonio Xaramillo se quejaba ante el Consejo de Indias de la facilidad con la que los jesuitas dispensaban impedimentos por cópula ilícita en línea transversal y, en algún caso, combinado con cognación espiritual (por relaciones de padrinazgo y compadrazgo). El Consejo pidió entonces informes al Arzobispo de Charcas y al Obispo de Santa Cruz de la Sierra. Dos décadas antes, el Arzobispo de Charcas se quejaba de lo mismo y el Obispo de Santa Cruz de la Sierra disentía con su superior al declarar que los jesuitas podían dispensar hasta segundo grado de consanguinidad y todos los de afinidad, todo lo cual había visto practicar aún antes de ser Obispo, cuando era cura de indios.[86] Como sea: la dispensa contemporánea denegada por el jesuita Padre Mora que citamos más arriba, demuestra que no actuaba de modo laxista y que numerosos casos se prestaban a debate porque, de hecho, en principio estaban habilitados para la dispensa, aunque el argumentado resultara negativo. Esto muestra, de paso que, aún para los sacerdotes, las normas resultaban poco claras o incluso desconocidas. El Breve de 1701 de Clemente XI, *Cum dudum,* que reiteraba privilegios concedidos anteriormente por los Papas y que es la fuente más citada por los jesuitas, habilitaba para dispensar incluso en el primer grado de afinidad resultante de cópula ilícita.[87]

[85] Véase el Capítulo VII de esta investigación.
[86] P. Antonio Xaramillo a Gregorio Solórzano, del Consejo de Indias, 1/9/1696. Declaración del Arzobispo de Charcas, 1/1/1681. Obispo de Santa Cruz de la Sierra, 9/8/1684. AGI, Charcas 388. Expediente relativo a los privilegios de los Jesuitas para conceder dispensas en orden a los matrimonios.
[87] *Cum dudum*.BNM, Ms 6976, f. 217. Este breve lo encontramos citado y su texto copiado reiteradamente en la documentación jesuítica que hemos consultado.

Encontramos que las dispensas del primer grado de afinidad continuaron hasta el final de la época colonial. Podemos constatar que para Sacaca y Acasio (como dije antes, únicos poblados para los cuáles contamos con la serie completa de matrimonios y dispensas entre 1692 y 1811) hubo tres casos de dispensa por impedimento de primer grado de afinidad en línea transversal procedente de cópula ilícita entre 1806 y 1807. En los tres casos se concedió la dispensa arzobispal.[88]

El análisis de las dispensas permite resignificar los comportamientos de los indígenas: no se trata de meras acciones de oposición, hostilidad o resistencia, cuya lógica suele no explicarse, como se señaló al comienzo de este trabajo. Menos aún se trata de prácticas generadas en la ignorancia y en la incomprensión hacia las reglas del matrimonio cristiano. Más bien por el contrario, los indígenas parecen haber comprendido lo suficientemente las normas, como para utilizarlas a favor de sus intereses, mientras que la Iglesia frecuentemente optó por dispensar aún a expensas de los principios y normas vigentes. Tal es así, por ejemplo, en el caso de las dispensas a los caciques, cuyo otorgamiento contravenía las ideas del jesuita Acosta respecto a mantener una norma más estricta para quienes ocupaban posiciones jerárquicas y, por lo tanto, debían constituir un ejemplo dentro de la sociedad indígena.[89] Esta colisión con la práctica andina estaría evidenciando que, por encima de las normas eclesiásticas, el rol político de los caciques en la comunidad y su alianza con el poder colonial eran incuestionablemente necesario, con lo cual se les podían perdonar o atenuar las faltas originadas en uniones teóricamente prohibidas.

Por otra parte, la procedencia tardía de muchos de estos documentos (fines del siglo XVIII y comienzos del XIX) convocan a una reflexión: ¿Por qué seguir considerando neófitos, es decir, nuevos en la fe y por ende seguir dispensando en segundo y hasta en primer grado a los indígenas, cuando se trata de habitantes de regiones evangelizadas desde hacía más de 150 años? Tal vez una pista para la respuesta esté en las ideas de Juan Carlos Estenssoro: la permanente redefinición y adaptación de la catequesis permitía considerar siempre a los indios como idólatras y radicalmente "otros" en su esencia. Esto los hacía

[88] No se indica en ninguno de los tres casos el parentesco específico por el cual se concede la dispensa. 1806. Parroquia de San Luis de Francia de Sacaca. Bartolome Ari con Nicolasa Collque. CDHF. 624620/1, f. 182. 1806, Parroquia de San Luis de Francia de Sacaca. Orden 3276. Andrés Grande con Pasquala Mamani, 624620/1, f. 183. 1807, Orden 3297. Simon Mamani y Maria Paco [Paico?], 624620/1, f. 188 v-9.
[89] El asunto fue tratado en las distintas normativas para controlar el comportamiento de los caciques. Ver Capítulo III.

inmodificables en sus "vicios" y costumbres y por ellos necesitados de tutela.[90] Esto iba de la mano con los intereses materiales de la colonización: la desaparición de la categoría de "indio" implicaba la extinción de una categoría censal y tributaria. Lo expresaba con claridad el cura de Esmoruco (Lipes, Bolivia) en 1778, cuando reclama se impidan los casamientos entre indios y mestizos pues esto conlleva un "grave perjuicio" ya que les da a los primeros derecho a reclamarse como sangre mezclada y por lo tanto libre de tributación. "Con el transcurso del tiempo se experimentara que no quede indio alguno".[91]

Considero retomar ahora a Bourdieu, con cuyo planteo abrí este capítulo, para sugerir que las dispensas constituyeron un ejemplo (entre otros) del uso de estrategias matrimoniales incorporadas como parte de ese "instinto socialmente constituido" y que genera comportamientos relativos al *habitus* que funciona de modo más o menos inconsciente. Describiré algo que para un demógrafo podría constituir una obviedad, pero que en el contexto de mi investigación es fundamental: Sacaca y Acasio (por nombrar a las dos poblaciones aludidas sobre las que dispongo de mayor información) constituyeron, por su vecindad con el centro minero de Potosí, uno de los puntos donde, según Tandeter, el control colonial se aplicaba con mayor intensidad y, por ende, las cargas coloniales como el tributo, la mita y las migraciones se sintieron con gran peso. A la vez, la región fue particularmente exitosa en cuanto a la continuidad de mecanismos de control por parte de sus comunidades respecto del mantenimiento de sus tierras ecológicamente diferenciadas.[92]

Sacaca y Acasio presentaron, entre 1614 y 1792, una esperanza de vida al nacer que osciló entre los 25 y los 31 años y una alta tasa de mortalidad infantil, que osciló entre 252 y 373 por mil.[93] Los riesgos de un "mal matrimonio" eran entonces imposibles de afrontar. A las dificultades naturales de la vida en los Andes muy seguramente se le debe agregar el empeoramiento de los riesgos derivados de la explotación colonial (con sus cargas tributarias y sangrías de población), lo cual habría tendido a reforzar las estrategias

[90] Estenssoro Fuchs, "El simio de Dios", 455-474.
[91] "Presentación del Sr Dn Joseph Tomás de Severicha, cura del Beneficio de Santa Isabel de Esmoruco, Pcia de Lipes y Vicario Foráneo de ella ha creído deber representar", 19 de febrero de 1778. AGN. Buenos Aires, Fondo Andrés Lamas, Legajo 2630. Este informe coincide con el caso mucho más temprano de una indígena que se hace pasar por mestiza para eximirse de una contribución a la doctrina (Archivo Arzobispal de Lima, Ica, 1673: 21, VIII, mencionado en, Melecio Tineo Morón, *Vida Eclesiástica. Perú colonial y republicano. Catálogos de documentación sobre parroquias y doctrinas de indios*. *Arzobispado de Lima, siglos XVI - XX.* (Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1997).
[92] Tandeter, "Parentesco y estrategias matrimoniales", en: SEPOSAL 2000. *Seminario sobre Población y sociedad en América Latina*, 259.
[93] La población de Sacaca y Acasio ha sido estimada en 2.039 habitantes en 1614, 4.318 en 1684, 2.675 en 1725, coincidiendo con una crisis de población generalizada en los Andes, y 12.735 en 1792. Cifras de Boleda, "Método de reconstitución agregada", en: SEPOSAL 2005. *Seminario sobre Población y sociedad*, 146-147.

reproducción social tales como las uniones en grados prohibidos de afinidad lícita (el levirato) y sobre todo ilícita, la pervivencia del servinakui, etc.

A continuación nos aproximamos a las nociones de incesto y prohibiciones matrimoniales en Occidente, así como a las situaciones que efectivamente ocurrían en el mundo europeo en torno a las uniones conyugales cuando era necesario eludir estos escollos. Considero que ello proporciona un marco de comprensión mayor para los comportamientos de los indígenas en los Andes, no sólo porque éstos operaban dentro de una sociedad que no los tenía como únicos actores, sino también porque en las fuentes a nuestra disposición, las prácticas de los indios son juzgadas con parámetros europeos.

6. Incesto, prohibiciones y excepciones en la normativa católica

Los casos analizados respecto a los impedimentos del primer grado de afinidad se fundaban, por lo general, en la *cópula ilícita*. Cuando se trata de *cópula lícita*, debemos ser muy precavidos para el contexto andino colonial. En el caso de matrimonio efectivamente contraído (y no el mero ejercicio de la sexualidad) estamos en presencia de levirato (como señalé anteriormente: el matrimonio de un hombre con la viuda de su hermano difunto) o de sororato (unión conyugal de un hombre con la hermana de su esposa fallecida). Ambas prácticas estaban prohibidas por la Iglesia Católica. De hecho, el levirato presentaba un asunto delicado y conflictivo pues estaba explícitamente permitido en el Antiguo Testamento y condenado en el Nuevo (Marcos 6,18).[94]

Las fuentes coloniales mencionan el levirato como una práctica muy usual en los Andes y frecuentemente dispensada por el obispo. Fray Martín de Murúa refería que, en tiempo de los incas "La mujer que sin tener hijos quedaba viuda, que se casase con el hermano del marido difunto, para que de aquél matrimonio recibiese generación que sucediese en el linaje".[95] También hemos mencionado que la costumbre del levirato se atribuía al origen judaico de los indios; sin embargo, no tenemos indicios de que tal práctica estuviese vigente: al menos no a través de las dispensas. Más bien parece que se hace referencia al levirato cuando en realidad se trata de afinidades contraídas por cópula ilícita.

¿Cómo explicar las dispensas para ésta y otras prohibiciones por parte de la Iglesia católica? Por un lado parecería aplicarse la idea, ya esbozada antes, sobre que el poder tuvo

[94] Constantin G. Pitsakis, "Législation et stratégies matrimoniales. Parenté et empêchements de marriage dans le droit byzantin". *L'Homme*, n°154-155, 2000, (677-696) 678.
[95] Murúa, *Historia del origen y genealogía,* 354.

que rendirse ante situaciones conflictivas, cotidianas, difíciles de controlar, de comprender y, por ende, de resolver. Sin embargo, esto es sólo parte de la explicación. El acercamiento a las nociones de incesto o prohibiciones de parentesco en Occidente y las situaciones que efectivamente ocurrían nos proporcionan una pauta para la comprensión de ciertas caracterizaciones surgidas de las prácticas indígenas en los Andes.

Françoise Héritier, define las prohibiciones por afinidad o de parentesco por alianza como "incesto de segundo tipo": ya no se trata de la relación que une dos consanguíneos de sexo diferente en una relación sexual prohibida, sino de la relación que une a dos consanguíneos del mismo sexo que comparten un mismo partenaire sexual. Es el cúmulo de identidad por circulación de fluidos el que generará prohibiciones, por considerarse incestuoso y causante de males. La Iglesia, desde sus primeros concilios prohibió el incesto de segundo tipo: en el argumento de *"una caro",* yo soy tu, y en tanto tu, no puedo tener intercambios sexuales con tus consanguíneos por que uno lleva los fluidos del otro.[96]

La prohibición de desposar a la hermana de la esposa muerta había sido establecida en el Concilio de Elvira (primer concilio de la iglesia cristiana en la Hispania Baetica[97]) en 306, cuando por primera vez se utilizó la noción de *una caro* asociada a un texto legislativo cristiano y se relaciona con la identidad de la substancia entre las dos hermanas, y de modo más abarcativo, entre los consanguíneos del mismo sexo: padre e hijos, madre e hija, dos hermanos, dos hermanas. La ordenación de Elvira presuponía una teoría de la impregnación: a pesar de que la muerte disuelve el lazo matrimonial, no disuelve la impregnación que se dio en vida de las personas por contacto sexual, el cual es indeleble.[98] El concilio de Roma (721) excluyó para un hombre todo matrimonio con la viuda de un consanguíneo.[99]

Por otra parte, los canonistas consideraron que el matrimonio producía un lazo fraternal entre los esposos. La *unitas carnis* entre esposos era una transformación, en el terreno de la alianza, de la ya existente *unitas sanguinis* entre hermanos en el terreno de la consanguinidad. La unión conyugal debe hacerse entre personas exentas de lazos de sangre, pues el modelo no puede doblarse a sí mismo. Esta concepción del matrimonio como fraternidad había conducido a negar, en el terreno moral, la sexualidad conyugal. San Agustín planteó un matrimonio en que no existe más que amor fraterno. Esta idea es

[96] Ver Capítulo II.
[97] Provincia del Imperio romano que comprendía Andalucía y Extremadura.
[98] Héritier, *Les deux soeurs et leur mére*, 98-100.
[99] Porqueres i Gené, "Cognatisme et vois du sang", 342.

expresión de la denigración que el cristianismo práctica con la sexualidad y la fertilidad,[100] que carecen de un status ritual, como sí en cambio lo tenía en las sociedades andinas. En contraposición, la virginidad y el celibato, tienen un status sagrado para la Iglesia. La idea de que el matrimonio une a dos personas en la misma carne como a dos hermanos explica que las prohibiciones se extiendan a los parientes por afinidad. La idea de "hermandad" se extiende al parentesco espiritual, ampliándose así el campo de las prohibiciones.[101]

Ahora bien ¿Qué ocurría en la práctica con estas ideas y normas? Semejante prohibición se utilizaba para pedir dispensas y deshacer matrimonios, ya que el intercambio sexual con un consanguíneo del cónyuge deshacía automáticamente el matrimonio, dándose el caso incluso de que un hombre podía violar a su hijastra para deshacer el vínculo con su esposa (madre de la muchacha).

Según Joan Bestard Camps, hubo amplia resistencia en Europa al aumento de prohibiciones eclesiásticas, sobre todo desde el siglo IX, cuando el cambio de cómputo del sistema romano (o civil) al germánico (o eclesiástico) y el mantenimiento del límite del séptimo grado duplicó el número de parientes prohibidos.[102] Ello hacía posible tachar de "incestuoso" un matrimonio mucho más allá de la memoria genealógica de los involucrados, y que se limitaba al tercer grado. No sólo los nobles eran dispensados: a toda la población se le concedía dispensas como asunto rutinario por continua violación de la ley, incluso de los campesinos.

La importancia del tema se trasladó en Europa al dominio de la lucha entre el catolicismo y el protestantismo. El último consideró la brecha entre la excesiva amplitud de las prohibiciones y la necesidad de las dispensas como una intromisión de la Iglesia en el dominio doméstico de las familias. Tanto Lutero en Alemania como Enrique VIII de Inglaterra acusaron a la Iglesia Católica de lucrar con las dispensas.[103] Las prohibiciones del protestantismo eran menos extensas pero absolutas, limitándose a los grados del Levítico. Prohibieron el matrimonio con la hermana de la esposa (sororato) pero lo

[100] Sobre los orígenes de esta postura, ver Capítulo III.
[101] Joan Bestard Camps. *Parentesco y modernidad*. (Barcelona: Paidós, 1998), 122-123.
[102] La computación romana cuenta tantos grados como posiciones de parentesco hay en el trayecto genealógico que vincula a dos individuos a través de un antepasado común. La computación germánica calcula los grados por el número de generaciones que separan a dos individuos de su antepasado común. Por ejemplo, dos primos hermanos son parientes de cuarto grado con arreglo a la computación romana y de segundo grado según la germánica. Bestard Camps*, Parentesco y modernidad*, 125.
[103] En el siglo XVIII encontramos una crítica similar desde sectores regalistas del gobierno español. El jurista y funcionario proborbónico del Consejo de Castilla Melchor de Macanaz acusó a la Iglesia de Roma de "simonía" por el lucro que obtenía de las dispensas, contraviniendo el espíritu tridentino de concederlas por igual a ricos y pobres. "Informe de don Melchor de Macanaz al Consejo de Castilla sobre abusos de la curia romana y su remedio" [1713], en *Colección diplomática de varios papeles*, 29.

permitieron entre primos. La Iglesia católica, por su parte, mantuvo en Trento la prohibición hasta el cuarto grado de afinidad y consanguinidad y siguió conservando el recurso a las dispensas para grados prohibidos. En este contexto de lucha política e ideológica, el pedido de nulidad matrimonial[104] de Enrique VIII adquiere una significación especial, ya que generó un debate jurídico en torno a la dispensa pontificia, pues si el matrimonio de su esposa, Catalina de Aragón, con Arturo, el hermano muerto de Enrique, había sido consumado, la dispensa carecería de valor y la unión no era más que un concubinato incestuoso que había durado 18 años: tal era el argumento de Enrique y de quienes lo apoyaban.[105] Los que aseveraban lo contrario, entre ellos Juan Luis Vives y Erasmo de Rotterdam, aseguraban que el Papa podía legítimamente dispensar para permitir a un hombre casarse con la viuda de su hermano.[106] El ejemplo que acabamos de citar, por demás famoso, es una clara evidencia de que las interpretaciones en torno a impedimentos canónicos y dispensas podían ser complejas, disímiles y engorrosas y por ello los argumentos que se utilizaban para inclinar la balanza a favor de la obtención de la dispensa dependía en gran medida de los argumentos que se presentasen para conseguirla, asunto que desarrollaremos a continuación.

7. Haciendo lo mismo pero con argumentos distintos: los españoles frente a las prohibiciones canónicas

Ante todo, y como cuestión de perspectiva y método, para comprender el tipo de transferencia cultural que se operó con la introducción del matrimonio cristiano es esencial diluir, o al menos matizar, la oposición "indio/europeo" en el terreno de las prácticas religiosas. Como expuse en el apartado anterior, las normas eclesiásticas sobre parentesco constituyeron un obstáculo a salvar para amplios sectores de la población europea durante siglos. Como señala Jean Gaudemet, con referencia a lo que podríamos llamar la "larga

[104] A diferencia del divorcio, inexistente para la Iglesia Católica en razón de la indisolubilidad del vínculo sacramental, la nulidad se otorgaba en la medida en que podía probarse que la unión era inválida, p. ej., por impotencia del marido o por bigamia.
[105] *Ibíd*, 422.
[106] "*Non esse neque divino, neque naturae iure prohibitum, quin Summus Pontifex dispensare possit, ut frater demortui sine liberis fratris uxorem legitimo matrimonio sibi possit adiungere"* (Amberes, 1532). Manuscrito dedicado por Juan Luis Vives a Catalina de Aragón. Desiderius Erasmus, *Christiani matrimonii institutio … opus nunc primum & natum & excusum.* (Basilea, 1526). Primera edición de su trabajo sobre el matrimonio cristiano, escrito a pedido de Catalina de Aragón y dedicado a ella. No es de extrañar que Enrique VIII haya anotado en los márgenes de estas opiniones y de diversos obispos que le remitían lo siguiente: *"Rubish!"*[¡Tonterías!] Lambeth Palace Library Research Guide King Henry VIII (1491-1547). www.lambethpalacelibrary.org. /files/Henry_VIII.pdf

duración" del matrimonio cristiano en Occidente, el parentesco "fue durante mucho tiempo el motivo invocado con mayor frecuencia para hacer cesar una unión de la que alguien quería liberarse".[107] Pero del mismo modo y en un sentido inverso, la población europea intentó a lo largo del tiempo eludir las prohibiciones eclesiásticas cuando interesaba arribar a una unión conyugal conveniente.

Bestard Camps ha situado los matrimonios entre parientes dentro del conjunto de estrategias matrimoniales de las familias campesinas europeas. Analiza el significado de las prohibiciones matrimoniales definidas por la Iglesia y concluye en que no encajaban con la idea de parentesco que tenían las familias, que se veían obligadas a recurrir a las dispensas.[108] Para el caso de Formentera (Islas Baleares) que analiza el autor, casi la mitad de los matrimonios realizados necesitó de dispensas a fines del siglo XIX.[109]

Pierre Bourdieu refiere que el levirato se volvió una práctica común en la Europa de la Primera Guerra Mundial, evidentemente impulsada por la alta mortandad masculina. A pesar de que la Iglesia siempre prohibió la práctica), las familias la promovieron para evitar la dispersión del patrimonio.[110] La práctica del levirato, en el caso andino colonial, se llega a atribuir a la descendencia judaica de los indios, a sus dificultades de comprensión del cristianismo y, como otras prácticas consideradas incestuosas –según afirmaba el obispo de Charcas- a su *"*natural inclinassion [y] notable desorden en mesclarse ilicitamente con sus parientas".[111] No parece haber diferencia entre ambos comportamientos: difieren, en todo caso, las interpretaciones del sociólogo del siglo XX y la del Prelado de principios del siglo XVIII.

Por otra parte, frente a la frecuente alusión a las "costumbres degeneradas" de los indios, podemos observar que en América hay abundantes pedidos de dispensas por parte de la población española para casarse con parientes en grados prohibidos, es decir, que lo que se presenta como la otredad radical, dista mucho de serlo. Asimismo, en 1741 el Papa Benedicto XIV se quejó de la facilidad con que los jueces daban lugar a la nulidad de matrimonios, de modo que algunos cónyuges "han pasado hasta las cuartas nupcias viviendo sus consortes", revelando una práctica común de la Iglesia Católica.[112]

---

[107] Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*, 237.
[108] Bestard Camps, "La estrechez del lugar. Reflexiones en torno a las estrategias matrimoniales cercanas", 107.
[109] Bestard Camps. *Parentesco y* modernidad, 149-150.
[110] Bourdieu, *El sentido práctico*, 252.
[111] Arzobispo de La Plata a SM, La Plata, 5 de junio de 1704, AGI, Charcas, 388.
[112] *Dei miseratione.* Hernáez, *Colección de bulas*, I, 210.

Para comenzar usando un ejemplo ya considerado en este capítulo, las dispensas de primer grado de afinidad ex copula ilícita resultante no se concedían sólo a los indios. En 1689, en Yanahuara (Arequipa, Perú), el dominico a cargo de la Parroquia del Sagrario desposaba a una pareja de criollos para casarse. Para ello, el Obispo Don Rodrigo de Villegas los había dispensado del impedimento de primer grado por cópula ilícita. La novia, Francisca Bernal, era "doña" y, por lo tanto, podemos suponer que era miembro de la elite local.[113]

Las dispensas de españoles en Charcas a las que accedí muestran una notable regularidad: en todos los casos se trata de consanguíneos en segundo, tercero y cuarto grado y casi siempre este impedimento se combina con alguno de afinidad, es decir: se trata de situaciones en las que hubo relaciones sexuales previas al "descubrimiento" de la relación de consanguinidad.[114] En el caso de Blas Rojas, vecino español de Acasio, el declarante confiesa incluso que, "avasallado de la fragilidad" violó a la mujer que finalmente resultó ser su prima y con la cual deseaba contraer matrimonio.[115]

Es evidente que tratándose de consanguíneos (generalmente primos) resulta inverosímil la ignorancia del parentesco, sin embargo, aún así encontramos alguna notable creatividad para la presentación de las peticiones. Tal el caso de Gregorio Francisco Girón, natural de La Paz, que tenía el doble impedimento de haber mantenido "amistad ilícita" con su prima segunda, Juana Millares, que resultó ser "sobrina o hija" del tío de Gregorio. El solicitante alegó "ignorancia remota, y no auer alcansado esta noticia cierta, pues esta dha Juana corria por expuesta [abandonada] a las Puertas de dho Blas Millares [quien era además clérigo presbítero] y con esta ocacion fue presiso eredar su apellido".[116] Es decir que Gregorio aduce no ser pariente consanguíneo de Juana, ya que esta habría sido adoptada por un cura, tío de ambos. A pesar de que dos de los testigos convocados para prestar testimonio en el caso declararon que los involucrados eran primos hermanos y que esto "se a oido desir comunmente" (es decir, que podía presumirse que Girón había falseado la declaración), la dispensa se concedió.

Principalmente, en dispensas solicitadas que involucran a mujeres españolas se halla la mención concreta del *"deshonor"* en que caen por incurrir en una relación ilícita, o bien

[113] Pedido de dispensa de Martín de Garate ante el Padre Predicador Fray Juan de Morato. Dispensa arzobispal concedida. CDHF, 1157360/4.
[114] Archivo Arzobispal de La Paz. Libro de Pliegos matrimoniales. AC-13-B2-S2.
[115] Blas Roxas pide dispensa para casarse con Juana Rioja. Acasio, 1797.CDHF. 624652/3, f.224.
[116] 1741. Archivo Arzobispal de La Paz. Libro de Pliegos matrimoniales. AC-13-B2-S2.

en la necesidad de *"subsanar el decoro"*.[117] El honor o el 'decoro' expresa los valores y, por ende, constituye el patrimonio argumentativo predominante (aunque no exclusivo) de los españoles, igual que la alusión al honor como valor y fundamento de la familia. En 1751, Julián Estrada, residente del beneficio de San Lorenzo de Tarija, pide dispensa para casarse con su prima segunda Nicolasa, "niña española de reconocida virtud" pero "destituida de bienes temporales y por esto en sumo peligro de pervertirse y malograrse con descredito de su familia".[118] La dispensa del tercer grado de consanguinidad se concedió bajo penitencia de tres sábados de ayuno, oraciones a la Virgen y el aporte de tres mulas de paja y una arroba de cera "en reconocimiento de la piedad de la Iglesia".[119]

Con respecto a la población que no pertenecía a los sectores indígenas, especialmente la población de origen europeo, en otras regiones de Hispanoamérica he mencionado el estudio de Albani para la ciudad de México, entre fines del siglo XVI y el XVII.[120] De los 71 pedidos de dispensa que analizó la autora entre 1585 y 1670, una amplia mayoría remite a la necesidad de proteger a las mujeres por diversas causas: falta o insuficiencia de la dote, indigencia de viudez agravada por presencia de hijos, peligro de infamia y escándalo por exceso de familiaridad o cópula habida.[121] Existe, entonces, bastante coincidencia con los casos que recuperé de los repositorios de Charcas, en tanto el recurso de la dispensa permitía tomar a cargo situaciones familiares y del entorno cercano vinculadas a la precariedad económica de mujeres y niños.

Asimismo tuve acceso a un corpus que proporciona claves para interpretar los pedidos de dispensa de los españoles en la sociedad colonial. El Archivo Arzobispal de Mérida (Venezuela) contiene información de gran valor, pues guarda unas dos mil solicitudes cursadas entre los años 1745 a 1799.[122] El índice de los casos y motivos de estos pedidos se encuentra disponible en el Centro de Historia Familiar de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días en la Ciudad de Buenos Aires. La excepcionalidad de la fuente se

[117] Blas Rojas pide dispensa para contraer matrimonio con Juana Rioja, ambos españoles domiciliados en Acasio, por consanguinidad en cuarto grado. 1797. Orden 15291. Registros Parroquiales, CDHF. 624652/3, f. 224. Pedido de dispensa de Don Joseph de Córdova por matrimonio secreto con parienta consanguínea en cuarto grado. La dispensa se otorgó después de la consulta al rector del Colegio jesuita de La Paz. 1743. Archivo Arzobispal de La Paz. Libro de Pliegos Matrimoniales. AC-13-B2-S2.
[118] Pedido de dispensa de Julián Estrada. Parroquia de San Lorenzo de Tarija. 1751. Libro de Actas matrimoniales. 1224443. CDHF.
[119] *Ibíd.*
[120] Ver nota 38.
[121] Albani, *Sposarsi nel Nuovo Mondo*, 264.
[122] *Catálogo de la sección de dispensas e impedimentos matrimoniales.* 1745-1799. Palacio Arzobispal de Mérida (AAM). Sección 26. Digitalizado por el Centro de Historia Familiar de la Iglesia de los Santos de los Últimos días. Véase también Avendaño Cerrada, Elizabeth. "Dispensas e Impedimentos Matrimoniales en la sociedad merideña 1802-1812". *Presente y pasado*, v.8 n.16, Mérida jul. - dic. 2003.

funda, en principio, por la serialidad del conjunto, frente a un universo de dispensas que en general se encuentran de manera dispersa y raleada dentro de los archivos parroquiales, pero además, por la riqueza de la información referente a los motivos que aducen los solicitantes. El conjunto incluye dispensas de varias ciudades del obispado (Maracaibo, Coro, entre otras) solicitadas por europeos, indios, mestizos y mulatos, pero nos concentraremos en las del primer grupo. (Ver Mapa 2)

Entre la población de origen español el corpus es naturalmente mayor que entre los indios, quienes estaban automáticamente exentos de los grados tercero y cuarto por la Bula de Paulo III de 1537. [123] Entre criollos y españoles predominan claramente los impedimentos de consanguinidad en segundo y tercer grado, es decir entre primos y primos segundos, y del mismo modo que en los casos de Charcas, por lo general se combinan con afinidad por cópula ilícita.

Los argumentos para los pedidos de dispensas son variados: pobreza de uno o ambos contrayentes, avanzada edad de la mujer (cuando tiene 30 o más años), pero en el caso de Mérida, entre la población de origen europeo, el motivo más recurrente es el que, siguiendo a Bestard Camps, podemos llamar "la estrechez del lugar", [124] concepto que está tomado del derecho canónico, que considera la *"angustia loci"* como una de las causas canónicas para solicitar dispensa. Don Francisco Miguel de la Madrid, natural y vecino de la ciudad de Coro, solicitaba en 1789 dispensa del cuarto grado de consanguinidad para casarse con Doña María Nicolasa de Arecaya y presenta como argumento principal el siguiente:

> "[...] que todas las familias principales de esta ciudad y su jurisdicción tienen entre sí iguales enlaces mas o menos inmediatos y que no es facil se case bien algun individuo de ellas si no lo verifica con deudo de su sangre, como lo acreditan innumerables casos prácticos[...]". [125]

Varios testigos confirmaron esta necesidad pues "por falta de forasteros de calidad conocida es indispensable se casen las familias de esta ciudad unas con otras". [126] Esto reafirma la vigencia de la sociedad estamental en el mundo colonial y los prejuicios matrimoniales en los que se fundan muchas dispensas. El obispo concedió la dispensa y en forma muy similar a otros casos autorizó el casamiento no sin imponer una confesión previa, con ejercicio de rezar los novios durante quince días, arrodillados, la Corona de

[123] Ver Capítulo I Bula Sublimis Deus.
[124] Bestard Camps, "La estrechez del lugar".
[125] CDHF. Archivo del Palacio Arzobispal de Mérida. Sección 26. Dispensas e impedimentos. 1855878.
[126] *Ibíd.*

María Santísima y ayunando viernes y sábado durante ese lapso. Existen varios casos similares en diversas ciudades del obispado, que se resolvieron de manera parecida: dispensa del obispo y penitencia previa, la cual frecuentemente incluía, además de los rezos y ayunos citados, concurrir a la construcción del hospital o la iglesia.[127]

Probablemente la declaración más desnuda por parte de un peticionante es la de Juan Casiano Sambrano, vecino de la ciudad de Espíritu Santo de la Grita, quien en 1784 pide dispensa para casarse con Doña Juana García, con la que se hallaba ligado por parentesco de consanguinidad en tercero con cuarto grado "por la línea de los Guerreros" (los bisabuelos de los pretendientes eran hermanos). Me parece de especial interés, dado el contexto, el orgullo con que el solicitante presenta su árbol de consanguinidad, dado que es este parentesco el motivo de su falta. Esto queda explicado con su contundente declaración:

> "en este lugar todas las más familias se hallan emparentadas por cuyo motibo p^{a} para poderse efectuar matrim$^{s.}$ en igualdad se hase presiso sea entre los consanguíneos".[128]

Desde su punto de vista, la consanguinidad no es una falta sino un motivo a aducir y no parece, en este caso, que esté pidiendo una disculpa, sino, por el contrario, reclamando lo que considera urgente y necesario. Esto demuestra que, más allá de las normas eclesiásticas, eran los imperativos del status social en su conjunto (ya fuesen éstos de etnicidad, o los derivados de la posición socioeconómica), los que definían las lógicas de los comportamientos. Los objetivos de reproducción social de su estamento estaban por encima de la Iglesia de Roma.

Es preciso que en este punto volvamos sobre el concepto de "estrechez del lugar" o *"angustia loci"*. En el derecho canónico se enumeran doce "justas causas" para solicitar dispensa. La primera de ellas era la *angustia loci*, es decir, la dificultad del peticionante de hallar en su lugar de residencia una persona de condición social similar para contraer matrimonio. Entre las demás causas que solían aducirse (tanto *canónicas* o *principales* como *accesorias*) encontramos motivos que podrían clasificarse, en síntesis, como de

[127] P. ej. , Pedido de dispensa de Juan Caciano Sambrana, vecino de la ciudad de Espíritu Santo de la Grita y Doña Juana García por tercero con cuarto grado de consanguinidad. 1784. AAM. Sección 26. Dispensas e impedimentos. Similares penitencias encontramos en otras regiones de Hispanoamérica. En San Lorenzo del Valle de Tarija la Vieja, la concesión de dispensa del arzobispo de la Plata incluyó, además de las penas ya mencionadas, la dotación de *"veinte y cinco mulas de paja y una arroba de cera para la fábrica de la iglesia"*.

[128] 1784. AAM. Dispensas e impedimentos. Doc. 26-18. CDHF, 1875878.

defensa de la familia y del grupo social, especialmente en lo atinente a la situación de las mujeres (su sustento, su honor) y, en segundo lugar, de los hijos.[129]

Encontramos, también dentro del extenso corpus meridense, casos de consanguinidad en primer grado. En 1792 se suspendió un matrimonio por este grado de parentesco. La estrategia de los novios consistió en declarar que desconocían que eran hermanos.[130]

Cuando el mismo impedimento de consanguinidad se produce entre castas o indios, la argumentación para la solicitud de dispensa es casi diametralmente opuesta: ya no se aduce la necesidad de mantener la limpieza de la sangre o de emparentar con gente de status semejante, sino de *"atajar la ocasión de pecado e incontinencia",* como en el caso de un hombre y una mujer, "pardos notorios", que además han tenido prole "con escándalo y publicidad".[131] Ello indica la variedad de valores que se le imputan a cada estamento y los estereotipos utilizados en las fórmulas legales que describen y justifican un caso pasible de dispensa frente a la crítica que corresponde a las prácticas y solicitudes de otros.

En el apartado siguiente considero otro aspecto que muestra esta misma diferencia de valoración entre prácticas matrimoniales españolas e indígenas, dado que los españoles censuraban en los indios aquello que ellos también practicaban, como es el hecho de concebir el matrimonio como una serie de etapas, cuestión evidente en algunos casos de dispensa que a continuación presento.

8. Los esponsales de futuro y el matrimonio cristiano como un matrimonio por etapas

[129] Albani, *Sposarsi nel Nuovo Mondo* , 261-263. Las otras *causas canónicas* (elaboradas por el derecho canónico desde sus inicios y sin las cuáles la dispensa no podía concederse) citadas son: falta o insuficiencia de la dote (*defectus vel incompetentia dotis*), si el matrimonio contribuía a propiciar la paz entre familias (*bonum pacis*), en el caso de una viuda con niños (*viuda filiis gravata*), o por ser la mujer de edad ya difícilamente maridable (mayor de 24 años): *aetas oratricis* o aetas *foeminae superadultae*; también, aun no esgrimiéndose una causa justa de pedir dispensa, podía aducirse calidad de familia (recta o no difamada, o sea honesta familia) o condición de noble o principal de la misma, ya sea por su actividad y estilo de vida (nobiles) o por su origen regio o principesco (*praerogativa dignitatis regiae vel principales*) y en este caso se tendía a preservar a la familia y a su patrimonio; cuando el peticionante pudiese mostrar méritos particulares por el bien de la Iglesia (ya sea por sus obras pías o en la lucha contra los herejes); para evitar el deshonor para la mujer provocado por la cercanía excesiva o la cópula habida con riesgo de embarazo o de incesto (*infamia mulieris et scandala timenda*) y, por último, el haber contraido un matrimonio inválido con algún consanguíneo o afín, habiéndose efectuado este de buena fe y en ignorancia del parentesco. A esto se sumaban las causas accesorias (insuficientes para conceder la dispensa por sí sólas, pero válidas como argumentos reforzativos al presentar la solicitud): limitado patrimonio del suplicante, amenaza de seducción e incontinencia, presencia de hijos para mantener, deseo de legitimación de la prole.

[130] 1792. AAM. Catálogo de la Sección 26. Dispensas e impedimentos matrimoniales, CDHF, 1855878. 246-247.

[131] 1787. AAM. Catálogo de la Sección 26. CDHF, 1855878.

En Mérida, durante la segunda mitad del siglo XVIII, Joseph Thomás Arévalo, "vecino", solicitó dispensa para casarse con una consanguínea y declaró:

> "[...] de nueve años que celebré esponsales de futuro matrimonio con María de las Mercedes de los Reyes bajo de cuyo supuesto la fecundé; y con el pretexto del parentesco que con ella tengo de segundo con tercero grado de consanguinidad la abandoné sin hacer caso de su honor perdido: y mirando este hecho con la reflexión devida, temeroso del castigo que merezco de la mano de Dios por tal arrojo, viendo el desamparo en que se halla y miserias en que lavora pretendo para mejor servir a la Magestad divina contraher matrimonio con la dicha; y para que se declare el parentesco, se ha de servir Vsñ. admitirme Información de el, y los mas particulares que por epiqueya ameritan la solicitud [...]".[132]

Observamos el recurso habitual de presentar distintos argumentos conjuntos, como el deseo masculino de reparar el "honor perdido" de la mujer en cuestión, agravado por el embarazo y concepción de un hijo. Pero la solicitud de Arévalo permite advertir también otras cuestiones, como por ejemplo la mención que hace de los "esponsales de futuro". La misma pone de manifiesto que, desde el punto de vista del derecho canónico, también el matrimonio cristiano es una unión "por etapas". La doctrina matrimonial establecida en el Decreto Graciano (1141), reconoce básicamente dos fases en la constitución del vínculo: el *matrimonio iniciado*, mediante palabras de presente y que se completa con el *matrimonio rato* (firme y ratificado) o consumado mediante la unión carnal que lo hace indisoluble.[133] También en las tradiciones precristianas en Europa (la romana y la germánica) existe la idea de las etapas: los esponsales y la consumación. Sin embargo, la canonística había contemplado desde comienzos del siglo XIII el "matrimonio presunto", que se consideraba existente en el caso de relaciones sexuales entre personas que habían convenido una promesa de matrimonio (palabras de futuro).[134] Este asunto está ligado al problema de la determinación del momento constitutivo del vínculo matrimonial y que se origina en el doble origen (romano y germánico) del matrimonio. La teoría consensualística, inspirada en el derecho romano, planteaba que el consenso es el único elemento constitutivo del matrimonio. Para la teoría realista, sostenida por Graciano y basada en la tradición germánica, sólo la consumación convierte al matrimonio en "perfecto" y totalmente

[132] AAM, Catálogo de la Sección 26, CDHF, 1855878. El texto no tiene fecha pero corresponde a la segunda mitad del siglo XVIII. El subrayado es mío.
[133] Hugo Hanisch, "Historia de la doctrina y legislación del matrimonio", *Revista Chilena de Derecho*, v. 7, 1980, p. 490. http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=2649336&orden=0
[134] Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*, 210.

indisoluble.[135] El Concilio de Trento finalmente reforzará la teoría contractualística asimilando contrato y sacramento. Podemos observar entonces las complejidades propias del vínculo, ya que si bien el concilio inhibía el "casamiento por palabras", al hacer obligatoria la publicidad del acto y la participación del cura y los testigos, la sola promesa generaba matrimonio presunto.[136]

Encontramos en los matrimonios de españoles en Charcas la misma referencia a la promesa matrimonial realizada como motivo para pedir dispensa. En 1715, Pedro de Santander, vecino del Pueblo de Mocomoco, pidió dispensa por dos impedimentos: consaguinidad en cuarto grado por línea transversal y afinidad en tercer grado por línea colateral por copula ilícita con una prima segunda de su novia, doña Jerónima Arias de Acosta. El novio adujo "haber pensado que la primera era muy remota y la segunda la ignoraba". El argumento central de Santander es haber dado "palabras de casamiento" a la novia.[137]

Según lo expuesto, la Iglesia no tenía opiniones unívocas sobre aspectos nodulares del matrimonio, lo cual redundaba en que se podía apelar a distintas opiniones según conviniese, ya que la normativa presentaba ambigüedades que se prestaban para ello (en el caso de la solicitud de Arévalo, por ejemplo, para demostrar que el matrimonio existía desde hacía nueve años). Por otra parte, estas disquisiciones a nivel canónico y teológico muestran a las claras que el matrimonio concebido en etapas no era privativo del mundo indígena en los Andes.

En cuanto a la "epiqueya" a la que se hace mención, el uso de este término jurídico específico (que literalmente significa en griego "moderación") no hace sino reforzar algunos de los presupuestos de esta investigación. El vocablo es de origen aristotélico y lo retoma Tomás de Aquino para expresar la interpretación de la ley al aplicarse a los casos particulares, algo así como una corrección de la norma general para su mejor aplicación. La

[135] Desde el punto de vista canónico, la consumación no es un elemento esencial en la constitución del matrimonio cristiano, sin embargo, no es irrelevante a los efectos jurídicos y teológicos, ya que por la consumación el matrimonio-sacramento obtiene la indisolubilidad absoluta y el simbolismo místico perfecto en cuanto imagen del connubio entre Cristo y la Iglesia.

[136] Ana María Presta ha afirmado que, tras la promesa "se escondía la actividad sexual de quienes, por motivos diversos, no habían pasado por la Iglesia pero se consideraban esposos dentro de una complicidad absolutamente privada, en que el ejercicio del sexo estaba justificado por la promesa del varón de casarse con quien le había entregado su virginidad", véase: "Estados alterados. Matrimonio y vida maridable en Charcas temprano-colonial", *Población & Sociedad,* 18, 2011, 3. Puesto en línea en junio de 2011.URL: http://www.poblacionysociedad.org.ar/archivos/18/P&S V18-N1-Presta.pdf.

[137] Pedro de Santander, vecino del Pueblo de Mocomoco, pide dispensa por dos impedimentos: Consaguinidad en cuarto grado por linea transversal y afinidad en tercer grado por linea colateral por copula ilicita con prima segunda de la novia. Impedimentos aparecen en información. 1715. Archivo Arzobispal de La Paz. Libro de Pliegos matrimoniales. AC-13-B2-S2.

epiqueya es un asunto considerado en todos los tratados de teología moral de la modernidad.[138] El uso de este término indica, además de una fundamentación jurídico-teológica en quien escribe y argumenta (y que no proviene, ostensiblemente, del peticionante), una intención de lograr una interpretación benevolente o indulgente de la ley. Esto indica que tal posición "laxista" no correspondía a la solución de problemas relacionados con los matrimonios de los indios, sino que se extendía a otros sectores de la sociedad, cuyas transgresiones fueron manifiestas en los múltiples casos que expusimos en páginas previas.

Vayamos ahora a adicionar otros ingredientes a las dispensas y a los vínculos complejos entre indígenas que refieren a las tramas no sólo del parentesco, sino a sus valores más integrados, la reciprocidad y la cooperación entre aquellos que forjaban otros lazos, no por ello menos cercanos.

9. Multiplicando la parentela. Padrinos y novios en los Andes

Los pedidos de dispensa y las actas matrimoniales y bautismales presentan información adicional que muestran otra estrategia de las sociedades andinas: la posibilidad de reforzar vínculos sociales a través de lo que se conoce como parentesco (o cognación) espiritual. George Foster analiza el compadrazgo en Europa pero sobre todo en España medieval y en Hispanoamérica y lo considera como un mecanismo sociológico de reforzamiento de los lazos existentes y que ordena las relaciones con otras personas, dentro y fuera de la propia clase social y grupo étnico.[139] Hugo Nutini y Betty Bell han abordado

[138] "Cuando se trata de leyes positivas, dado que los actos humanos −de los que tratan tales leyes− consisten en cosas singulares y contingentes, que pueden variar de maneras infinitas, no fue posible instituir una regla de la ley que no fallase en ningún caso, sino que los legisladores atendieron a aquello que sucede en la mayoría de los casos. Sin embargo, mantener la ley en algunos casos va contra la justicia y contra el bien común que la misma ley quiere preservar. [...] por tanto, es bueno −dejando de lado la letra de la ley− seguir aquello que solicita la justicia y la utilidad común. A esto se ordena la epiqueya". Entre sus comentadores están los jesuitas Suárez y Lacroix, muy citados en nuestras fuentes. Compendio Moral Salamantinense, III, V,http://www.filosofia.org/mor/cms/cms1100.htm; http://www.mercaba.org/VocTEO/E/epiqueya.htm

[139] George M. Foster, "Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica", *Revista Guatemala Indígena,* v. I, ene-mar. 1961, p. 114. Recientemente han proliferado los estudios sobre el compadrazgo para distintos sectores sociales y regiones de Iberoamérica. Además de los que se citan aquí, puedo mencionar, sólo a modo de ejemplo: Guillermo Carrasco Rivas y David Robichaux, "Parentesco, compadrazgo y ayuda. El caso de las fiestas de quinceañeras en Tlaxcala.", en *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, 461-492; Martha Daisson Hameister, (2005a), "Nas malhas do compadrio: estratégias sociais e relações entre famílias livres e escravas em algumas unidades domésticas da Vila do Rio Grande (c. 1738 - c.1777)". *Boletim de História Demográfica,* XI, (San Pablo: 2005). http://historia_demografica.tripod.com/bhds/bhd39/bhd39.htm

el tema para la Nueva España.[140] En el caso del Perú colonial, Olinda Celestino ha considerado que el compadrazgo, junto con las cofradías y el mercado, fueron las instituciones en torno a las cuales se estructuró la sociedad indígena después de a conquista y que a partir del compadrazgo se estructuraron los lazos de solidaridad comunitaria.[141]

Pablo Sendón ha afirmado que, actualmente, en los Andes los indios se casan por la Iglesia para acceder a relaciones de compadrazgo.[142] A efectos de nuestra investigación, se trata de un asunto de notable significación porque se trata de un parentesco electivo que crea lazos más allá de los obligatorios de la consanguinidad y de la afinidad, es decir, de la filiación y de la alianza.

El parentesco espiritual *se contrae por el bautismo y la confirmación.* Lo introdujo el emperador Justiniano en el Siglo VI y lo adoptó y amplió el Derecho Canónico en Occidente desde el Siglo VIII. En tanto el bautismo y su posterior confirmación eran considerados un "nuevo nacimiento", la llamada "cognación espiritual" genera parentesco por medio de la gracia sacramental, impidiendo así el matrimonio entre padrinos y ahijados (parentesco espiritual de primer tipo) y entre padres y padrinos del bautizado, es decir: compadres (parentesco espiritual de segundo tipo).[143]Tomás de Aquino explicaba el origen del parentesco desde el punto de vista teológico:

> "hay un doble nacimiento carnal, el primero en el vientre, en el cual, aquello que no ha nacido es de tal manera vulnerable que no puede exponerse al exterior sin peligro. A este nacimiento se asemeja la regeneración por el Bautismo [por medio del cual] se está favoreciendo a quien está todavía en el útero de la Iglesia. El segundo, es del vientre, cuando aquello que sólo había nacido dentro, ya robustecido, puede exponerse ya sin peligro al exterior, que corrompe lo que ha nacido. A éste se asemeja la Confirmación, por la cual el hombre, robustecido, se expone en público para la confesión del nombre de Cristo, por lo que, congruentemente, se contrae el parentesco espiritual por medio de estos dos Sacramentos".[144]

Desde que la normativa en torno a las prohibiciones por parentesco espiritual no siempre se cumplía, tenemos abundantes indicios a través de los pedidos de dispensa en

---

[140] Hugo Nutini y Betty Bell. *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural.* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989).
[141] Olinda Celestino, "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones". *Gazeta de Antropología* 14, 1998. http://hdl.handle.net/10481/7543.
[142] En el marco del Seminario de Doctorado "Antropología de los Andes centrales", Buenos Aires, citado más arriba.
[143] Golmayo Pedro Benito *Instituciones del Derecho canónico* Biblioteca Valenciana Digital. *http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/03693952011336051954480/p0000008.htm*. Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*, 243.
[144] Sto. Tomás en 3. p. Suppl. q. 56, art. 2. En: Murillo Velarde, Pedro. *Curso de Derecho Canónico*. Libro IV, vol. 4.

torno a este impedimento. Esto parece haber ocurrido principalmente entre la población española. Aunque el material analizado no permite más que aproximaciones y nunca conclusiones definitivas, existen ejemplos de españoles que piden dispensa para contraer matrimonio con parientes espirituales (generalmente un hombre que desea casarse con su ahijada o con su comadre de bautismo). En cambio, no contamos con casos de indígenas que hayan planteado tal solicitud. Se trata de un síntoma de que los indios consideraban el parentesco espiritual como un tabú prohibitivo, mucho más fuerte que el resto de la sociedad colonial.[145]

El Ritual Formulario de Pérez de Bocanegra establecía que el pecado carnal cometido con un pariente espiritual era un sacrilegio, lo cual nos lleva al período precolonial y a sus prácticas sociales más cercanas.[146] Con respecto a la existencia de una institución como el compadrazgo en tiempos prehispánicos, Alison Spedding afirma, basándose en los escritos de Guaman Poma, que existen evidencias de parentesco ritual antes de la conquista.[147]Sin embargo, conviene apuntar que Pérez de Bocanegra en su "Ritual formulario", en el que realiza una muy exhaustiva lista de los parentescos según la concepción andina y en lengua quechua, explica que no existen términos de parentesco para la cognación espiritual, lo cual indicaría la novedad que la institución del compadrazgo significaba.[148]

Es necesario aclarar que, aunque desde el punto de vista canónico y teológico sólo generan parentesco espiritual (y en consecuencia impedimentos) los vínculos de padrinazgo y compadrazgo que se adquieren en el bautismo y la confirmación, en la práctica los padrinos de casamiento son asimilados a esta categoría.

Para evitar los obstáculos derivados de la cognación espiritual, Iglesia en América pidió tempranamente dispensar a los indios de este impedimento. En México, el Arzobispo Montúfar se lo había pedido al Emperador en 1555.[149] En Lima se solicitó lo mismo en el

---

[145] Informe de Gabriel González de la Torre, arcediano de la Catedral de Santa Cruz de la Sierra (22/3/1674) *"Un jesuita [...] dispensó a pesar de afinidad por cópula ilícita en primer grado de linea transversal y en cognación espiritual.por razón de la compaternidad contrahida por haber sido la Mujer madrina del bautismo de los hijos del caballero".* 1620-1703. AGI, Charcas 388, Expediente relativo a los privilegios de los Jesuitas para conceder dispensas en orden a los matrimonios. 1792. Varios pedidos de dispensa por "parentesco espiritual en segunda especie", AAM, Catálogo de la sección 26: dispensas e impedimentos...p. 242.

[146] Pérez de Bocanegra, *Ritual formulario*, 418.

[147] Alison Spedding, "Contra-afinidad: algunos comentarios sobre el compadrazgo andino". En: *Gente de carne y hueso,* 116.

[148] Pérez de Bocanegra, *Ritual formulario* , 616.

[149] Alonso de Montúfar O.P. (Loja, *c.* 1489 - Ciudad de México, 7 de marzo de 1572) Dominico español y segundo arzobispo de México.

Segundo Concilio de 1567. El Tercer Concilio Limense, además de ratificar la solicitud anterior, estableció que en cada pueblo o parroquia se designase un sólo padrino "o recibidor que saque a los bautizados de pila, el que será designado por el ordinario"[150] con el objeto de no multiplicar los parentescos. De hecho, en las actas de bautismo era fórmula frecuente el dar a entender a los padrinos el parentesco espiritual que contraían.[151]

Esta multiplicación de parientes, y por ende de prohibiciones, se daba por distintas vías. Pérez de Bocanegra menciona la costumbre indígena de tener también padrinos de exorcismo y de catecismo, lo cual generaba impedimento de cognación espiritual, por lo cual recomendaba que se eligiese un sólo padrino para bautismo, catequesis y exorcismo.[152]

El compadrazgo/padrinazgo es un buen ejemplo de cómo una normativa cristiana atraviesa distintas fases y es apropiada con una lógica "andina": lo que Gruzinski y Wachtel considerarían un caso de "andeanización", en el sentido de absorción de cierto número de elementos occidentales pero que se integran a un sistema de representaciones gobernadas por una lógica autóctona.[153] Así considerada la cuestión, podríamos establecer la siguiente secuencia: (1) Se establecen los sacramentos católicos de bautismo y casamiento; (2) la población indígena adopta o se apropia o de la institución del compadrazgo; (3) la iglesia establece la existencia de un sólo padrino por pueblo o parroquia para evitar la multiplicación de impedimentos. Evidentemente los pasos 2 y 3 son simultáneos o alternativos y se retroalimentan.

¿Por qué ver el compadrazgo como un caso de "apropiación" indígena de lo cristiano y no simplemente como una imposición colonial? En primer lugar, porque precisamente la norma correctiva de la iglesia respecto a unificar el padrinazgo de bautismo en una sola persona indicaría que la práctica contraria estaba extendida. Por otra parte, y esto es lo más llamativo, porque existen importantes evidencias de que los pueblos andinos creyeron en la eficacia de las prácticas y representaciones vinculadas al compadrazgo, así como en la eficacia del parentesco ritual.

Xavier Albó y Muricio Mamani sostienen que el parentesco ritual permite a la nueva pareja construir una red de relaciones nueva, que le da autonomía frente a la red previa ya estructurada, (de parientes consanguíneos y afines), lo cual logran a través de la designación de tres tipos de padrinos: de matrimonio, de hijos y de objetos. En el caso de

[150] Sermón XVI, en Durán, *Tercero Catecismo*, 677.Tercer Concilio Limense de 1582. Seco Caro, "Derecho Canónico particular", 96.
[151] El cura asienta en el acta: *"advirtióseles sus obligaciones y parentesco"* Actas de Bautismo de la Parroquia de la Catedral de Tarija (1627-1636) CDHF. 0636870. f. 318.
[152] Pérez de Bocanegra, *Ritual formulario*, 32 y 600-601.
[153] Gruzinski y Wachtel, "Cultural Interbreedings", 240.

los padrinos de casamiento, éstos actúan primero, como intermediarios entre las dos familias y después como guías de la nueva pareja. Cabe señalar que generalmente se designan cuatro padrinos para la boda: los *jach'a* padrino y madrina (padrinos grandes) y los *t'aqa* padrino y madrina, algo así como vicerepresentantes que actúan en sustitución de los padrinos grandes o principales cuando se encuentran lejos o ausentes.[154] W. E. Carter señala que los "padrinos grandes" suelen encargarse de los arreglos para el matrimonio civil y el eclesiástico, mientras que los "padrinos pequeños" actúan hacia adentro de la comunidad: se encargan del ritual y son consejeros y confesores de la pareja.[155] También en esta dúplice designación de padrinos podemos ver una yuxtaposición o incorporación de funciones procedentes de la agregación de lo católico al sustrato previo.

A nivel del ritual en la ceremonia religiosa los novios no pueden hacer nada por sí mismos: todo lo hacen los padrinos. Simbólicamente, los novios nacen nuevamente y por eso se los asume como niños. Dado que el matrimonio sólo se considera consumado cuando ha nacido el hijo mayor, el mismo padrino de matrimonio suele ser el padrino del bautismo del primer hijo y de la ceremonia de corte de cabello o *rutuchico*[156], aunque en algunas zonas se trata de individuos distintos en cada caso. En la actualidad, si alguien se casa con un pariente ritual entra en la categoría de "condenado", cuestión que ya explicamos. En los raros casos en que ocurren estas uniones, los culpables son expulsados de la comunidad.

Los parientes rituales inmediatos (así como los consanguíneos y afines inmediatos) tienen la obligación de ayudarse y darse cierta seguridad. En opinión de Albó y Mamani, los parientes rituales tienden al reforzamiento de los subgrupos dentro de la comunidad. Spedding afirma que el parentesco ritual se basa en la oposición conceptual entre el ser natural y el espiritual, pero no considera este rasgo como heredado de la teología católica. Analiza el parentesco ritual entre los *yungas* de Bolivia y concluye que, a diferencia del parentesco por afinidad, el compadrazgo permite la formación de lazos duraderos entre personas de diferentes clases sociales y comunidades de origen que nunca podrían convertirse en afines, pues las reglas de la afinidad tienden a favorecer la endogamia de ayllu, de parcialidad, de comunidad o de clase social. No así la del parentesco espiritual, pues es no sólo posible sino deseable elegir un padrino económicamente solvente o bien un

[154] Albón y Mamani, "Esposos suegros y padrinos entre los aymaras", 301.
[155] Carter, "Matrimonio de prueba en los Andes", 391-392.
[156] Trasquilamiento ritual de los de los menores de un año que se realizaba desde tiempos prehispánicos. Durante esta ceremonia se imponía el primer nombre, el que habrían de mantener hasta la pubertad. Véase Isabel Neyla Boyer, "El samay, el susto y el concepto de persona en Ayacucho, Perú", en: *Salud e interculturalidad. Antropología de la salud y crítica intercultural*. Gerardo Fernández Juárez (Coord.), (Quito: Abya-Yala, 2004), 192.

compadre que facilite el intercambio de distintos pisos ecológicos.[157] Como apunté antes acerca del servinakui, los estudios de Albo y Mamani, como los de Spedding acerca del parentesco espiritual en los Andes, son etnográficos, no históricos, sin embargo, la vigencia y vitalidad del compadrazgo actual permite trazar hilos conductores y atisbar semejanzas con un pasado que se recupera a partir de las fuentes.

Lo que Foster afirma para Europa se verificaría entonces en los Andes en torno a que el parentesco espiritual es utilizado para reforzar o bien crear lazos sociales. Por otra parte, el parentesco ritual establecido a partir del cristianismo es en el mundo andino un elemento apropiado por los indígenas para sus propios fines, ya que por el carácter electivo de los parientes rituales (padrinos) la pareja logra una autonomía considerable frente a las relaciones previamente estructuradas. Considerado así, la elección de padrinos por parte de los novios contribuyen a avalar las opiniones de Porqueres i Gené respecto a la pertinencia de considerar el matrimonio católico como una unión estructurante y no meramente estructurada por el *habitus*.

En las actas matrimoniales de Sacaca y Acasio se advierte que los padrinos y los testigos de matrimonio son personas de cierta notoriedad a nivel local: a veces españoles o bien curas o sacristanes. Observamos que los jefes étnicos tendieron a reforzar su ascendiente sobre el grupo participando como testigos y padrinos en las bodas. Aún a comienzos del siglo XIX, las dispensas que hemos utilizado muestran como testigos a miembros del ayllo *collana*, que es el de los curacas o principales.[158]En 1721, miembros de la familia Ayaviri, oficiaron de padrinos de boda de una pareja de españoles notables del pueblo (la novia, María Rodríguez de Figueroa, es "Doña").[159] Anteriormente mencioné el pedido de dispensa presentado por Doña María Ayaviri Cuysara para casarse con un pariente consanguíneo en tercer grado. En síntesis: los Ayaviri utilizaron al menos dos de las herramientas canónicas a su disposición: por un lado reforzaron el ascendiente simbólico sobre la población a través del padrinazgo y por otra parte, recurrieron al expediente de las dispensas para casarse en grados prohibidos.

---

[157] Spedding, "Contra-afinidad: algunos comentarios", 132-133.
[158] Véase David J. Robinson (ed.) Homenaje a Franklin Pease. *Collaguas III. Yanque Collaguas. Sociedad, economía y población, 1604-1617.* (Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú. Syracuse University, 2006), 52. Para el mismo periodo en otra región, María Carolina Jurado en su estudio sobre el repartimiento de Macha destaca que "collana" es el ayllu simbólicamente superior, definido en el Vocabulario de Ludovico Bertonio como "excelente, cosa prima". Véase María Carolina Jurado, "Una realidad compleja: Casas al interior de los ayllus Hanansayas del repartimiento de Macha, Norte del Potosí (1613-1619)", *Memoria Americana*. 18 (1), (Buenos Aires: 2010) http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-37512010000100003&script=sci_arttext
[159] 1721. Sacaca. orden 1982. Velación. CDHF. 624618/2.

En los Andes cuantos más parientes se tiene se es más “rico”. Para los efectos laborales y de prestaciones solidarias, el compadrazgo reúne las condiciones de adquisición de individuos y hasta familias cercanas, con quienes se comparten tareas y obligaciones recíprocas, tanto simétricas como asimétricas. Nos encontramos en presencia por lo tanto de una institución católica que, como en Europa, fue adoptada y reconfigurada con entusiasmo por la población indígena para sus propios fines.

10. Conclusiones: Las reformas borbónicas ¿El final de una época?

El VI Concilio Limense (1772-3) revalidó los principios tridentinos sobre el matrimonio: se pronunció en contra de las uniones clandestinas, en favor del cumplimiento de palabras de futuro (o promesa matrimonial), de la identificación fehaciente de los contrayentes y solicitó prudencia en el otorgamiento de dispensas, remarcando que si fueren personas pobres "los curas no retarden en casarlos so pretexto de que no les paguen los derechos señalados en el arancel por las velaciones".[160] En consonancia con la afirmación de la potestad regia, en 1776, Carlos III emitió la *Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales*, normativa que fue aplicada en América en 1778 y que establecía la necesidad de contar con autorización paterna para contraer enlace.

A pesar del énfasis en los controles y del objetivo declarado por el concilio, convocado por Carlos III de reforzar el regalismo y de desterrar las "doctrinas laxas" de los jesuitas,[161] no parece que haya existido un cambio de rumbo: hasta comienzos del XIX se siguieron otorgando dispensas con frecuencia. La reiteración del documento conciliar en 1772 de los privilegios concedidos a los indios por Paulo III en 1537 ("para hacer a los indios llevadero y saludable el yugo de la Ley del Señor"),[162] ¿no debería considerarse como un reconocimiento de los límites de las políticas evangelizadoras y, más aún, de transformación cultural más global sobre la población indígena?

No pretendemos en modo alguno proveer a generalizaciones sobre lo que hemos llamado la cristianización del matrimonio en los Andes, sino mostrar algunos comportamientos y estrategias relativos a la realización de la unión conyugal entre la población andina. El impedimento más frecuente para contraer matrimonio fue la afinidad entre los indios y la consanguinidad entre los españoles. Tampoco los argumentos eran necesariamente los mismos. Mientras que la "avanzada edad de la mujer", la defensa de la prole (viuda o mujer sola con hijos), la falta de dote, eran argumentos utilizados por todos los grupos socioétnicos; la *estrechez del lugar*, en cambio, fue un argumento de los sectores más acomodados o al menos con pretensiones de argüir un status diferenciado dentro de la sociedad, de acuerdo a una ideología, compartida por las sociedades estamentales tanto

[160] VI Concilio Limense, en Vargas Ugarte, *Concilios Limenses* Tomos 2 y 3, (Lima: Rávago e Hijos, 1952), 124-125.
[161] José Antonio Jacinto, "Las razones políticas de la controversia conciliar sobre el probabilismo en el VI Concilio Limense (1772-1773)", *Anuario de Historia de la Iglesia,* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2000), 521-528.
[162] VI Concilio Limense, 130.

española como colonial, de que las uniones matrimoniales entre personas de distinta condición sólo conducían al desorden.

A pesar de las diferencias señaladas, tanto el grupo europeo como el de los indígenas y castas utilizaron las dispensas como estrategia de preservación y de reproducción social y para ello combinaron hábilmente distintos motivos, utilizando las normas del derecho canónico a su favor. Quiero enfatizar que era la Iglesia la que proporcionaba a la población algo que había creado hacía siglos: argumentos para solicitar dispensas y conseguirlas con éxito, claro que los argumentos variaban conforme los estamentos.

El parentesco espiritual, por otra parte, fue activamente incorporado por los indígenas para establecer nuevos lazos parentales y, en el caso de los caciques, para ampliar su influencia sobre la población indígena a su cargo tanto como las alianzas con otros sectores. En este caso, es la sacramentalidad del vínculo la que genera parentesco y, por ende, eventualmente impedimento, lo cual constituye un claro indicio de la adopción de elementos propios del cristianismo que resultaron útiles para la implementación de estrategias propias.

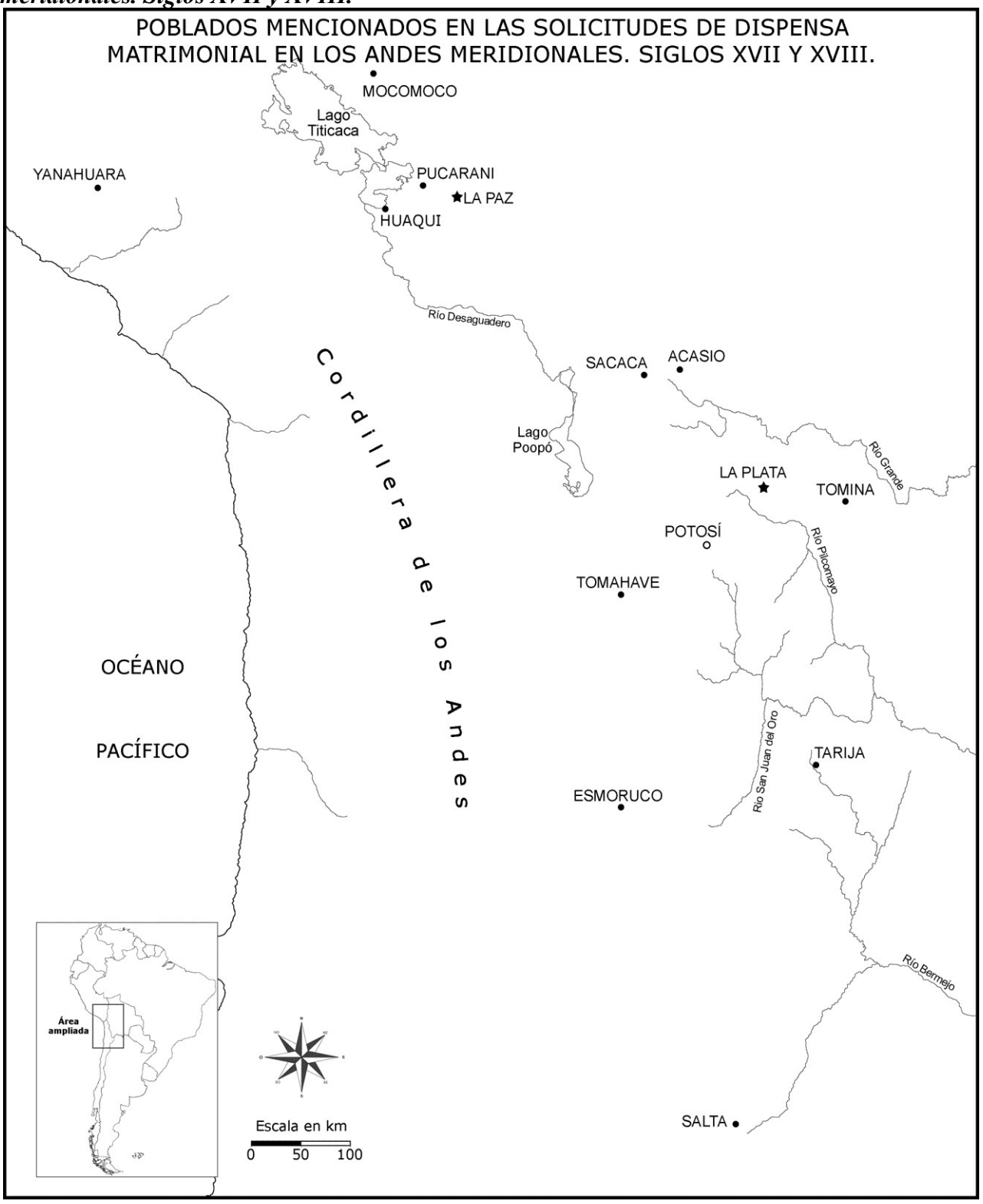
Las solicitudes de dispensa también permiten observar que los motivos (reales o aducidos) de los sectores indígenas pertenecientes a la elite cacical, son diferentes a los presentados por los indios del común, ya que los primeros reclaman frecuentemente la defensa del patrimonio político o material, lo cual evidentemente no se aprecia entre los indios pobres. Esto nos lleva a proponer la inadecuación teórico-metodológica del empleo de la dicotomía "indio/europeo" para sugerir que tal vez sea más fructífero pensar en términos de la sociedad estamental y sus múltiples variantes: para el caso de los grupos indígenas, "principales" por un lado, e "indios del común", por otro, cuyos comportamientos culturales podían variar significativamente, a pesar de compartir un origen o status étnico. De hecho, tanto la sociedad europea como la colonial y, dentro de ella, los sectores indígenas, estaban jerárquicamente estructurados y las pautas de comportamiento, así como las distintas estrategias que involucraban opciones, exclusiones, integraciones e intentaban poner en movimiento lo que Giovanni Levi llama "una red intangible de amistades, vínculos y protecciones",[163] funcionaban de manera similar a ambos lados del Atlántico.

[163] Levi. *La herencia inmaterial*, 54.

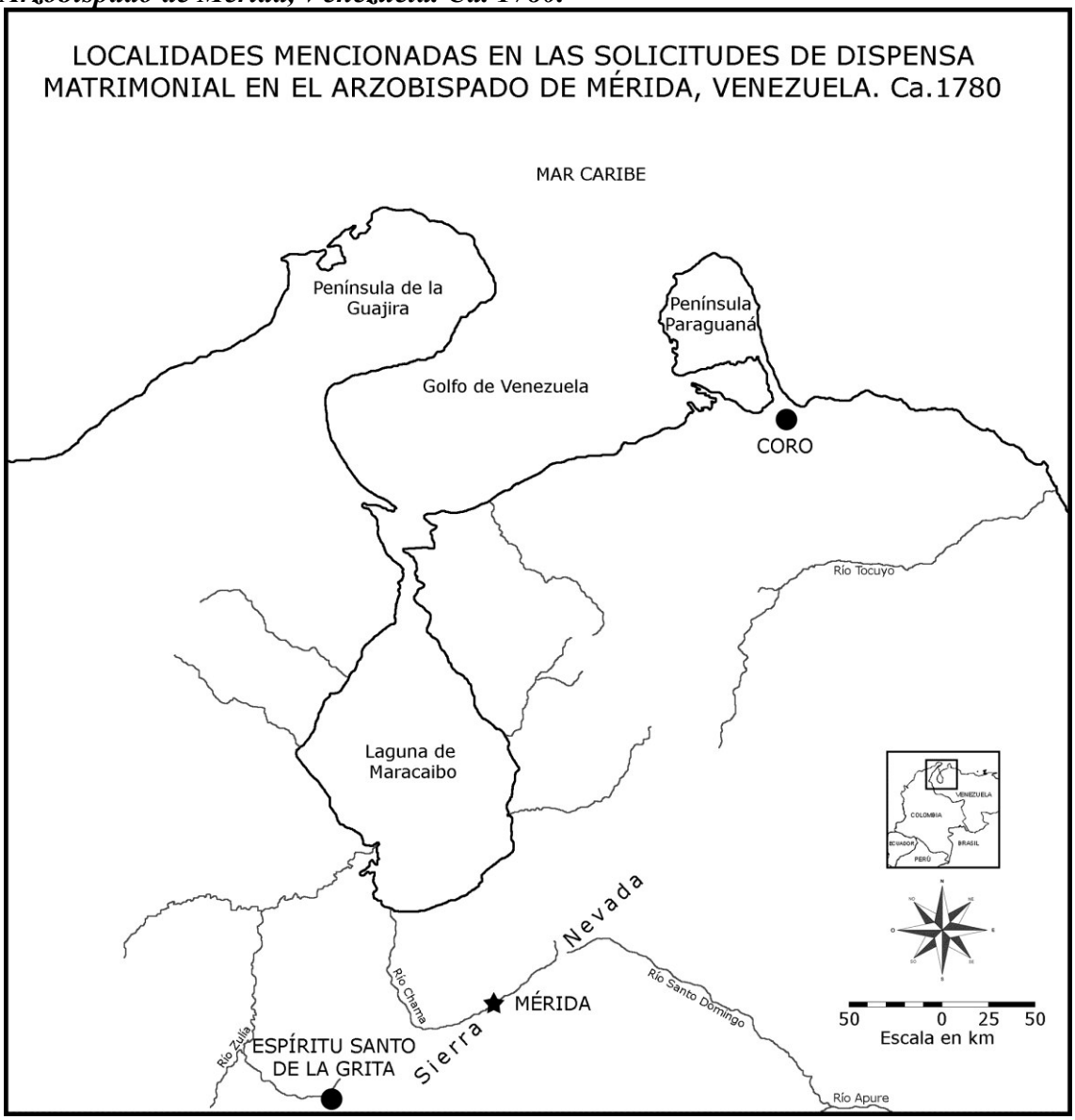
Resulta pertinente ahora retomar la crítica que Porqueres i Gené hace a Bourdieu ¿El matrimonio es resultado de las estructuras previas (Bourdieu) y por ello parte del *habitus* o es estructurante (Porqueres i Gené)? Estimo que después de lo expuesto, puedo aventurar la idea de que ambos análisis, aunque antitéticos, iluminan problemas considerados: en principio la noción de *habitus* podría parecer más conveniente en tanto permite asimilar los comportamientos y estrategias de los indígenas al de los campesinos europeos, acerca de los cuáles existen estudios más sistemáticos. Tal comparación parece atractiva. Sin embargo, las dispensas que hemos analizado no permiten conjeturar cómo se articulaban, concretamente, las “formas preferenciales”, con las necesidades generadoras del *habitus*. Los estudios etnográficos de las sociedades andinas, que proveen más información, tampoco parecen ser aplicables a situaciones históricamente muy distintas y distantes en tiempo y espacio. Las ideas de Porqueres i Gené, en este sentido, habilitan a pensar en que las uniones matrimoniales, configuradas a través de los pedidos de dispensa o a través del parentesco espiritual, permitían generar estructuras y alianzas nuevas y no, meramente, reconstruir las anteriores. En suma, la problemática nos lleva a discurrir entre las matrices a partir de las cuáles pensar los problemas y los casos, cuya comprensión requiere de estudios más profundos acerca de cómo las poblaciones andinas realizaron sus elecciones matrimoniales durante la época colonial.

Si en este capítulo hemos sugerido el empleo de herramientas provenientes de la matriz legal y argumental del catolicismo para propiciar o deshacer uniones matrimoniales, en el siguiente nos aproximaremos a situaciones bastante distintas, en las cuales la imputación de un delito como el de “ser casado dos veces” pudo deberse tanto al abuso de poder, como a la incomprensión del significado de la monogamia y de las reglas matrimoniales cristianas por parte de sectores indígenas mayoritariamente transhumantes y desvinculados de los ayllus y del contacto regular con la Iglesia católica a través de sus sacerdotes.

Mapa 1: Poblados mencionados en las solicitudes de dispensa matrimonial en los Andes meridionales. Siglos XVII y XVIII.



Mapa 2: Localidades mencionadas en las solicitudes de dispensa matrimonial en el Arzobispado de Mérida, Venezuela. Ca. 1780.



CAPÍTULO V: "*ES INDECIBLE SEÑOR LO QUE HE PADECIDO*". LA BIGAMIA INDÍGENA ¿TRANSGRESIÓN COMO RESISTENCIA O COMO SÍNTOMA?

1. El delito de "ser casado dos veces" entre los indios durante la colonia: un asunto de difícil interpretación.[1]

Se pregunta Juan Fonseca Ariza, a propósito de los casos de bigamia indígena del Arzobispado de Lima en el siglo XVIII, si este delito debe interpretarse como una "reacción ante un modelo hegemónico", un subterfugio o mecanismo para mantener prácticas matrimoniales que, plantea el autor, estaban en vías de transición entre lo andino y lo cristiano.[2] En este capítulo intentamos demostrar que, más que un comportamiento deliberadamente transgresor en el sentido "resistencia" o de rechazo al patrón cristiano de matrimonio, los casos de delitos de indios a los que se les imputa "ser casados dos veces", en las regiones que hemos estudiado y que corresponden a la jurisdicción del Arzobispado de La Plata, deben ser analizados intentando comprender las lógicas de los actores. En principio, los traslados forzosos y los cambios en los patrones de subsistencia generados por la explotación colonial llevaron a la población indígena a intentar reconfigurar su existencia del mejor modo posible. Esto implicaba, en casos en que el primer vínculo se perdía por diversas circunstancias, necesariamente constituir una pareja nueva que proporcione apoyo, compañía y posibilite el ejercicio de la sexualidad, aunque dicha unión se hallase al margen de la ley.

Por otra parte, los casos que la justicia consideró delito en términos de "contraer segundas nupcias perdurando las primeras",[3] afectaron, en los casos que tratamos, a una población indígena muy pobre, marginal, que se mueve entre las haciendas de españoles, que está fuera de los ayllus y por lo tanto de la protección del grupo y que por todo esto es blanco fácil de las imputaciones de bigamia, frecuentemente por el dueño de una hacienda que quiere retener a sus indios para asegurarse mano de obra, pero también es mucho más vulnerable a la ignorancia o incomprensión de los ritos matrimoniales y sus implicancias.

---

[1] El delito se denomina *sponsa duorum* ("ser casado dos veces") en los textos jurídicos tanto civiles como eclesiásticos. Esa misma denominación aparece en las fuentes coloniales andinas que utilizo en este capítulo. En la bibliografía se encuentra frecuentemente el término "bigamia" (Véase: Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*, 232-233; Juan A. Fonseca Ariza, "Es corrupto el que se ha casado por segunda vez: la bigamia indígena en el Arzobispado de Lima (S. XVIII)", *Revista Andina*, 45, 2. (Cusco: 2007): 9-40.
En este capítulo empleo indistintamente ambas denominaciones del delito.

[2] Fonseca Ariza, "Es corrupto el que se ha casado por segunda vez", 10.

[3] Murillo Velarde, *Curso de Derecho Canónico*, Libro IV, 43.

Esto me lleva a plantear dudas que considero "saludables" en estas páginas ¿hasta qué punto eran los indígenas conscientes del "pecado" que cometían? ¿Entendían los indios que ese rito es único e irrepetible mientras los que incurrieron en él estén vivos? En sociedades en que se practica la poligamia, y a todo nivel, es seguramente más factible el "casarse dos veces", más aún cuando el matrimonio cristiano se impone con laxitud entre los indígenas del común. La ceremonia matrimonial es un rito más en un universo plagado de ellos. Los caciques se casaban según el rito cristiano, pero tenían esposas y concubinas. En el capítulo precedente hice referencia al énfasis que Pérez de Bocanegra puso en la recomendación de desposar y velar a los indios en la misma ceremonia, "pues siendo estos indios tan nuevos en la fe y tan ceremoniales en todas sus acciones" si ambos ritos (consentimiento mutuo y bendición) se separan en el tiempo, se corría el riesgo de que el indio crea que no está casado. Si el sacerdote no les dijo la misa en la iglesia y los ligó con el jugal, es decir, si no los veló, no creen estar casados y podrían intentar contraer enlace nuevamente con otra.[4] Importa apuntar aquí que Pérez de Bocanegra no piensa que los indios mientan (como sí lo pensaba el cura Bartolomé Alvarez), sino que su incomprensión de la verdadera esencia del matrimonio es la que los conduce a errar.

2. La bigamia en el mundo hispano colonial

La bigamia fue un delito frecuente en el mundo hispano colonial, favorecida por los viajes y distancias enormes, con separaciones obligadas y prolongadas, cuando no permanentes. A pesar de que teólogos y canonistas lo consideraron tradicionalmente un delito de doble fuero, civil y eclesiástico, el "ser casado dos veces" significó para el mundo español y para el americano, excluyendo a los indígenas, entre los siglos XVI y XVIII, la constitución de un delito de competencia de los Tribunales del Santo Oficio de la Inquisición, desde su instalación en Lima en 1570, en México en 1571 y en Cartagena de Indias en 1610, y los justicias reales no tuvieron prácticamente jurisdicción sobre el mismo.[5] Se consideraba que quienes contraían segundas nupcias perdurando las primeras incurrían en infamia, la cual estaba vinculada al deshonor y a la pérdida de la reputación y las sanciones penales incluían no sólo los castigos físicos (ayuno, azotes), sino la exhibición

[4] Véase Capítulo III. Pérez Bocanegra, *Ritual formulario*, 598.
[5] Diana Marrre, "La aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III en América Latina: una revisión", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 10, 1997, (217-249), 220; P. Castañeda Delgado, Aparicio Hernández, "Los delitos de bigamia en la Inquisición de Lima", *Communio. Comentarios Internacionales de Eclesiología y Teología*, 18-2, Sevilla, 1985, 215.

pública de los reos, que incluía la confesión en público de la falta y el encorozamiento (la coroza era la "mitra infame" que se colocaba en la cabeza del bígamo).[6]

Entre los casos que trataron los tribunales inquisitoriales de México y Lima, los de bigamia representaron un elevado porcentaje hasta 1788 en que, como en otros ámbitos vinculados a la regulación del matrimonio promovida por Carlos III, por real cédula la bigamia se quitó de la jurisdicción eclesiástica y se puso bajo jurisdicción civil. La población indígena, en cambio, siempre fue procesada por los tribunales eclesiásticos regulares.

En España el delito de bigamia era juzgado normalmente por los tribunales episcopales, pero la Inquisición intervino con frecuencia cuando se trataba de moriscos, pues cualquier falta a la estricta monogamia era indicio de mahometismo. El delito le correspondía al Santo Oficio cuando indicaba la existencia de creencias equivocadas relativas al sacramento del matrimonio.[7] En España, la justicia inquisitorial preveía el destierro y las galeras.

Desde los orígenes de la colonización española en América se consideró a la bigamia con severidad. En México, en 1539 se prescribió prisión, azote público, marca con hierro caliente en la frente y pérdida de la mitad de los bienes en favor del primer cónyuge.[8] Igual pena prescribió también el Virrey Toledo para Perú para el caso de los caciques que tuviesen más de una esposa, aunque no sabemos que se haya aplicado alguna vez. Como en otros casos, la colisión entre la norma y su aplicación parece evidente, existiendo aparentemente una tendencia al aumento de la poliginia como hemos tratado en el Capítulo III.[9]

En este capítulo realizo un análisis de la bigamia, estrictamente hablando, es decir, como delito tipificado por la ley, que es diferente de la poligamia (más precisamente poliginia, tratándose de pluralidad de mujeres), en tanto esta última se vincula más bien con rasgos culturales que, aunque tuvieron condena normativa y social proclamada, eran en la práctica cotidianamente ejercida por los indios y tolerada por las autoridades coloniales.[10]

Con respecto a la bigamia de los indios, la doctrina canónica del Tercero Concilio Provincial Mexicano (1585) establecía: Se avise a los indios que casarse estando vivo el

[6] Murillo Velarde, *Curso de Derecho Canónico*, Libro IV, 43.
[7] A. S. Turberville, *La inquisición española.* (Buenos Aires: FCE, 1949), 106.
[8] "Normas y ordenanzas para los gobernadores, alcaldes y alguaciles de Tepeaca a pedimento de su gobernador Don Hernando", en Pablo Suess, *La conquista espiritual de la América Española. Doscientos documentos del siglo XVI.* (Quito: Abya-Yala, 1992), 247.
[9] Ver Capítulo III.
[10] Ver el tratamiento del tema en el Capítulo I.

cónyuge es un "sacrilegio monstruoso" que debe ser "seriamente castigado". [11] La consideración de la bigamia como "sacrilegio", se origina en el hecho de que se trata de una violación al sacramento del matrimonio, en tanto monogámico e indisoluble. De hecho, la cópula habida en el segundo matrimonio no disolvía el primero, aún cuando en éste no hubiese habido intercambio sexual. Sin embargo, al estar los indios fuera de la jurisdicción inquisitorial, el "sacrilegio" no adquiría realmente status de tal. Es más, en opiniones de los consultores del concilio, tales como el Dr. Hernando Ortiz de Hinojosa[12] los miembros de la audiencia de los naturales deben en casos de incestuosos y bígamos, "escusar molestias y costas a los indios" y tratarlos "con moderación, tenyendo siempre consideración a su miseria".[13] Como hemos visto en capítulos anteriores, las irregularidades y las efectivas dificultades de control, llevaron a un atemperamiento de opinión.

Tanto para evitar el delito como para detectarlo, se realizaban averiguaciones acerca de la soltería de un futuro contrayente, trámite que de suyo estaba presente en las ordinarias amonestaciones que se efectuaban antes de todo enlace. A esto se sumaban averiguaciones precisas cuando se sospechaba que el novio o novia pretendía contraer nuevo matrimonio estando vivo el primer cónyuge. De hecho parece que, al amparo de las distancias, la movilidad, la falta de comunicación o cualquier factor semejante, se podía alegar presunción de que el primer cónyuge había fallecido.

En 1789, se presentaron ante el cura del pueblo de San Luis de Sacaca, Don Domingo de Ledesma, Juan de Dios Solis, mestizo soltero, residente en la estancia de Ticanoma Alta, [14] y Gregoria Asensia, india, vecina de la Doctrina de Caracollo [15], solicitando matrimonio. Ella declaró ser viuda de Francisco Mariño, quien habría muerto por la sublevación de 1780 en la Doctrina de Arque. Atestiguaron por pedido del cura Don Diego Aguirre, indio de sesenta años, del ayllo Samca y residente en la estancia de Pariquari. También Joseph Basques [Vázquez] indio de cincuenta años, del ayllo Collana y residente en la estancia de Yagua Lagua. Ambos, bajo juramento, dijeron conocer a los contrayentes.

> "De ella sauen q.e es viuda forastera de Caracollo [...] pero q.e no les consta de la muger sea casada o viuda, consultado el cura de Caracollo, resultó estar

[11] Manuscritos del Concilio tercero provincial mexicano, Tomo 1, vol I, 517.
[12] Consultor Teólogo y Catedrático de filosofía de la Universidad de México.
[13] "Cuarto Memorial del Doctor Ortiz de Hinojosa. Sobre los derechos de la audiencia de los yndios" [s/f.], en Manuscritos del Concilio tercero provincial mexicano, Tomo1, vol. I, 414.
[14] Al este de Sacaca.
[15] Distante unos kilómetros al oeste de Sacaca, camino a Oruro.

> vivo Francisco Mariño, marido de Greg.a Asencia por lo q.e no constando certificacion de la muerte por ninguna manera se pondran [...] casar."[16]

Suponemos que en este caso, la gran rebelión de 1780 provocó una separación que los involucrados no pudieron o no quisieron reparar. Por lo pronto, Gregoria Asensia declara que su marido está muerto ¿Realmente lo cree o ya no quiere o no puede esperarlo? Tampoco sabemos si su primer marido había muerto realmente o si simplemente no retornó tras el vendaval de la guerra andina. La bigamia hubiese sido el destino natural de la india en cuestión, de no haber mediado la diligencia del cura de Sacaca. No parece un caso demasiado excepcional.

Es una petición de principio advertir los problemas que surgen cuando se abordan casos de bigamia indígena que involucran a indios del común y cuyas fuentes que son escasas y dispersas en un lapso temporal largo. Dispongo de algunos casos de bigamia indígena sustanciados ante el arzobispado de La Plata (hoy Sucre), entre la década de 1680 y la de 1770. En estos casos, la justicia pedía información a las autoridades indígenas locales (se mencionan caciques, mujeres principales), además de la información provista por los españoles.

En primer lugar está el problema heurístico básico: la condición de menores legales -literalmente "miserables"-[17] y de *neófitos* eximía a los indios de comparecer ante la ley por distintos motivos, pero en lo que a nuestro tema respecta, debe recordarse que estaban exentos de jurisdicción inquisitorial, lo que los eximía de ésta en casos de bigamia.

Cuando nos acercarnos al universo de los indios del común, las dificultades se incrementan: son pobres, iletrados, no hablan castellano y, por todo ello, tienden a eludir a la justicia y a mostrar lo que el poder colonial consideraba, lisa y llanamente, una condición casi innata de los indios: mentir. Escasamente sus demandas o sus alegatos de defensa, cuando son acusados, llegan a los tribunales y cuando lo hacen, están mediatizados por una serie de intermediarios: curacas, protectores de indios y distintas autoridades que "hablan por ellos" y los "representan". El uso de términos legales, jurídicos y teológicos en los reclamos y argumentaciones que hacen los indios da cuenta de las dificultades que los numerosos filtros implican, tanto es así que debo proponer que, más que conclusiones, los casos que presentamos aquí son ventanas hacia un universo bastante inasible, donde los

[16] Información del Licenciado y Cura Interino de la Parroquia de San Luis de Sacaca, Fray Domingo de Ledesma 1/06/1789. CDHF. Orden 9621. 624619/4 [f. 1v-2].
[17] Como menores legales, eran considerados al equivalente de adolescentes (púberes) del derecho romano, representados por un curador. Mumford, "Litigation as Etnography", 11

subalternos, precisamente por su condición de tales, son difícilmente audibles. Inversamente, y por los mismos motivos, podemos conocer las argumentaciones de los intermediarios (protectores de indios y curadores), las formas en que el poder presta voz y argumentos a los indígenas cuando los intereses de éstos o sus necesidades (Mumford dice bien que no necesariamente con sus deseos)[18] se asimilan a los del orden colonial.

En el caso de los indígenas, los hombres descubiertos en delito de bigamia iban a prisión hasta que se decidiese la sentencia, que mayormente consistía en algún tipo de escarmiento público o pena humillante (como por ejemplo la exposición con el cuerpo semidesnudo) y azotes. Las mujeres acusadas de bígamas o bien de ser parejas de un bígamo eran "depositadas" en conventos, al menos en los casos que hallé. De hecho, lo que se llamaba "depósito" era una medida cautelar para evitar la evasión en tanto se decidía la culpabilidad o inocencia de la mujer, pero tendía en ocasiones a convertirse en una auténtica prisión, pues se registra el caso de una india que fue acusada de bigamia y recluida durante once años.[19] A veces la mujer era depositada siendo inocente, pues su "culpa" consistía en ser la segunda mujer de un bígamo, como veremos en algunos casos a continuación. Evidentemente el valor productivo de las mujeres incidía mucho en el "depósito" al que eran sometidas, como confinamiento o encarcelamiento, puesto que su trabajo era la forma de costear su manutención.[20]

[18] *Ibíd*., 12.
[19] Es el caso de María Sissa. 1685. Archivo y Biblioteca Arquidiocesano Monseñor Taborga (ABAS), Sucre. Causas y dispensas Matrimoniales (1638-1940).
[20] Las mujeres procesadas por la inquisición por bigamia en México, ya sea que estuviesen depositadas o en cárceles, debían trabajar (en colegios, hospitales u obrajes) para costear la erogación que su confinamiento suponía al fisco. Véase: Estrella Figueras Vallés, "El oficio de 'no trabajar'. Mujer, trabajo y bigamia en la Nueva España". *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y ciencias sociales*. (Universidad de Barcelona: Vol. VI, núm. 119 (21), agosto de 2002. http://www.ub.es/geocrit/sn/sn119-21.htm#23

3. El problema de llamarse *María Sisa*

En 1665, una india, María Sissa, casada con Pascual Picha, oriundo del pueblo de Arabate (al N.O. de La Plata), es acusada por su marido del delito de bigamia por matrimonio previo con Juan Pardo (o Pando),[21] el cual se habría verificado diez años antes. Al descubrirse el asunto, ella fue detenida en el convento de monjas de Nuestra Señora de los Remedios en la ciudad de La Plata donde permaneció por nueve años. De allí fue trasladada a la casa de Diego Ortiz Gallo, seguramente para cumplir con trabajos domésticos. Se sustanció causa criminal y la acusada fue llamada a declarar en 1674. Sus dichos son bastante indicativos del patrón general en el caso de mujeres y hombres indígenas del común y como tales, pobres. Ella no supo decir su edad ("por su aspecto parescio de treynta años") y su declaración, como en casi todos los casos, se realizó con asistencia del protector de naturales y a través de un intérprete. María dijo desconocer las causas de su detención por once años en el convento, y negó, reiterada y rotundamente, conocer a Juan Pardo. En contra de la acusada declaró María Ñusta "natural desta ciudad", quien dijo haber sido madrina de casamiento de María Sissa y Juan Pardo en la parroquia de San Sebastián. "Por cuia caussa la dha Maria Sisa a estado depositada en el monasterio de monjas de Nuestra señora de los Remedios deste ciudad a mas tiempo de once años".[22] Igualmente declara Juan Pardo, "natural desta ciudad y sujeto de Don Alfonso aiavire [Ayavire o Ayaviri] su Governador" (es el Padre de Juan Pardo, primer esposo de María Sissa). El declarante, de 60 años, afirma que su hijo y María Sissa se casaron hacía más de 20 años, antes de contraer ella matrimonio en Arabate con Pasqual Picha.

Desconocemos el fallo final pues el expediente está incompleto, pero pueden hacerse algunas observaciones.[23] También es frecuente que entre los declarantes se encuentren parientes políticos o afines al acusado, (en este caso el padre del supuesto primer marido) lo cual indica manifiesta animosidad contra la imputada. No aparece declaración ni información acerca del primer esposo, lo cual es significativo porque sería la prueba principal del delito. Podríamos conjeturar que la declaración del, presuntamente,

[21] El documento dice indistintamente *Pardo* o *Pando*, lo cual es significativo de los errores o descuidos en las grafías que podían derivar en confusión de identificaciones. Véase: Bigamia de india. Depositada desde hace once años. ABAS, Causas y dispensas Matrimoniales (1638-1940). Consulté los documentos fotocopiados por gentileza de la Dra. Ana María Presta.
[22] Bigamia de india. Depositada desde hace once años. ABAS, Causas y dispensas Matrimoniales (1638-1940).
[23] Ver Capítulo IV.

segundo esposo, Pascual Picha, es hecha para pedir la nulidad matrimonial, única manera de deshacer el matrimonio en estos casos. El supuesto delito de María (una mujer pobre, sin edad precisa, que está presa durante años sin comprender ella el motivo) es funcional entonces a los intereses de otros. Sobre esto volveremos más adelante.

En esta clase de delitos se puede presumir, además, errores en la identificación de los acusados. ¿Cuántas mujeres respondían al nombre de María Sisa? Se trata del nombre femenino más frecuente en el sur andino. Si analizamos, a modo de ejemplo, el caso de la Parroquia de la Inmaculada Concepción de Tarija entre 1625 y 1687[24], hallamos un predominio abrumador de mujeres apellidadas Sisa (o Sissa o Siza).[25] Se trata de un nombre de origen aymara, casi exclusivamente femenino, y el más abundante para las mujeres indígenas en la época colonial en la región.[26] Encontramos que en casi todos los casos de bigamia hemos encontrado este nombre femenino involucrado.

La misma abundancia de mujeres de este apellido la hallamos en la región de Cochabamba a lo largo de todo el siglo XVII.[27] Aplicando la búsqueda según las variables Maria Sisa / Maria Sissa / Maria Siza para Bolivia, tan sólo entre 1679 y 1689 encontré 27 casamientos de mujeres de ese nombre en diversas parroquias de Potosí, La Plata (Sucre existe a partir de 1826), Cochabamba y Tarija, reiterándose para un mismo año y lugar,

---

[24] CDHF, 636870 y 636900.

[25] “Inmortal. Que siempre vuelve a la vida”, según Manuel De Lucca en: *Diccionario Aymara - Castellano, Castellano - Aymara* Comisión de Alfabetización y Literatura Aymara -CALA-, La Paz - Bolivia Marzo de 1983. Según Isbell, Billie Jean *Sisa* significa “flor”. “Estructura del parentesco y del matrimonio”, en Mayer y Bolton, *Parentesco y matrimonio,* 214.

[26] El III Concilio Limense estableció la obligatoriedad de que los indígenas lleven nombre cristiano y apellido originario, las mujeres el apellido de la madre y los hombres el paterno, de acuerdo a la costumbre andina de la transmisión bilateral. Acosta y Tandeter afirman que, para Sacaca y Acasio, poblados estudiados en el capítulo anterior, la tendencia de las mujeres a utilizar el apellido de la madre es generalizada hasta 1770, cuando la serie comienza a reflejar una mayor tendencia a la utilización del patronímico. Véase Luis Acosta y Enrique Tandeter, "La transmisión de los apellidos entre los indígenas andinos, siglos XVII-XIX", *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* (Sucre, 2002). Recientemente Luis Acosta y María Fernanda Percovich. “Una aproximación a matrimonios y genealogías indígenas: Sacaca y Acasio en el Siglo XVIII”. *Surandino Monográfico. Segunda sección del Prohal Monográfico,* Vol. 1, Nro. 2. (Buenos Aires 2010). ISSN 1851-90914. Sin embargo, la norma no era de cumplimiento generalizado: véase Presta, Ana María, "De testamentos, iniquidades de género, mentiras y privilegios: doña Isabel Sisa contra su marido, el cacique de Santiago de Curi, Charcas, 1601-1608" en: Flores Espinoza, Javier y Varón Gabai, Rafael (Eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Lima, Institut Français d'études andines. IFEA - Pontificia universidad católica del Perú, 2002, t. II, 825. Isabel Sisa se declara *palla* del Cuzco, hija de un tal don Fernando Tupa y de Juana Carua. Tiene por lo tanto apellido distinto tanto del padre como de la madre.

[27] Estas ideas y observaciones aparecen confirmadas por mí en el análisis de los archivos parroquiales del Centro de Historia Familiar existentes en Salt Lake City. Microfilms consultados en el Centro de Historia Familiar de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días en Buenos Aires, para diferentes localidades de Bolivia durante el periodo. CDHF, 1159328/29/30. La búsqueda informática del International Genealogical Index arroja una cantidad de 720 mujeres de ese nombre en Bolivia, sólo aplicando las variables de búsqueda Maria Sisa/María Sissa, entre fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. .... Hacia 1830, la cantidad de mujeres con ese nombre ha mermado mucho y que hacia 1850 (+ - 5 años) ya no encontramos mujeres llamadas así. http://www.familysearch.org/eng/default.asp

varios casamientos de mujeres del mismo nombre.[28] Entre 1661 y 1667, el la Parroquia de San Lorenzo de Tarija, la gran mayoría de las mujeres contrayentes bajo el rubro "casamientos de yanaconas" tenían apellido Sissa.[29] Entonces, ¿es que estamos hablando de la misma persona o de personas distintas con un nombre vulgarizado? Si a esto le agregamos el hecho de que en el mundo andino, los nombres no son permanentes o estables, ya que en el transcurso de una vida, ritos mediante, las personas tienen varios nombres. Por todo esto considero plausible que se haya identificado como una misma persona a mujeres diferentes.[30]

El siguiente es un caso en el cual ambos cónyuges fueron procesados por bigamia. En 1703 se abrió causa criminal contra Sebastián Bautista, indio, afectado a tareas de minería, primero en Potosí y luego en el azogue en Huancavélica.[31] Aparentemente la acusación inicial la hizo un minero local. Sebastián se casó con María Flora, oriunda del pueblo de Chaquí (Norte de Potosí). Sebastian afirma en su testimonio ante la justicia que los hermanos de la primera mujer, María Sissa, del pueblo de Chaquí, le aseguraron que su esposa había muerto en un hospital de la ciudad de Potosí, razón por la cual contrajo matrimonio con Petrona Sissa a nueve meses de haber quedado viudo. De allí, él había pasado al beneficio del azogue de Santa Bárbara (en Huancavélica), lugar en donde el cura le quitó a su mujer, porque se había casado con la segunda estando viva la primera. Petrona fue depositada y después huyó. Al confesante se lo remitió preso a la cárcel.

Declaró también en esta causa María Flora, india natural del pueblo de Caiza (Sur de Potosí) depositada en el monasterio de Nuestra Señora de los Remedios en la ciudad de la Plata. Estaba en el convento por haberse casado por segunda vez en el beneficio de Turuchipa (al sureste de Potosí) con un indio llamado Diego Navarro estando vivo su primer marido, Sebastian Bautista, con quien se había casado en Potosí quince años atrás. Dijo haberse casado nuevamente al saber que Sebastian Bautista, su primer marido, había reincidido en Chaquí.

[28] Ver Apéndice de este capítulo.
[29] "Casamientos de Yanaconas". Parroquia de San Lorenzo de Tarija, CDHF,1224443, fs. 56 a 64
[30] Así como en los siglos XVI y XVII las tendencias demográficas de nombres para el sur andino denotan la difusión de nombre como María y Sisa, mis propias indagaciones demográficas, cuyos resultados son preliminares, demuestran que hacia el siglo XIX el apellido Sisa tiene menos difusión que durante los siglos previos. Mi investigación fue realizada en base a la documentación microfilmada de los archivos parroquiales de Tarija, Cochabamba y Potosí, en el Centro de Historia Familiar, Iglesia de los Santos de los últimos Días, Buenos Aires.
[31] Ver Mapa 3.

> "y entendiendo dha confesante que porque el susodicho se habia casado lo podria hacer [ella] de la misma suerte y que sin duda no sería su muger pues en el tiempo de siete años que se habia apartado del por los continuos y malos tratamientos que le hasía y experimentado assi del como de sus padres nunca la solicito ni trato de tener notisia desta"[32]

El declarante dice lo usual en estos casos: que los indios mienten fácilmente y que no tienen temor de Dios y que al cura frecuentemente se lo engaña porque "por el interés del vino [sic] hay testigos que juran en falso". Sin embargo, no parece que la acusada esté faltando a la verdad: mas bien declara llana y simplemente que deseaba tener otra pareja pues era infeliz con los malos tratos de su primer marido. Al anoticiarse de que su marido está con otra, se sintió libre para rehacer su vida. El expediente indica, sin precisar detalles, que María fue sobreseída.

Veamos algunas cuestiones. Habida cuenta de los efectos que la obligación de la mita ocasionaban en la población indígena,[33]los comportamientos de Sebastián y María podría obedecer a su prolongada separación. Era seguramente imposible que, una vez trasladado a Huancavélica, Sebastián volviese a Potosí o tuviese contacto con su mujer, debido a la distancia que mediaba entre ambos centros mineros y los avatares de un trabajo insalubre, como el del mineral y el azogue. Por otra parte, aparentemente cuando Sebastián toma conocimiento de que su mujer está depositada, opta por declararla muerta (según un testimonio) o bien cree que realmente lo está o, sin mayores reflexiones personales, decide iniciar otra relación. Se trata de una situación que debía ocurrirle a gran parte de la población indígena, pero que la Iglesia y sus agentes distaban de comprender o de aceptar. Del mismo modo y por semejantes motivos, ella decidió reincidir con otro hombre. Simplemente el estar sólos es inadmisible: en los Andes es la pareja, el estar de a dos, lo que constituye la normalidad y la plenitud de la persona. La soledad es inconcebible.

Por último, nuevamente nos hallamos frente a un problema de identificación dudosa de personas. Otra vez hallamos a una María Sisa, identificada también como Maria Flora, ambas identificadas como nacidas en Chaquí, pero también en Caiza (ambas localidades muy cercanas a la Villa Imperial). Además, existe el doble domicilio, que aquí bien puede ser una estrategia de confusión para con la justicia. Lo cierto es que es difícil tener seguridad en cuanto a las identidades de las personas imputadas. Alguien puede ser nacido en una localidad, pero si sus padres son de otro, el lugar donde se nació, no importa. Es la

[32] 1703. Causa criminal contra Sebastián Bautista indio y María Flora su muger por casados dos veces. Archivo Arquidiocesano Monseñor Taborga (Sucre). Causas y dispensas Matrimoniales (1638-1940).
[33] Véase Capítulo III.

filiación, de modo alguno la residencia, lo que marca. Sabemos que las falencias de identificación o de anotación con múltiples grafías para un mismo nombre o simplemente cambios de nombre, eran frecuentes (por ejemplo en los registros parroquiales, de bautismo, casamiento, defunciones), sin embargo, resulta más sorprendente que en casos tan serios como la bigamia, que además de ser un delito era considerado un "sacrilegio monstruoso", la consignación de nombres presente tales desprolijidades.

También observamos que los empresarios (un minero en el caso que acabamos de analizar o bien los hacendados en el caso que presentamos a continuación) eran parte activa en las denuncias por "ser casados dos veces", pues estaban interesados en la retención de la mano de obra. En 1686, en la ciudad de La Plata fue procesado Lorenzo Guaman, indio yanacona del Capitán Joseph Mogollon.[34] El acusado estaba preso desde hacía un año y medio por orden del arzobispo "por el delito de ser dos vezes cassado", por primera vez con Maria Caio, yanacona del mismo Capitán, y en una segunda ocasión con María Paico, yanacona de la hacienda Santa Teresa. Aparentemente, cuando Lorenzo se trasladó de la hacienda de Don Joseph a trabajar a otra, en el nuevo lugar tomar otra mujer. Balthasar Fernández, dueño de la hacienda, declara que habiendo hallados amancebados a Lorenzo Guamán y María Paico, les ordenó casarse. Pidió información que le dieron los testigos Diego de la Cruz, "curaca de la dicha hacienda de Sirichaca" y Don Juan Baleriano, tíos de Lorenzo.

Llamado a declarar, Lorenzo Guamán dijo ser natural del Valle de Luxe (al norte de La Plata) y trabajar en las chacras para su sustento. No supo decir su edad, aunque se le estimaron unos veinte años. Como en otros casos, las respuestas y declaraciones del acusado resultan erráticas y contradictorias para quienes pretenden condenar su delito. En una primera instancia, interrogado acerca de su doble casamiento y del abandono de su primera mujer respondió que "el diablo le devió de tentar". Evidentemente el argumento le debe haber sido sugerido: sabemos lo funcional que "el diablo" resultaba en ocasiones en que el indio debía mostrarse fágil, pecador y por lo tanto, merecedor de perdón. Preguntado por la causa de su prisión, dijo uno saberla y además negó conocer a María Caio, su supuesta primera mujer, y asimismo que no conocía las haciendas que se mencionaban en la causa porque nunca había salido del Valle de Luxe, donde fue criado. Acusó de estas falsedades al hacendado Clemente Medrano, quien le habría levantado este testimonio "[...] porque este confesante no le a querido servir aunque lo hizo tiempo de quatro años en los

[34] Archivo Arquidiosesano Monseñor Taborga (Sucre). Causas y dispensas Matrimoniales (1638-1940).

quales [Medrano] no le dio de bestir [ni le pagó] y que es verdad es cassado con Maria Paico y los desposo el cura de Yamparapampa" y que desde entonces había hecho vida maridable con la misma mujer con quien tenía tres hijos. Un testigo explica la confusión diciendo:

> "....Este Lorenzo Guaman, el que casaron en Potobamba[35] con María Cayo; pudo ser otro el ynº del mesmo nombre y apellido que en estas provincias cogen todos los yndios un apellido. Sino es que por fuerza lo quieren hacer yanacona de Don Josef Mogollon lo qual no puede ser, porque Este ynº, en el valle de Lure y en las haciendas de Sirichaca, tiene Madre tios y parientes, con que se desbanase [sic] el desir de D Josef Mogollon es yanacona de su hacienda y criado en su casa".[36]

En prueba de esta verdad atestiguaron Pasqual Flores, curaca de esta hacienda que dice conocer a Lorenzo Guaman desde hace veinte años y Juan Guayra, "que dize ser cuñado" y conocerlo desde hace diez años. En contradicción con estas declaraciones, el padre Fray Antonio Solano declaró haber casado en Potobamba a Lorenzo Guaman (identificándolo como al indio preso) y a María Cayo. El indio negó conocer al sacerdote. Nuevamente, como en casos anteriores, la acusación de ser "casado dos veces" parece reflejar la penalización presente en el hecho colonial y en la relación de sujeción que supone, al imputarse un delito sobre personas que no necesariamente comprenden el "delito" de vivir en concubinato ni el "pecado" que esto conlleva desde el punto de vista de quienes imponen la ley.

El 23 de agosto de 1688. El Protector de los naturales Don Josef Menacho Lasso de la Vega se dirige al arzobispo. Le dice que está en contra de la sentencia que al indio Lorenzo Guaman le aplicó el obispo, la cual consistía en "[…] que sea sacado de la pricion en que esta en una bestia de Alvarda Encorossado y puesto a la verguenssa por las calles acostumbradas y que en ellas se den cien azotes […]."[37]El defensor pide se conmute esta pena por libertad y 20 azotes. Argumentó calumnias y falta de pruebas: el Capitán Joseph Mogollon lo acusó "a fin de adjudicarlo por su yanacona". Dijo que el indio confesó ser dos veces casado porque se le aseguró maliciosamente que confesando esto y con veinte azotes quedaría libre "y este yndio yncapaz creyendo ser assi se dejo engañar por remediar su

[35] Poblado al NE de Potosí, cerca de Sucre.
[36] Declaración del testigo Balthasar de la Mota, en el proceso que se le sigue a Lorenzo Guaman por bigamia. Archivo Arquidiocesano Monseñor Taborga (Sucre). Causas y dispensas Matrimoniales (1638-1940).
[37] Se refiere a la coroza o gorro de papel en forma cónica que se colocaba en la cabeza de los condenados con alguna indicación escrita de su delito. Petición del Protector de los naturales Don Josef Menacho Lasso de la Vega al arzobispo de La Plata, 23 de agosto de 1688. Archivo Arquidiosesano Monseñor Taborga (Sucre). Causas y dispensas Matrimoniales. (1638-1940).

pricion larga". Pide se le de al reo libertad o disminución de pena que ya es de dos años en que ha estado "padeciendo hambre y desnudez".

Finalmente declaró el propio Lorenzo Guaman.[38] Ratificó todos los dichos del Protector de Naturales, incluido que Mogollon actuó de mala fe. Reiteró desconocer al sacerdote que dijo haberlo casado por primera vez, el cual a su vez sólo habría reconocido a María Cayo y no a él. A pesar de las súplicas, Don Manuel de Peñaloza y Mansilla Dean de la Santa Iglesia Metropolitana Provisor y General del Arzobispado, reiteró la sentencia:

> "[…]Condenando al dicho Lorenzo guaman a que sea sacado de la prision en que esta desnudo hasta la sintura en la cavesa una corosa y que por las calles acostumbradas se le den cien azotes y que acavada esta funcion sea puesto en una escalera en el ceminterio de esta Santa Iglesia para que sea visto de todos y a que haga vida maridable con Maria cayo q. es la primª. Con quien contrajo matrimonio."[39]

El acusado apeló la sentencia, declarando ser "pobre, desvalido e indefenso", que hace ya dos años que está "padeciendo hambres, desnudez y necessidades por la ympiedad de la justicia."[40]

El expediente presenta entonces contradicciones. En principio, las del propio acusado, que declara por sí mismo o a través de las palabras del Protector de indios: primero que "el diablo lo tentó", luego que se trata de calumnias del capitán Mogollon y de Celemente Medrano, ambos hacendados para los cuales trabajó. Posteriormente reconoce ser dos veces casado y aduce que declaró esto último para eludir una prisión larga. Por último, la idea, muy plausible, de que puede haberse tratado de otro indio, con el mismo nombre.

4. Una mujer y varias identidades entre cuatro parroquias

El siguiente caso, —una verdadera maraña de identificaciones dudosas y declaraciones contradictorias— es indicador de la multiplicidad de aristas que un caso de (presunta) bigamia puede presentar. En 1777, en la Provincia de Pilaya y Paspaya (provincia fronteriza y fundamentalmente agrícola, al sur de Charcas y no sujeta a la mita) el indio Sebastian Vigua pidió ante la justicia la anulación de su matrimonio con una mujer

[38] La Plata, 1-9-1688
[39] Sentencia dictada por Don Manuel de Peñaloza y Mansilla, Dean de la Santa Iglesia Metropolitana y Provisor General del Arzobispado, en la causa contra Lorenzo Guaman.
[40] *Ibíd*.

que a lo largo del proceso presenta varios nombres: Rosa Maria o María Felipa o Rosa Casiri, con quien se había casado en la parroquia de San Miguel de Achila.[41] Tanto Sebastian como Rosa eran forasteros en ese pueblo.

Lo que se desprende de las averiguaciones de las autoridades de las diversas parroquias por las que la mujer en cuestión había circulado y por declaraciones de testigos es que ella se había casado en 1770 o 1771 con Julián Luis Maisari, indio yanacona de Don Juan de Abrego, en la Hacienda de Loma, de donde la mujer huyó.[42] Uno de los declarantes en la causa es Fabián Bautista, indio, quien dice que Rosa (o María) le pidió que la llevase consigo a Piruani (parroquia lindante al este con la de Achila). Allí –el expediente no aclara muy bien de qué manera- el teniente de doctrina, Don Joseph Martínez, la hizo apartar de Fabian y poner en depósito en lo de Don Mathias Aro. A los pocos días ella huyó y poco más tarde se casó en la iglesia de Piruani con Sebastián Vigua. Allí, nuevamente identificada por su transgresión, fue apartada del nuevo marido y depositada en la casa de Francisco Troia. Cuando se ve sorpresivamente separado de su compañera, Vigua solicita la anulación de su matrimonio. El declarante dijo tener 44 años. No firmó "por no saber" y expresó:

> "Sebastian Vigua yndio residente en esta Doctrina de Pirguani. Como mas haia lugar…digo: que en años pasados contrate matrimonio en buena fe, según orden de N.Sta. Madre Iglesia, en la Doctrina de Acchilla con Rosa Casiri, con la qe. e vivido vida maridable, asi en dha Doctrina como en esta…a vista del pueblo dandome a conocer por legitimamente casado y velado. Oi me hallo sin este vinculo, pr. qe. haviendo el selo de Vmd descubierto qe. dha Rosa Casiri avia sido casada en la Doctrina de la Loma, donde actualmente vive su legitimo consorte, es pr. consiguiente nulo el matrimonio qe. yo contrate con ella.A vmd. Consta qe. la miseria en qe. me hallo me obliga a estar haciendo de pastor, de gañan, y otros oficios, con qe. apenas puedo pasar la vida mui escasamte. Debiendo lo mas a la caridad de vmd qe. me a mirado como Padre, desde el dia que se me separo a dha Rosa que estimaba como a mi esposa es yndesible Sor. Lo que ei padesido pasando semanas enteras sin probar vocado de cosa caliente, ni tener los mas dias qe. me de un corto desayuno cuando vuelvo de los montes, y estancias, fatigado, con el afan de repuntar los ganados, ni qe. mientras esto haiga, quien cuide las miserias de mi pobre chosa. Por todo esto y por la seguridad de mi consiensa, me es indispensable buscar quanto antes con qn. Casarme, y como reselo qe. cuando llegue el caso deqe. Io pretenda matrimoniarme en alguna otra parte seme ponga esta impedimento, demorandome y atrasandome mientras pueda verificar la nulidad de este matrimonio"[43]

[41] Fueron padrinos de la boda Matías Ramírez y María Flora.
[42] Ver Mapa 4.
[43] 1777. Declaracion de Sebastian Vigua "*yndio residente en esta Doctrina de Pirguani*". Archivo Arquidiocesano Monseñor Taborga (Sucre). Causas y dispensas Matrimoniales (1638-1940).

Pide se anule su matrimonio, en consideración de que él desconocía la unión marital previa de su mujer. Es evidente que el indio no quiere estar en concubinato, aunque más no sea para que no lo persigan: pero es seguramente el tener una compañera, más que el matrimonio, lo importante para él. Por otra parte, en los casos de bigamia, los pedidos de nulidad podían ser viables, dado que, de acuerdo al derecho canónico, quien contrajo esponsales, aun en el caso de que sólo fueran de futuro, contraía impedimento impediente para casarse con otra y, por lo tanto, el segundo esponsal era inválido. Esto se fundaba en el hecho de que la promesa matrimonial ya suponía un pacto. La cópula con la segunda esposa era por lo tanto considerada fornicaria.[44]

La mujer en cuestión nunca fue claramente identificada. Los dos testigos españoles que declaran en la causa no aportaron demasiado en este punto. Pedro Iturre, vecino de Achila, dice que conoce a Sebastián Vigua *y* "a una India con un lunar en la cara cuio nombre ignora con que se caso dho Sebastian". El Teniente de Milicias, Don Blas Romero, vecino, dijo que Sebastián Vigua "estava en público concubinato con una india cuyo nombre ignora." ¿No es esto el colmo de la despersonalización? ¿Qué seguridad existe se que esa mujer de nombre ignorado, cuyo rostro sólo es identificable por un lunar corresponda a la persona imputada?

Finalmente ella (Rosa Maria o María Felipa o Rosa Casiri) da su testimonio el 8 de julio de 1779 ante Don Juan de la Cruz Paredes, abogado de la Real Audiencia, Comisario del Santo Oficio, Examinador, Provisor y Vicario General del arzobispado de La Plata. En esta ocasión lo hace con el nombre (el cuarto en esta causa) de Maria Sisa, bajo el cual ella declaró no saber por qué se le habían imputado los otros nombres, pues siempre había dicho llamarse María Sisa. Primero declaró que nunca estuvo casada con el dicho Julián Maisari, que sólo se pidieron las amonestaciones correspondientes para efectuar el casamiento "y que antes de verificarse su casamiento, se perdió el referido Julian". Cuando se le insiste "como niega el casamiento con Julian", se rectificó y dijo que "estuvo desposada, pero sin velarse con el referido Julián Maisari", que todo esto ocurrió en Santa Elena [otra parroquia, al sur de Piruani] y que allí "Fabian [Bautista] la hurtó amedrentandola con un cuchillo" y llevándola a San Lucas, desde donde pasó a Pirguani, "en donde fue depositada [...] de adonde se huyó para Achilla, donde se caso con dho Sebatian Vigua".[45]

[44] Murillo Velarde, *Curso de Derecho Canónico*, I, tít. IV, De los segundos esponsales.
[45] Declaración de Maria Sisa, 8 de julio de 1779, Archivo Arquidiosesano Monseñor Taborga (Sucre). Causas y dispensas Matrimoniales (1638-1940).

No conocemos los motivos, pero lo cierto es que la mujer fue sobreseída ¿Por falta de pruebas? Una posibilidad es que haya error de identidades, presunción que podríamos tener como posible en la medida en que no hay una identificación fehaciente de la acusada. Sin embargo, deberíamos tomar en consideración además otras variables: se trata de indios trabajadores, en una zona de frontera como Pilaya y Paspaya, en donde hay gente huida, lejos del control de los ayllus, sin autoridades. Se trata de un mundo fronterizo en todo sentido, donde el aflojamiento o sencillamente el desconocimiento de las normas es la situación más común. Siguiendo esta línea, parece más probable, si atendemos a la información del expediente, que se trate de una mujer que utiliza nombres distintos para moverse y rehacer su situación de convivencia o matrimonio en, al menos, cuatro curatos de la provincia (San Lucas, Santa Elena, Piruani y Achila).

La movilidad escurridiza de María que huye dos veces de su encierro para vivir y, en el medio, hacer, deshacer y rehacer parejas, hasta el punto de incurrir en bigamia (real o presunta) no resulta tan extraña si atendemos a los patrones sociales y económicos de Pilaya y Paspaya en el siglo XVIII. Esta provincia era territorio fronterizo entre los insumisos chiriguanos y se caracterizó por abastecer desde sus haciendas, especialmente vitivinícolas, a la región minera. Una característica central de esta zona fue la gran movilidad de la fuerza de trabajo, donde predominaban los forasteros y agregados en las haciendas. Encontramos allí dos tipos de trabajadores: los contratados a corto plazo a través de contratos arreglados entre el curaca y el hacendado y los servidores hereditarios o yanaconas. Esto explicaría, en primer lugar, la activa participación de los hacendados en los procesos judiciales analizados para identificar y, seguramente, retener y disciplinar a la fuerza de trabajo. A diferencia de otras regiones andinas, los terratenientes de Pilaya y Paspaya lograron una legislación que convirtió a la fuerza de trabajo en siervos virtuales.[46]

En los ayllus, creados artificialmente como sostén de la población, existía una gran cantidad de forasteros agregados. Un grupo de éstos estaba constituido por quienes llegaban a la región buscando trabajo temporario. Eran usualmente hombres, pero también mujeres que venían de provincias cercanas como Porco y Chichas para trabajar por periodos cortos para conseguir dinero para pagar los tributos en sus pueblos y allí generalmente los hacendados obtenían trabajadores tratando con las autoridades étnicas. A lo largo del siglo XVIII la creciente migración indígena hacia Pilaya y Paspaya parece vinculada al deseo de

[46] Ann Zulawski. *They eat from their labor.Work and social change in colonial Bolivia*. (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995), 170.

eludir la mita minera potosina.[47] El censo de 1725 mostró para esta provincia una extrema disrupción de las familias: gran cantidad de viudas, madres solteras y huérfanos. Es particularmente llamativa la "extremadamente alta"[48]cantidad de mujeres que son cabeza de familia. Esto se da especialmente entre las yanaconas: 42% del total de hogares, lo cual revela una importante ausencia masculina yanacona. Dentro de este grupo (que se consignaba en una nómina separada) sólo el 11% de las mujeres estaban casadas, 19 % eran solteras y 51 % viudas. Del 9 % restante faltan datos. De acuerdo con Ann Zulawski, esto indicaría que la población masculina yanacona dejaba la provincia sin sus mujeres e hijos y que éstas mujeres, o bien quedaban solas o bien se casaban con mestizos o bien con esclavos o libertos negros, lo cual sugiere que se ligaban a los sectores menos favorecidos de la sociedad. Semejante panorama hace que consideremos los casos de bigamia bajo otra luz, pues éstos podrían involucrar a mujeres que vuelven a unirse en matrimonio porque sus primeros consortes, simplemente, han desaparecido.

Delito de difícil interpretación, la bigamia nos pone frente a decisiones de los individuos que escapan a las evaluaciones. En 1687, el fiscal mayor del Arzobispado de La Plata presentó querella civil y criminal contra Bárbara Torres Cereso, india, por casarse dos veces, la primera en la villa de Potosí con Bernardo Laxa (o Lacsa), once años antes, según obraba en los testimonios, y la segunda en La Plata con Domingo Alfonso de Cuéllar, esclavo del Maestre de Campo Don Lesmes de Oña Palacios y Asaña. El fiscal dice proceder "para que la sirba de castigo y a otros de exemplo".[49] Desconocemos los motivos por los cuáles esta mujer, oriunda de Potosí y casada allí, aparece unida en matrimonio con un esclavo en La Plata, varios años más tarde, pero debió existir algún motivo de peso para que la mujer termine casada con un esclavo y en otra ciudad que no era la propia. Es indudable que el segundo matrimonio de Bárbara no obedecía a la búsqueda de ascenso social. El deseo y el ejercicio de la sexualidad o el agobio de la soledad, pueden haber llevado a la mujer a evitar la soledad aunque sea con un marido esclavo, pero las hipótesis podrían ser muchas, tantas como la variabilidad de respuestas humanas.

5. Acerca de la representatividad de los casos y la historia cultural

[47] *Ibíd*., 179
[48] *Ibid*., 192.
[49] Un indio testigo, Joseph de Aro, dice conocer a Barbara Torres y sabe que es casada con Bernardo Laccsa "*quien actualmente está vivo en la villa de Potosí que exerce el oficio de cuetero"* .1687. ABAS. Causas y dispensas Matrimoniales (1638-1940).

Un recorrido por estos casos de "bigamia" (a estas alturas, considero que es más que pertinente utilizar las comillas para designar el término), dejan abiertas múltiples posibilidades interpretativas y más dudas que aseveraciones. Si consideramos, y no descartamos, que en algún caso pueda haber habido bigamia verdadera, esta parece haber sido facilitada por las dificultades de control por parte de las autoridades coloniales, por los constantes traslados de los indios o ambas cosas. En este sentido, y sólo si es que consideramos alguno de estos casos como auténtica práctica transgresora, sería posible encontrar similitudes con la bigamia de los demás sectores sociales (blancos, castas), que por este delito eran sometidos al fuero inquisitorial. Como afirma Manuel Torres Aguilar con respecto a la bigamia de la población blanca:

> "Pudiera pensarse, a la vista del panorama normativo, que el objetivo perseguido a toda costa —el mantenimiento de la unidad de vida marital, escasamente iba, a partir de entonces, a vulnerarse. Nada más lejos de la realidad. Los abusos, los incumplimientos, las falsedades iban a sucederse porque [...] la distancia, la amplitud del territorio, la complejidad de su control, etc. facilitaron todo tipo de fraudes en el sentido indicado." [50]

Como hemos visto en el capítulo anterior con respecto a los pedidos de dispensa, si estamos pensando en bigamia como "fraude", es decir como falta dolosa, los argumentos espuestos por Torres Aguilar podrían predicarse de modo similar para la población indígena. Sin embargo, en el caso indígena el delito de "ser casado dos veces" concita interpretaciones muy distintas. Veamos, en primer lugar, no parece que la población indígena haya incurrido especialmente en este delito o, más bien, que se la haya perseguido particularmente por esta causa. Los indios no estaban sujetos a la jurisdicción inquisitorial, eran considerados "menores" legales y, lo que creemos igualmente importante: su misma pobreza e invisibilidad constituyó su mayor ventaja en cuanto a eludir a la justicia. Por estos mismos motivos creemos que el efecto de las reformas borbónicas sobre los matrimonios (con su mayor voluntad de disciplinamiento y control) y la intervención directa de la Corona en los delitos de bigamia a partir de la Real Cédula de 1788 no implicaron una mayor rigurosidad de la norma entre la población indígena.

En el caso de Charcas, pareciera que los casos tipificados como de bigamia de los indios del común se produjeron, en principio, por la movilidad laboral, la cual, al mismo tiempo que conducía a las separaciones y nuevas uniones, concomitantemente dificultaba los controles. Esto se verifica especialmente en las regiones analizadas, que estaban

[50] Manuel Torres Aguilar, "Algunos aspectos del delito de bigamia en la Inquisición de Indias". *Revista de la Inquisición*. 6, (Madrid: Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense, 1997), 120.

particularmente afectadas directa o indirectamente a las obligaciones derivadas de la mita. Laura Querejazu ha afirmado que un factor determinante para la formación de la hacienda en Charcas fue la imposición del tributo, y de la mita minera. Ambas medidas ocasionaron la huída de los indios en busca de protección contra el corregidor, el cacique y el fisco. De ese modo "el hacendado ávido de mano de obra reclutaba *yanaconas*, o indios adscritos al trabajo de la tierra, sin importarle de dónde venían o si tenían obligaciones pendientes".[51] Estos *yanaconas* tampoco eran mano de obra segura para el hacendado, ya que frecuentemente desaparecían por temporadas, sin aparente explicación. Se trata de una población dependiente, sin contrato, que vive en condiciones miserables y paupérrimas en todo sentido. Hoy sabemos del forasterismo, del doble domicilio, de las migraciones, de los vínculos puna-valle, en fin: de la movilidad. Los casos que hemos analizado abonarían la idea de que semejantes situaciones facilitaban todo tipo de irregularidades, tales como el casarse dos veces. Si esto fue así, los casos de bigamia deben relativizarse y ponerse en su contexto con todas las consideraciones que hemos hecho hasta ahora.

Ahora bien, la autora ha caracterizado esta práctica de la movilidad indígena como de "*resistencia al sistema de opresión español."*[52] También Fonseca Ariza, citado al principio de este capítulo, intenta evaluar en qué medida hay "sinceridad" en la adopción del cristianismo, o bien si la bigamia fue un comportamiento de resistencia a un patrón foráneo de unión marital. Prefiero sugerir que el binarismo "cristianización-resistencia" no contribuye a explicar el fenómeno. Creemos que identificar una práctica como transgresora de la ley (y no creo que el que incurriera en ella tuviesen tan clara la transgresión) no la convierte en un comportamiento de "resistencia". Sostengo que más importante que "clasificar" las prácticas, es comprenderlas en su complejidad.

En los casos analizados, salpicados en un lapso temporal de algo más de un siglo para una región relativamente concentrada en los alrededores del área minera potosina y sus haciendas circundantes, encontramos que las situaciones consideradas irregulares por las autoridades coloniales se vieron facilitadas por la movilidad de suyo común en el mundo andino, pero incrementada por las necesidades de atender a las obligaciones laborales y tributarias, tanto como para huir de ellas. En estos movimientos y en su intento de control participaron parientes damnificados, pero también empresarios necesitados de mano de

[51] Laura Escobari de Querejazu**,** «Mano de obra especializada en los mercados coloniales de Charcas. Bolivia, siglos XVI-XVII», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2011, Puesto en línea el 31 de enero de 2011. URL: http://nuevomundo.revues.org/60530. Consultado el 07 de julio de 2011, 40.
[52] *Ibíd*., 41.

obra (hacendados, mineros), así como autoridades étnicas locales. Hemos considerado asimismo que la reiteración de apellidos y, en general, la calidad de anónimos de los indios del común, fueron factores que contribuyeron en gran medida a errores de identificación fehaciente de los procesados. Esto seguramente jugó en contra de los procesados que pueden haber sido acusados sin razón, pero a la vez permitió ocasionalmente liberarlos por falta de pruebas o por lo que hoy el sistema legal consideraría una "duda razonable". En cualquier caso, estos hombres y mujeres intentaron acomodar sus vidas y buscar una nueva pareja en la medida de lo posible y, cuando cometieron delito de bigamia, o se presume que lo hicieron, contaron con el mismísimo sistema jurídico colonial para librarse de culpa y cargo.

Hablar de las prácticas de los indígenas, como de los sectores subalternos en general, nos lleva a problemas metodológicos que no pueden eludirse: el abordaje del mundo de los indígenas andinos presenta el problema de la interpretación de las fuentes. Se han estudiado más las prácticas de la elite indígena, fundamentalmente los caciques, cuyas acciones han dejado mayores registros y cuyas lógicas, más explícitas en tanto sectores de poder, suelen ser más comprensibles. Pareciera que el estudio de los subalternos requiere de una serialidad y cuantitatividad que compense la carencia de profundidad cualitativa: registros parroquiales, nombres y apellidos sueltos y de dudosa identificación en contraposición -por ejemplo-, a los testamentos de quienes disponían de un patrimonio para legar.[53] Esta especie de "compensación" cuantitativa es, de alguna forma, lo que Sergio Serulnikov reclama en los estudios de bigamia, cuando afirma que "hasta que no contemos con estudios cuantitativos y cualitativos de las costumbres matrimoniales y las relaciones de género en las sociedades andinas, las conclusiones serán siempre provisorias y tentativas".[54] ¿Es que alguna vez no lo son? Interesante asunto que nos lleva a preguntarnos acerca de la validez o la utilidad metodológica de la "representatividad" de las muestras. En este caso, recogemos el guante, no para obtener las mismas conclusiones, sino porque es inevitable preguntarse ¿cuán representativos son dos, cuatro o diez casos de "supuesta" bigamia, de indígenas que aparecen en las fuentes como si fueran sombras borrosas, dispersas en tiempo y espacio, mediatizadas, fragmentarias? En realidad, las lecturas de la microhistoria italiana me animaron a pensar que tal vez no es conducente la pregunta, al

[53] Véase el análisis de Ana María Presta acerca de las disposiciones testamentarias de caciques y autoridades menores de Charcas, en Presta, Ana María, "Por el mucho amor que tengo. Matrimonio indígena, poliginia y vida conyugal en Charcas, siglos XVI-XVII", en: *Familias Iberoamericanas Ayer y Hoy. Una Mirada Interdisciplinaria.* En: Mónica Ghirardi, (Org.) ALAP, Serie Investigaciones, 2, 2008, 45-61.
[54] Comentario de Sergio Serulnikov al artículo de de Fonseca Ariza, "Es corrupto el que se ha casado por segunda vez", 36-37

menos en tanto la preocupación es considerar qué es lo que hacen los individuos con los marcos normativos dentro de los cuales operan.

A propósito de los comentarios que Carlo Ginzburg hace del libro de Natalie Zemon Davies sobre el caso de "el regreso de Martin Guerre", el conocido episodio del hombre que, sustrayendo la identidad de otro, toma a la mujer de éste, Bertand, y hace "vida maridable" con ella durante largo tiempo hasta que el verdadero esposo reaparece, las autoridades lo descubren, procesan y ejecutan. La autora se pregunta ¿Cómo hizo Arnaud, el impostor, para engañar a todos y sobre todo a su esposa? ¿Es posible que Bertrand no supiese que el impostor no era su marido verdadero? ¿Había complicidad entre ambos? Existe una gran cantidad de "todos esos 'quizás', de todos esos 'puede ser' con que cuenta el historiador cuando la documentación es insuficiente o ambigua. Davies, casi como disculpa, sostiene que allí donde no pudo hacer otra cosa, ha reconstruido, a modo de "invención", las suposiciones, aunque —dice la autora— se trata de una reconstrucción sólidamente anclada en las voces del pasado.[55]

Me encuentro lejos de conocer las exactas motivaciones de los protagonistas de mis fuentes. Las voces de los indígenas, por añadidura, se encuentran mediatizadas por los autores materiales de los escritos, que hablan y escriben en otra lengua, que son empleados del sistema judicial colonial. Lo que propongo es una interpretación que se basa en líneas generales en lo que puede llamarse el contexto, entendido, como lo hace Ginzburg, como *"lugar de posibilidades históricamente determinadas"*,[56] que es diferente que hablar de "invención". Desde el punto de vista cultural, es perfectamente legítimo observar, a partir incluso de un sólo caso, que es lo que el individuo hace con el bagaje que recibe. No he pretendido, que los indios que atravesaron por estas páginas sean "representativos" de algún tipo de mayoría o de arquetipo. De hecho, los indios que aparecen en las fuentes que presenté no son siquiera de ayllu. Son gente suelta, sin nombres claramente identificables, sin autoridades. Si es que realmente hay bigamia, es la de los márgenes. Particularmente en nuestros casos, ni siquiera podemos suponer que el indígena esté violando un marco normativo, sino más bien que no lo conoce. A diferencia de las dispensas analizadas en el capítulo anterior, donde presumimos una manipulación de las normas, en estos casos

[55] Véase el artículo "Apéndice. Pruebas y posibilidades. Posfacio a Natalie Zemon Davies. Il ritorno di Martin Guerre. Un caso di doppia identità nella Francia del Cinquecento", en: Ginzburg, *El hilo y las huellas,* 433-465.

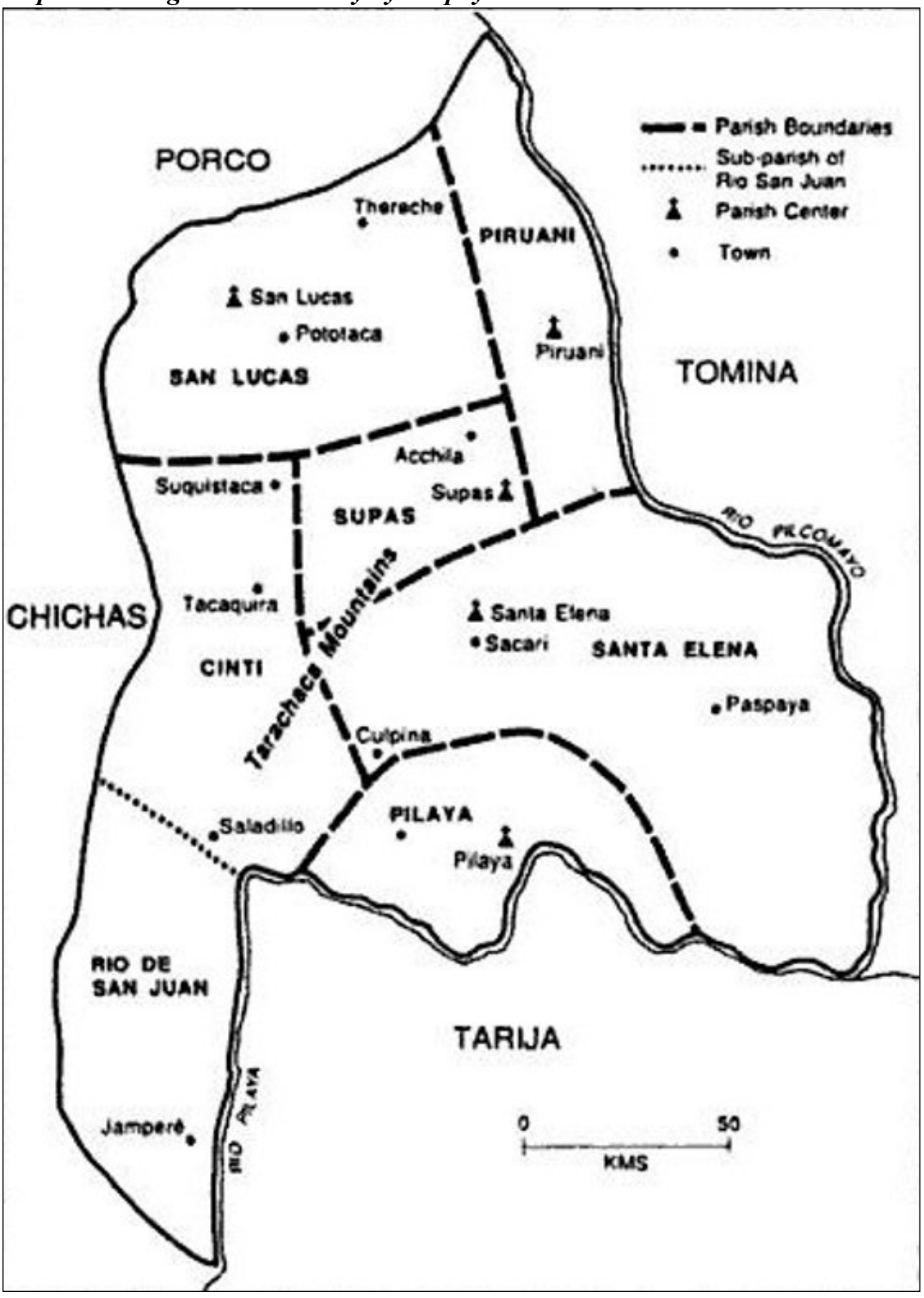
[56] Precisamente Ginzburg desarrolla el problema de la verdad y de la verosimilitud en el texto de Natalie Zamon Davies sobre la relación de la pareja conyugal compuesta por Martin y Bertrand Guerre, y lo que está puesto en cuestión es la factibilidad de conocer lo que "realmente" pensaba la conyuge acerca de la identidad de su supuesto marido. Ginzburg. *El hilo y las huellas*, 438-439.

irrumpe de modo mucho más acusado el otro en su alteridad y se manifiesta la incomprensión y la incomunicación entre las necesidades de los demandados y las exigencias de los demandantes. El hecho colonial no solo existe en la mita y la obtención de plusvalor, sino que se palpa, se traduce en estos comportamientos erráticos, elusivos, que denotan la absoluta incomprensión de las normas civiles, eclesiásticas, no ya del "casarse dos veces", sino del casarse. Al mismo tiempo, las exigencias del poder colonial se traducen en la criminalización de un comportamiento que, al menos para los indios presentes en nuestras fuentes, era normal. En fin: los casos expuestos no denotan la "bigamia" típica, justificada, palpable, sino la licenciosidad o la apetencia sexual de quienes, a mi entender, no captan la esencia del sacramento del matrimonio como único o indisoluble y, favorecidos por las circunstancias, buscan compañeros sexuales.

Mapa 3: Ubicación de las minas de Huancavélica y Potosí.

Fuente: Salazar-Soler, Carmen, Absi, Pascale, "Ser minero en Huancavelica y Potosí: una aproximación antropológica", *Journal de la Société des Américanistes* , 84, 1998.

Mapa 4: Corregimiento de Pilaya y Paspaya.



Fuente: Zulawski, Ann, "Frontier workers and social change: Pilaya y Paspaya (Bolivia) in the early eighteenth century", en Robinson, David J., *Migration In Colonial Spanish America*, Cambridge University Press, 1990, p. 114.

Apéndice N º1: Resultado de la búsqueda de casamientos de mujeres denominadas MARIA SISA/SIZA /SISSA para BOLIVIA, 1684 (Con rango de + – 5 años) en el International Genealogical Index
http://www.familysearch.org/eng/search/frameset_search.asp?PAGE=/eng/search/ancestorsearchresults.asp

1.	MARIA SISA - Female Marriage: 30 JUL 1679 La Catedral, Tarija, Tarija.
2.	MARIA SISA - Female Marriage: 16 SEP 1679 Santiago, Sacaca, Potosi.
3.	MARIA SISA - Female Marriage: 26 JUL 1679 Santiago, Sacaca, Potosi.
4.	MARIA SISA - Female Marriage: About 1680 [sin datos]
5.	MARIA SISA - Female Marriage: 26 FEB 1680 San Miguel, Acchilla, Chuquisaca.
6.	MARIA SISA - Female Marriage: 27 OCT 1680 Punata, Cochabamba.
7.	MARIA SISA - Female Marriage: 30 OCT 1680 Punata, Cochabamba.
8.	MARIA SISA - Female Marriage: 29 JAN 1681 Divino Salvador, Jesus de Machaca, La Paz.
9.	MARIA SIZA - Female Marriage: 27 MAR 1681 Santo Domingo, Sucre, Chuquisaca.
10.	MARIA SISA - Female Marriage: 04 MAY 1681 Divino Salvador, Jesus De Machaca, La Paz.
11.	MARIA SISA -Female Marriage: 14 AUG 1681 Punata, Cochabamba.
12.	MARIA SISA - Female Marriage: 22 JAN 1681 Punata, Cochabamba
13.	MARIA SISA - Female Marriage: 15 AUG 1681 Punata, Cochabamba.
14.	MARIA SISA - Female Marriage: 28 APR 1681 Punata, Cochabamba.
15.	MARIA SISA - Female Marriage: 18 FEB 1681 Punata, Cochabamba.
16.	MARIA SISA - Female Marriage: 26 NOV 1682 La Catedral, Tarija, Tarija.
17.	MARIA SISSA - Female Marriage: 12 AUG 1679 Divino Salvador, Jesus De Machaca, La Paz
18.	MARIA SISSA - Female Marriage: 07 JAN 1679 Divino Salvador, Jesus De Machaca, La Paz.
19.	MARIA SISSA - Female Marriage: 08 JUN 1680 Divino Salvador, Jesus De Machaca, La Paz.
20.	MARIA SISSA - Female Marriage: 27 NOV 1684 San Miguel, Acchilla, Chuquisaca,
21.	MARIA SISSA - Female Marriage: 08 SEP 1685 San Miguel, Acchilla, Chuquisaca.
22.	MARIA SISSA - Female Marriage: 12 OCT 1686 Divino Salvador, Jesus De Machaca, La Paz
23.	MARIA SISSA - Female Marriage: 18 SEP 1686 San Miguel, Acchilla, Chuquisaca.
24.	MARIA SISSA - Female Marriage: 05 NOV 1687 Divino Salvador, Jesus De Machaca, La Paz.
25.	MARIA SISSA - Female Marriage: 06 JAN 1687 Divino Salvador, Jesus De Machaca, La Paz
26.	MARIA SISSA CHOQUE - Female Marriage: 19 OCT 1689 San Ildefonso, Manquiri, Potosi.
27.	MARIA SISSA - Female Marriage: 19 DEC 1689 San Juan Batista, Acasio, Potosi.

TERCERA PARTE: MATRIMONIO Y SEXUALIDAD ENTRE LOS GUARANÍES DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY

CAPÍTULO VI: LA DESESTRUCTURACIÓN DE LA SOCIEDAD GUARANÍ A PARTIR DE LA INVASIÓN EUROPEA Y LA POLIGAMIA COMO PRÁCTICA DE RESISTENCIA

1. Introducción a la sociedad misional guaranítico-jesuítica

Abordaré en esta segunda parte la experiencia de la introducción del matrimonio cristiano en un área muy diferente a la analizada hasta ahora, como lo es la de los guaraníes que poblaban un extenso y disperso territorio que abarcaba, a mediados del siglo XV, los actuales estados de San Pablo, Río Grande do Sul, Paraná y Santa Catalina, en el Brasil, y las cuencas de los ríos Paraguay, Paraná y Uruguay. Nuestro estudio se centrará principalmente en los indios que residían en el área misional jesuítica (cuyos habitantes son conocidos como guaraníes misioneros) pero involucra actores de otros grupos: europeos, otras etnias e incluso guaraníes existentes fuera del territorio misional, ya que el proceso histórico de contacto, la diversidad regional y la tendencia de la población guaraní a la autonomía y dispersión de sus unidades sociales y políticas contribuyeron a generar diferencias entre grupos diversos. Esta tendencia fue seguramente propiciada con anterioridad a la llegada de los europeos por la competencia generada por el sistema agrícola de roza y el desgaste del suelo que provocaba, condición especialmente grave en una situación de crecimiento demográfico como la de los guaraníes.[1]

Desde la década de 1520, varias expediciones españolas penetraron desde el Río de la Plata y navegaron la cuenca de los ríos Paraná, Uruguay y Paraguay en busca de las riquezas metalíferas de la Sierra de la Plata. Esta corriente colonizadora terminó afincándose en Asunción a partir de 1537, desarrollando explotaciones agrícolas en base a la mano de obra de indios guaraníes primero capturados y luego obtenidos por medio de la encomienda. La ocupación española del Paraguay se afianzó una vez que la utopía de la riqueza peruana se esfumó para estos expedicionarios llegados desde el Río de la Plata cuando Pizarro y sus hombres se establecieron en el Perú. También los portugueses penetraron en el Paraguay tempranamente en busca de riquezas, y pronto se generó una

[1] Quarleri. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata*, 27 y 39 ; Wilde. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, 27-32.

competencia por el espacio y los recursos entre las coronas de España y Portugal. Tempranamente los guaraníes se aliaron con los españoles para luchar contra los portugueses y contra etnias enemigas, sobre todo del Chaco, pero esta alianza resultó negativa para los guaraníes. En el último cuarto del siglo XVI la merma poblacional ocasionada por la sobreexplotación, la encomienda y la captura de mujeres por parte de los portugueses era considerable, provocando en los guaraníes una crisis de su potencial de reproducción y subsistencia y, entre los españoles, un déficit de mano de obra. En el último cuarto del siglo XVI los guaraníes comenzaron a reagruparse en torno a poblados bajo la administración religiosa de los franciscanos, situación que convivió con el sometimiento de los indios a la encomienda. Esta era la situación cuando la Corona, a través del gobernador Hernandarias, impulsó el establecimiento de un conjunto de pueblos de reducción de guaraníes a cargo de los jesuitas, quienes, como hemos visto en la Primera Parte de esta investigación, estaban sólidamente precedidos por su presencia en el Perú, así como en Asia, Brasil y México. En 1607 se creó la Provincia Jesuítica del Paraguay (que comprendía los territorios de los actuales Paraguay, Argentina, Uruguay, sur de Brasil y noreste de Bolivia), que precedió al establecimiento de las misiones y que suponía una interconexión funcional entre las reducciones, las haciendas, y los colegios a cargo de la Compañía. Los caciques indígenas aceptaron congregarse en estos poblados porque los mismos representaban una defensa frente a las rivalidades con otras etnias y a los ataques de los portugueses, pues de hecho este conjunto de pueblos estuvo pensado como bastión defensivo de la frontera hispanolusitana.

Las reducciones contaban con amplísimos espacios para la agricultura y la ganadería, con permiso para trasladar ganado desde las vaquerías a las estancias jesuitas y con exenciones impositivas para el comercio, convirtiendo a los pueblos misioneros en competidores aventajados en el contexto regional y sobre todo si se considera el hecho de que los jesuitas disponían de la mano de obra indígena de los poblados, que sumaban varias decenas de miles de hombres y mujeres.[2] El control de los recursos económicos por parte de los jesuitas y las características de la organización sociopolítica de los pueblos, fundada en una ritualización del espacio y de las actividades, así como de la vigencia de las autoridades indígenas tradicionales, dieron lugar a una de las experiencias políticas y sociales más complejas y controvertidas de la época, a tal punto de convertir al Paraguay

[2] Quarleri, *Rebelión y guerra*, 113.

jesuítico en un punto de encuentro privilegiado para la reflexión utópica de Occidente.[3] A lo largo de la vigencia de esta experiencia y mucho más allá de la expulsión de los jesuitas en 1767, han proliferado las defensas apologéticas tanto como los ataques hacia la Compañía en lo que hace a la evaluación de su presencia en el Paraguay y los efectos de su interacción con las sociedades aborígenes y con el resto de la sociedad colonial.[4] La presencia relevante de los jesuitas (en la región, pero también, desde el punto de vista heurístico, en las fuentes, como tendremos oportunidad de analizar en éste y en los siguientes capítulos), ha tendido con frecuencia a distorsionar la comprensión del complejo fenómeno histórico y cultural que significó la constitución y el funcionamiento de la sociedad misional y de la relación de la misma con los demás actores del proceso colonizador. Si bien la polémica que tuvo lugar en torno a la acumulación de poder político y económico en manos de los jesuitas es homologable a otras regiones en donde la Compañía de Jesús actuó y –sobre todo- interactuó con otros actores sociales, en Paraguay el sistema reduccional se manifestó en su forma más acabada y con todas sus contradicciones puesto que en ningún otra área los jesuitas controlaron espacio, recursos materiales y humanos ni ejercieron un poder político de semejante magnitud.

Recientemente la historiografía, con un fuerte anclaje en los estudios antropológicos y culturales, ha estudiado el fenómeno del contacto entre jesuitas y guaraníes considerando los elementos de agencia indígena, es decir, las formas en que las sociedad guaraní (entre otras) accionó dentro del marco de del colonialismo.[5]

Esta multiplicidad de miradas se trasladó al tema que nos ocupa, que es el del establecimiento del matrimonio cristiano entre la población indígena, ya que los misioneros consideraron la adopción del matrimonio como una de las pruebas más significativas del éxito de su sistema reduccional.

---

[3] Así lo ha comentado Juan Carlos Garavaglia. "I gesuiti del Paraguay: utopía e realtà". *Rivista Storica Italiana*, 93 (2). (Torino: 1981): 269-314.

[4] Para una síntesis de la historiografía sobre las reducciones jesuitas entre los guaraníes, véase Imolesi "Santos y herejes en los confines del imperio".

[5] Véase Eduardo Neumann. "Escribiendo en la frontera del Paraguay: prácticas de la escritura guaraní durante la demarcación de límites (siglo XVIII". Cultura Escrita & Sociedad (7:2008):159-190; Quarleri. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata* ; Wilde. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*; Barbara Ganson. *The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata*. (Stanford: Stanford University Press, 2003).

2. Los actores y el contexto de una frontera permeable

Los *guaraníes* constituían una de las naciones indígenas más numerosas de América del Sur.[6] Si bien carecemos de datos relativamente exactos de la población guaraní en tiempos de la llegada de los europeos, Pierre Clastres afirma que tenían "una densidad demográfica mucho más elevada que la de las poblaciones vecinas" característica que no estaría exenta de consecuencias.[7] Antes de la invasión europea, el territorio de los guaraníes comprendía el territorio existente entre los numerosos ríos que surcan la región al este del río Paraguay hasta el océano Atlántico, aproximadamente entre los 22º y los 25 º de latitud sur: unos 350.000 km2.

Lo que incluimos dentro de la categorización de guaraníes comprendía una gran variedad de grupos étnicos: *itatines*, *guarambarenses*, *tobatines*, *carios, paranaes*, *mbiazá*, *tapes* y *guairaes*, entre otros.[8] Se trata de lo que se conoce como sociedades segmentales, de agricultura simple, itinerante, que por ende se combinaba con la caza, la pesca y la recolección. Se trata de grupos con lábiles relaciones políticas (estacionales o frente a amenazas de vecinos, etc.), asimilables a las denominadas "sociedades de jefatura", cuyos líderes detentan un poder inestable, basado en el prestigio y en las relaciones establecidas a partir del parentesco.[9] Estos grupos no tuvieron actitudes homogéneas frente a la conquista, lo que tendrá importantes consecuencias para la introducción del matrimonio cristiano, como más adelante veremos. A pesar de las diferencias étnicas, políticas, etc., por cuestiones operativas y de aproximación al problema de la evangelización y el matrimonio optamos por nombrarlos, sin más distinciones, como "guaraníes".

En la sociedad guaraní, la instauración del matrimonio cristiano supuso la modificación de pautas ancestrales del parentesco, sobre las cuales descansaba todo el funcionamiento social, político y económico, particularmente en los aspectos vinculados con la reciprocidad, así como con los intercambios y relaciones con los demás grupos étnicos de la región. Los aborígenes de las tierras bajas americanas sólo trabajan para asegurar la subsistencia y reproducción del grupo. La acumulación de bienes perecederos

[6] Así lo afirma Lacouture. *Jesuitas. I. Los conquistadores*, 551.
[7] Pierre Clastres. *Investigaciones en antropología política*. (México: Gedisa, 1987).
[8] He tomado la clasificación de Branislava Susnik. I*ntroducción a las fuentes documentales referentes al indio colonial del Paraguay.* (Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1992), 31-32.
[9] R. Cohen, "State Origins: A Reappraisal". En: *TheEarly State*, H. Claessen y P. Skalnik, (eds.), The Hague, Mouton, 1978), 31-76.

carecía de sentido y entraba en franca contradicción con la norma de la generosidad que obligaba a los miembros de una misma aldea, parientes entre sí, a colaborar unos con otros, realizándose las tareas colectivamente, en función de la reciprocidad. De hecho, con anterioridad a la llegada de los europeos, no existía más organización política que la que se basaba en las relaciones de parentesco, base del funcionamiento social. De allí que el rol de los caciques fuese, principalmente, asegurar los mecanismos de la reciprocidad y de la circulación de bienes, dentro de los cuales las mujeres ocupaban un papel fundamental.

El proceso histórico de contacto de los guaraníes con los europeos tuvo connotaciones especiales. Allí la expansión colonial supuso una sucesión de presencias colonizadoras que no sólo confrontaron con los indios sino entre sí: Portugal y España,[10] fueron actores principalísimos en la disputa territorial y humana. El Brasil portugués fue, al mismo tiempo, el lugar de origen de las *bandeiras* o conjunto de bandas expedicionarias que penetraban en el territorio español para capturar esclavos indígenas como, en un sentido inverso, constituían un lugar de refugio para los guaraníes huidos del Paraguay. La región guaraní se constituyó tanto en campo de disputas territoriales como en territorio fronterizo entre ambas potencias coloniales.[11]

Si bien nuestras fuentes corresponden en lo esencial al periodo jesuítico (1609-1767), resulta crucial analizar el periodo previo, mucho menos conocido y con una disponibilidad menor de información. Este se inicia con el establecimiento español en Asunción en la década de 1530, incluye los primeros contactos entre los guaraníes y los españoles en un contexto signado por alianzas iniciales, basadas en la entrega de mujeres indígenas, por el reagrupamiento de los naturales en función de la imposición de la encomienda y por la catástrofe demográfica evidenciada a mediados del siglo XVI. Mucha agua, entonces, había corrido debajo del puente cuando los jesuitas llegaron a la región, de manera que esta etapa previa selló, en buena medida, el curso de los acontecimientos.

Al mismo tiempo, hablar de reducciones jesuítico-guaraníticas es entender, como lo hacen varias investigaciones recientes,[12] que los guaraníes no constituían un grupo homogéneo: los había reducidos (lo que se conoce como "guaraníes misioneros") e "infieles" (así denominados, sobre todo, por las fuentes jesuíticas) y la relación entre ambos dista de ser clara y, sobre todo, constante, ya que, por ejemplo, existían vínculos de

[10] Podríamos agregar a los franceses calvinistas, algunos de los cuáles, como Jean de Lery, han dejado excelentes etnografías, pero estos tuvieron contacto con los tupíes de la costa del Brasil, y no con los guaraníes propiamente dichos.
[11] Ver Mapa 5.
[12] Véase Diego Bracco. *Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*. (Montevideo: Linardi y Riso, 2004); Quarleri, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata.*

parentesco entre integrantes de ambos grupos. Al mismo tiempo, dentro de las mismas reducciones, había una gran variedad étnica y cultural, producto de los reasentamientos y movilidades permanentes de la población, con lo cual, la frontera entre lo "reducido y cristiano" y lo que no, era lábil.[13]

Tampoco los colonizadores conformaban un grupo homogéneo y esto incidió notablemente en el proceso histórico regional. Si bien el objetivo de los jesuitas era lograr aislamiento (necesario para todo "experimento" evangelizador) estuvieron muy lejos de conseguirlo.[14] Por lo tanto, las políticas y las normativas, por un lado, y los resultados de las mismas, por otro, frecuentemente fueron muy dispares y es en esta bipolaridad que a veces encontramos las aristas más interesantes del proyecto reduccional jesuita. Me refiero a que el idealizado y pretendido intento de crear una sociedad misional libre de contaminaciones externas confrontó, desde los inicios, con todo tipo de obstáculos: la competencia por la mano de obra que los colonizadores españoles y portugueses consideraban cautiva de los jesuitas, el involucramiento de los padres en todo tipo de actividades económicas, los conflictos con el clero secular, entre otros problemas.

Del mismo modo, entender el problema de la introducción del matrimonio católico (y del catolicismo en general) implica considerar, como lo hemos hecho en capítulos anteriores especialmente en relación con las sociedades andinas, los fenómenos de la recepción por parte de las sociedades indígenas; considerando una importante variedad de grados y especies de adopción, reinterpretación como así también de rechazo de elementos de la cultura europea. Por ende, sostenemos que la comprensión del proceso que estudiamos no puede darse fuera del contexto de las estrategias indígenas o elementos de agencia a partir del momento del contacto con los europeos.

A propósito de este contacto: la situación que se describe en este capítulo y que se ancla fuertemente en las primeras fases de la colonización remiten a un contexto de desorden, saqueo, violencia y catástrofe demográfica, estudiado para otras áreas como

[13] Véase p. ej. Maria Cristina Dos Santos y Jean Tiago Baptista, "Reduções jesuíticas e povoados de índios: controversias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII)", *História Unisinos*, 11(2): 240-251, Maio/Agosto 2007; Guillermo Wilde, "Orden y ambigüedad en la formación territorial de Río de la Plata a fines del siglo XVIII". *Horizontes Antropológicos* vol.9 no.19 (Porto Alegre, July 2003). http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832003000100005; Bracco*, Charrúas, guenoas y guaraníes.*

[14] Desde los inicios del sistema de reducciones, primero en Juli (Perú) y luego en Paraguay, dentro de la misma Compañía de Jesús hubo serios desencuentros en torno a la conveniencia de que los jesuitas tomasen a su cargo pueblos de indios. Véase, Morales, *A mis manos han llegado*; Coello de Rosa, "La doctrina de Juli a debate", 951- 990.

México y los Andes.[15] Paraguay no fue una excepción, sino una notable confirmación de la regla. La pérdida de referencias, descontextualización y dificultades en la comunicación que ocurrieron sobre todo en las primeras etapas del contacto, permiten acercarnos a las múltiples distorsiones que implicó el fenómeno estudiado. En estas distorsiones, las descripciones occidentales que construyen al otro en base a sus propias categorías culturales tuvieron un papel fundamental. Es decir: la incomprensión es mutua: no son sólo los indígenas los que "no comprenden", sino los colonizadores que no hacen sino reducir al otro transformando la diferencia en inferiorización.[16]

Como ejemplo de descontextualización y pérdida de referencia relacionados con este tipo de fenómenos puede citarse aquí el relato del jesuita portugués José de Anchieta[17] quien refería a mediados del siglo XVI que un cacique tupí, que tenía más de veinte esposas, hizo ejecutar a una de ellas sorprendida en adulterio, abriéndole el vientre con un machete. Esta costumbre, que Anchieta juzga totalmente ajena a las prácticas de los indígenas, es atribuida, como no puede ser de otro modo, a que los indios tomaron este ejemplo de los calvinistas franceses establecidos por un breve tiempo en Brasil, quienes a su vez se convirtieron en polígamos por efecto de la entrega de mujeres (frecuentemente, mucho más de una) por parte de los caciques.[18]Cada grupo adquiere así alguna de las costumbres del otro, pero alterada en su sentido. De hecho, los jesuitas se quejaban de que era muy difícil educar a los indios en la monogamia cuando los propios europeos no podían dar ejemplo porque tenían infinidad de mujeres: no es otro el sentido del conocido "Paraíso de Mahoma" en que se había convertido el Paraguay por la vía del "cuñadazgo" o parentesco que tradicionalmente se establecía a partir de la entrega de mujeres con el objeto de establecer alianzas.[19]

---

[15] Véase Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad.*; Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*, 82-89 y el Capítulo III de esta tesis.

[16] Véase Fernando Coronil, " **N**aturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo", en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) (Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000). Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/coronil.rtf

[17] Ver referencias a este misionero en Capítulo II.

[18] A mediados del siglo XVI se establecieron en Brasil algunos grupos de colonos franceses acompañados de misioneros calvinistas. El objetivo de la ocupación era principalmente la explotación de palo Brasil y el comercio de esclavos. La abierta hostilidad con los portugueses y las disensiones internas dentro del grupo colonizador hicieron fracasar esta colonización. De la presencia francesa quedan importantes descripciones de los tupinambá, tales como las de Jean de Léry y André Thevet. Véase Jacques Lafaye. *Francia y Brasil, una intimidad secular*. (Mexico: UNAM, 2001), 82 y ss. José de Anchieta, *Informaçao dos casamentos dos indios do Brasil*, en: Darcy Ribeiro et al., *La Fundación de Brasil: Testimonios 1500-1700*, Biblioteca Ayacucho, 1992, 290.

[19] La frase pertenece a fuentes españolas de la primera mitad del siglo XVI. Véase Santiago del Puerto. *Irala en el Paraíso de Mahoma*, (Buenos Aires: Galerna, 2004).

3. Repensando el ángulo de la observación: algunas advertencias sobre el corpus documental

La aceptación por parte de los indios de la monogamia, de una familia de tipo nuclear y de valores relacionados con la castidad asentados sobre un sistema de parentesco europeo, es decir: con prohibición de uniones en varios grados de consanguinidad y afinidad eran una cuestión crucial que implicaba cambios rotundos que iban mucho más allá de la mera aceptación del bautismo o de ciertas prácticas rituales. Confirmar que dicha transformación se había producido constituía una plena prueba de que los guaraníes se habían convertido en *verdaderos hombres*, dignos miembros de la *congregatio fidelium.* Es por esto que la cuestión de los matrimonios indígenas se inserta como argumento probatorio del éxito o fracaso del sistema misional y éste, a su vez, en la larga historia de enfrentamientos entre partidarios y enemigos de la Compañía de Jesús. Las Cartas Anuas son reiterativas en este aspecto central de su intención edificante y proselitista.[20]

La visión disciplinadora, confiada y, sobre todo, estática y sin fisuras de la vida misional que suponía una aceptación de pautas culturales cristianas en las misiones del Paraguay ha tenido mucho éxito y larga vida, de modo tal que hasta el propio Hegel, hacia 1830 opinaba acerca de la población reducida: "¿Qué se puede esperar de unos indios a los que hay que tocarles la campana para levantarse, trabajar y hasta para cumplir con sus deberes maritales?". [21] Evidentemente el filósofo alemán, aunque con un tono muy crítico hacia los indios, a los que él consideraba fuera del curso de la historia, había incorporado la leyenda que tanto los propios jesuitas como algunos de sus enemigos habían alimentado, es decir, la de unos sumisos indios sometidos a la disciplina y a las pautas de vida cristiana.[22]

---

[20] Hay referencias a que un cacique guaraní tenía *"Tan ardiente deseo"* de bautizarse *"que por este mismo deseo había despedido a todas las mujeres ilegítimas con excepción de aquella que sería su esposa después de bautizado"*.Carlos Leonhardt, *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XIX, Iglesia. (Buenos Aires: Peuser, 1927), 340.

[21] G.W.F., Hegel, *Lecciones de filosofía de la Historia*. (Madrid: Alianza, 2004), 172. Probablemente la observación la tomó el filósofo alemán de la introducción de Blas Garay a la obra de Nicolás del Techo. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesús*. [Lieja, 1673] (Madrid: Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Compañía, 1897). Garay transcribe prácticamente el texto del Teniente de gobernador Gonzalo de Doblas, respecto de haber notado que los jesuitas, preocupados por la reproducción de la población misional, hacían sonar los tambores por las noches para recordar a los indígenas, que estaban extenuados por el trabajo, sus deberes maritales. Gonzalo de Doblas. *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la provincia de Misiones de indios guaranís.* (Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836). http://www.folkloretradiciones.com.ar/literatura/indios%20guaranis.pdf).

[22] *Acerca de la historiografía polémica en torno a las misiones jesuíticas en Paraguay, véase* Magnus Mörner, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata,* (Buenos Aires: Hyspamérica, 1985), 105-108. Sobre el optimismo de las primeras conversiones sobre todo patentes en las cartas anuas véase: Leonhardt, *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XIX. También*, Anua de 1632, del P. Diego*

De tal manera, la historia "oficial" que los mismos jesuitas construyeron en torno al éxito de las conversiones contribuyó a esta idea artificial. El Padre Anton Sepp[23] escribía a comienzos del siglo XVIII:

> Viven en Santa paz con sus maridos, en sus jardines no crece otra cosa que la planta del amor permanente, [...] su matrimonio es un reloj que marca siempre la una, un anillo cuyas piedras combinan perfectamente. No tenemos ningún trabajo con estos matrimonios".[24]

A mediados del siglo XVIII uno de los máximos exponentes de la apologética jesuítica, el Padre José Cardiel, escribía que por las noches espiaba a los indios para controlar su buen comportamiento en la intimidad familiar.[25] En el caso de Cardiel, su opinión tenía la clara intencionalidad de confirmar la "europeización" de los indios como prueba del éxito del sistema de reducciones, en un momento en que no sólo ese sistema sino todo el conjunto del accionar de la Compañía de Jesús se hallaba fuertemente cuestionado.

En la vereda de los acérrimos (y abundantes) detractores de los jesuitas, se esgrimía el tema de los matrimonios indígenas y, en general, de las costumbres sexuales de los indios para denostar la metodología jesuítica y sus resultados, tal y como lo atestigua la obra de Blas Garay,[26] quien afirmaba que la imposición jesuítica del matrimonio cristiano había sido represiva y superficial.

> "Mas como no siempre viniese el cariño a fortificar la unión, y como la vida en falansterio fuese muy ocasionada a caídas, la moral recibía frecuentes y graves ofensas: las infidelidades conyugales distaban de ser raras, y los esposos abandonados fácilmente [...] Ensalzan todos los que sobre las misiones escribieron la santa pureza é inocencia que en ellas reinaba. El error tiene explicación fácil y rectificación completísima en las cartas de los Provinciales: en ellas se ve retratada la profunda relajación de costumbres que había en las reducciones jesuíticas, no exentas siquiera de los depravados vicios de la sodomía y de la bestialidad".[27]

---

de Boroa al General Muzio Vitelleschi, en Ernesto Maeder. *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay. 1632-1634.* (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990), 155.

[23] Misionero jesuita nacido en el Tirol. Trabajó en diversas reducciones entre guaraníes entre 1691 y 1733, año de su muerte.

[24] Anton Sepp SJ, *Jardín de flores paracuario. Edición critica de las obras del Padre Antonio Sepp SJ. A cargo de Werner Hoffmann*, III, Buenos Aires, Eudeba, 1974, 198-199.

[25] Nació en La Guardia (Provincias Vascas) en 1702. Murió exiliado en Bologna en 1788. Misionero, expedicionario y cartógrafo. Participó en expediciones desde el Guairá hasta el sur de la Provincia de Buenos Aires, límite sur de la presencia reduccional jesuítica. Fue autor de importantes descripciones etnográficas y de la vida en las misiones guaraníticas. Véase: Guillermo Furlong. *José Cardiel SJ y su Carta Relación (1747).* (Buenos Aires: Librería del Plata, 1953).

[26] Véase Nicolás del Techo, *Historia de la Provincia del Paraguay*; Garay, Blas, *El comunismo de las misiones. La Compañía de Jesús en el Paraguay*, 1921, Biblioteca Virtual del Paraguay. http://www.bvp.org.py/biblio_htm/garay/gar_ii.htm.

[27] Garay. *El comunismo*, Libro II.

Desde el punto de vista historiográfico, sus comentarios son significativos porque Garay utiliza para argumentar las mismas cartas que los Padres Provinciales del Paraguay escribieron a sus subordinados a lo largo de lo siglos XVII y XVIII y que constituyen parte muy importante del corpus que se utiliza en este capítulo y en el siguiente. Esta misma correspondencia que le da a Garay motivo para pensar en un fracaso de la metodología de conversión implementada por los jesuitas, muestra sin embargo, desde nuestro punto de vista, una importante capacidad de observación por parte de los misioneros y, al mismo tiempo, una reflexión sobre la tarea realizada, sus límites y las estrategias a seguir.

Las cartas de los Padres Provinciales, muchas editadas y otras en proceso de serlo, forman parte de un corpus integrado por correspondencia interna, reservada, que se efectuaba entre los miembros de la orden.[28] Las mismas, como no podía ser de otra manera, nos acercan una mirada sobre la realidad muy lejana de la apología triunfalista y del inmovilismo de la *Arcadia* misional.

A diferencia de las Cartas Anuas o de las edificantes, cuyo contenido estaba destinado a mostrarse, toda esta correspondencia era de circulación interna y restringida. Mayormente (aunque no en forma exclusiva), los Generales de la Orden escribían a los Padres provinciales y a los Rectores de colegios, pero también a los sacerdotes y hermanos. Es en este aspecto que las cartas se tornan de un enorme interés, ya que revelan parte de una trama de cotidianidades y conflictos en la vida de la Compañía y en la compleja relación de ésta con el afuera.

La frecuencia y abundancia de los escritos y el conocimiento minucioso que tanto los PP. Generales como los Provinciales tenían de los asuntos y de las personas involucradas,[29] lejos de dar una falsa sensación de control absoluto por parte de las autoridades jesuitas, muestran más bien que con mucha frecuencia las intenciones estaban lejos de las realidades, los objetivos quedaban distantes de los logros o se cumplían muy relativamente y la agenda de problemas que se reiteran a lo largo del tiempo era extensa.

[28] Las cartas de los Generales Claudio Acquaviva (1581–1615) y Muzio Vitelleschi (1615 –1645) han sido editadas por Morales, *A mis manos han llegado*. Las cartas pertenecen a un periodo clave de la expansión de la actividad jesuítica en Europa, América y Asia. Los autores de las misivas son los Padres generales impulsores y testigos de una gran crecimiento tanto en número de hombres como de territorios misionales. Varias cartas de prepósitos generales y provinciales correspondientes a periodos posteriores se encuentran en el Manuscrito 6976 de la Biblioteca Nacional de Madrid, al que accedí por gentileza de Martín María Morales SJ.

[29] Véase p. ej. La carta del General Muzio Vitelleschi al Provincial Diego de Boroa, El P. General conoce la índole pormenorizada de cada confesión, penitencia otorgada y falta cometida, Morales, *A mis manos han llegado*, Carta 799.

Por mencionar sólo algunas de las cuestiones que aparecen a lo largo de todo el periodo jesuítico: dificultades para la aceptación de la monogamia, retorno a prácticas sexuales y parentales prohibidas, dudas por parte de los sacerdotes sobre la validez de uniones previas, casamientos realizados sin respetar las reglas establecidas y, sobre todo, una marcada tendencia de los indios a huir recurrentemente, sobre todo en periodos de crisis en los pueblos, con el consecuente retorno a las prácticas poligínicas.

No obstante estas observaciones, es evidente que los guaraníes reducidos establecieron una larga y considerablemente sólida alianza con los jesuitas, lo cual implicaba necesariamente la aceptación del matrimonio católico: monogámico e indisoluble. A lo largo de este capítulo intentaremos dar cuenta de los motivos de esta aceptación y de sus límites, lo cual implica adentrarnos en el largo, traumático y crucial periodo que comienza con el establecimiento de los españoles en el Paraguay y la fundación de Asunción en 1537 y la creación de las primeras reducciones jesuíticas a fines de la década de 1610.

4. Los guaraníes y el impacto del contacto con los europeos antes de la llegada de los jesuitas. Crisis y reconfiguración a lo largo de los siglos XVI-XVIII

a) El cuñadazgo y la saca de mujeres

El fenómeno de la conversión al cristianismo y de la modificación de prácticas culturales ancestrales debe comprenderse en el marco del temprano impacto de la presencia española en la región desde la década de 1530, del establecimiento de la encomienda desde 1556 y de los desastrosos efectos demográficos, económicos y sociales de la pérdida de población femenina, sobre todo por la práctica de las "rancheadas" o incursiones sistemáticas en que los españoles les quitaban mujeres y bienes a los indios.

Originariamente, los grupos de la familia lingüística tupí-guaraní compartían originariamente un patrón de asentamiento similar: aldeas (*tekoá*) compuestas por un número variable de *malocas* (término guaraní que designa a las chozas colectivas que albergaban a los miembros de un mismo linaje o *tévy*), con residencia patrilocal. Una sola maloca podía llegar a cobijar hasta 200 personas y un tekoá estaba generalmente integrado por un número de entre cuatro y ocho casas colectivas.[30]

[30] Florencia Roulet, *La resistencia de los guarani del Paraguay a la conquista española (1537-1556)*, (Posadas: Universidad Nacional de Misiones, 1993. 58-69.

El ámbito de pertenencia más inmediato de un individuo era su tévy, que funcionaba a la vez como unidad económica. Como las reglas matrimoniales impedían la elección de un cónyuge dentro del mismo tévy, los linajes estaban siempre asociados entre sí, ya fuera en el marco de la aldea o con las vecinas que, por lo general, integraban una misma "parcialidad" (o, en términos españoles, "provincias").[31] Los distintos tévy o linajes compartían las actividades guerreras, largas migraciones a tierras de cultivo, intercambios económicos o celebraciones rituales y, por supuesto, intercambio de mujeres. La circulación negociada de mujeres era lo más común, pero cuando escaseaban se recurría al rapto y a la guerra, generalmente con poblaciones no guaraníes, pero también con guaraníes de diferente parcialidad.

La población guaraní se estima en un millón de personas en el momento del contacto con los europeos.[32] Hacia 1610 se habría reducido a 400.000 y 12 años después a la mitad.[33] Es decir, en comparación con sus vecinos, los guaraníes constituían grupos mucho más numerosos y compactos.[34] Este hecho, sumado a la forma de subsistencia agrícola, fue decisivo para que los españoles se instalaran entre ellos, inicialmente demandando alimentos y guías, y enseguida, mujeres y guerreros. A la vez, esta misma densidad de población hace muy patente la caída demográfica ya en el momento de la llegada de los jesuitas en la primera década del siglo XVII.

Entre los guaraníes, tradicionalmente el parentesco

> "involucraba una serie de obligaciones y derechos esenciales para la cohesión del grupo: todo hombre del común al recibir una mujer como esposa, debía compensar al linaje dador cooperando en diversas tareas productivas con su suegro o con su cuñado, así como participando con ellos de las partidas de guerra y caza. Esta compensación era imprescindible puesto que las mujeres, como productoras agrícolas y reproductoras de la

[31] El uso de la categoría y su definición corresponde a Roulet, *La resistencia de los guarani del Paraguay*, 77. Las fuentes jesuitas definen "parcialidad" como territorio con su población a cargo de uno o dos caciques, como en el caso de los guaycurúes, quienes tenían "un caçique principal a quien todos obedeçen y les respectan mayormente en la guerra y para contra el español". *Jesuitas e bandeirantes no Guairá*, p. 170. El término admite varias acepciones, pues en guaraní se lo asimila a "los míos", "mis parientes" y también al poblado de pertenencia. Ver Antonio Ruiz de Montoya, *Arte de la lengua guaraní. Con anotaciones y apéndices del Padre Pablo Restivo, sacado de los papeles del P. Simon Bandini y de otros. En el pueblo de Santa María La Mayor, 1724* [Madrid, 1640].
http://celia.cnrs.fr/FichExt/Paleographies/Guarani/Textes/0000_Tout.pdf

[32] Robert H. Jackson "Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay", en, *Fronteras de la Historia*, 9, ICANH (2004), 136.

[33] Cifras de Bartomeu Melià, en Roulet, *La resistencia de los guaraní*, 67-68.

[34] Al oeste del Paraguay, los chaqueños de lengua guaycurú, cerca de los Andes, agricultores chané de la familia arawak, hacia el sur, los grupos generalmente cazadores recolectores tales como timbúes y querandíes, y hacia el este y el norte, casi sobre el litoral atlántico, con sus parientes tupíes. Roulet, *La resistencia de los guarani del Paraguay*, 45-46.

fuerza de trabajo, eran el bien más preciado de cada comunidad*"*.[35]

Por esto se comprende la centralidad de la guerra, que permitía obtener mujeres ajenas y vengar el rapto de las propias, raptos que se prolongaron a lo largo de toda la época colonial. Claude Melliassoux ha explicado el sentido de estos intercambios: en sociedades en equilibrio demográfico siempre precario, la reproducción genésica sola es incapaz de asegurar la reproducción, la cual debe corregirse por la redistribución de individuos entre células productivas, lo cual involucra diversos mecanismos entre los cuáles está el intercambio de mujeres.[36]

Estos intercambios, ya fueran violentos o consensuados, no sólo involucraban, claro está, a los guaraníes sino a toda la sociedad dentro del espacio de la frontera rioplatense. Allí interactuaron españoles, portugueses, etnias de cazadores y de cultivadores y mestizos de todas las procedencias y mezclas.

Desde 1539, los carios (así se llamaba en el siglo XVI a los guaraníes del Paraguay central), convencidos de la superioridad numérica de los españoles, se aliaron con ellos para luchar contra los indios del Chaco (especialmente los chiriguanos del oriente salteño y los guaycurúes, integrado este último grupo por etnias como tobas, mocovíes y abipones).[37] La alianza implicaba, frecuentemente, la entrega de mujeres. En estas incursiones un objetivo central era capturar mujeres y niños para entregarlos a los españoles en Asunción, pero también para incorporar en los tekoá guaraníes. Los españoles, por su parte, dependían de las provisiones de los guaraníes y de sus mujeres. Estas transacciones generaron una transformación de los vínculos originales y acabaron por convertir a los extraños en parientes.

Las fuentes jesuíticas caracterizan estas uniones como parte de una estrategia de alianza de los caciques, quienes desde los comienzos ofrecieron a sus hijas a los españoles. Esta práctica, conocida como cuñadazgo o cuñadismo es tradicional y estaba ampliamente generalizada, no sólo entre los guaraníes. El jesuita José de Anchieta describía la misma entrega de mujeres por parte de los tupíes para sellar alianza con los portugueses del

[35] Roulet, *La resistencia de los guarani del Paraguay*, 77-78.
[36] Claude Meillasoux. *Mujeres, graneros y capitales*, *economía doméstica y capitalismo.* (México: Siglo XXI, 1997), 72.
[37]Norberto Levinton, "Las transformaciones de las viviendas indígenas debidas a la acción evangelizadora de la compañía de Jesús: su influencia sobre la identidad cultural de los diferentes grupos étnicos involucrados. Los grupos étnicos del Gran Chaco. En: *Pasado y Presente de un mundo postergado. Estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y Pedemonte Surandino*. Ana Teruel y Omar Jerez (comp.). Universidad Nacional de Jujuy, 1998, 133-173.

Brasil.[38]

En un informe jesuítico acerca de los caciques guaraníes se detalla el parentesco establecido por la alianza:

> "... y algunos de dhos pobladores reconociendo en ellas su nobleza […] las aceptaron y algunos se cassaron con ellas confirmando en sus hijos y descendientes esta estimacion y de este parentesco a procedido que los indios llaman a sus encomenderos *cherobaia* que quiere decir mi cuñado y los españoles dicen a los indios *chetutí* que quiere decir mi tio hermano de mi madre, y tambien los indios viejos suelen decir a los españoles descendientes de aquellos primeros conquistadores *cherr[¿]yia* que quiere decir mi sobrino hijo de mi hermana".[39]

Lo que la fuente está describiendo es lo que la antropología considera como elementos de *agencia* que denotan las acciones concientes y deliberadas de la población indígena frente al dominio europeo. En este caso, los guaraníes inicialmente buscaron el parentesco con los españoles. En 1621, el jesuita Marcial de Lorenzana explica el cambio de actitud de los guaraníes:

> "Porque…el ayudar al español fue por vía de cuñadazgo o parentesco. Empero después, viendo los indios que los españoles no los trataban como cuñados y parientes sino como a criados, se comenzaron a retirar y no querer servir al español".[40]

Pronto los guaraníes advirtieron que en esta alianza ellos no lograban sus propósitos: tanto la concreción de los vínculos que acostumbraban a generar tras el cuñadazgo, ni la deseada reciprocidad. Además, Alvar Núñez Cabeza de Vaca comenzó la práctica de las *rancheadas*, lo cual motivó, desde 1543, alzamientos y reclamos indígenas constantes. El levantamiento general en 1545 representa un cambio en la conciencia de los guaraníes: de que no son cuñados, amigos o aliados de los españoles sino de que ambos lo que existe es una relación asimétrica.

Durante estos enfrentamientos, los guaraníes ocultaban a las mujeres en los bosques vecinos a los pueblos para evitar que fuesen capturadas por los conquistadores, quienes advertían la importancia de tener a las indígenas como rehenes, lo cual forzaba a los indios

[38] Ribeiro el al., *La Fundación de Brasil*, XXXVI.
[39] "Informaciones a favor de los caciques de la nación guaraní" (1658) AGN, IX 6-9-3, fs. 604 r/v. El subrayado es mío. Los apelativos con los cuales se designan ambos grupos denotan parentesco cruzado.
[40] Roulet, *La resistencia de los guarani* ,170.

a negociar. [41]

b) El establecimiento de la encomienda y sus efectos. El rol de la evangelización franciscana.

La constatación de que la Sierra de la Plata había quedado en manos de los conquistadores del Perú transformó la ocupación española de Asunción: de ser un lugar provisorio en el cual los europeos se conformaban con "rescatar" excedentes de la economía indígena pasó a ser un asentamiento estable en el cual la necesidad de mano de obra llevó a introducir la encomienda, en 1556. En esa fecha, se estima que unos 2000 carios estaban distribuidos entre 320 españoles.[42]

Desde mediados del siglo XVI decenas de miles de mujeres jóvenes y adultas en edad de reproducir y de trabajar los campos fueron separadas violentamente de sus comunidades. En 1556 (año en el que Domingo Martínez de Irala realizó el primer repartimiento de encomiendas en el Paraguay) Juan Muñoz de Caravajal escribía al rey que los españoles "traen manadas destas mugeres para sus serviçios como quien va a una feria y trae una manada de ovejas".[43]

Otro aspecto de la relación interétnica hispanoindígena que aceleró el descenso de la población guaraní fueron, desde 1539, las entradas conjuntas al Chaco en busca de la Sierra de la Plata, de los cuales participaron los guaraníes como guerreros y sus mujeres como cargadoras. Estos fueron víctimas de las enfermedades, el hambre y los enfrentamientos con los grupos nómades del Chaco. A esto deben sumársele las incursiones esclavistas que los portugueses comenzaron a realizar sistemáticamente desde San Pablo. En síntesis, "la esclavización de un porcentaje muy elevado de la población indígena", tanto por parte de los españoles como de los portugueses, constituyó uno de los ejes de la interacción en esta zona de frontera.

En medio de ese proceso, en 1575 se inició la evangelización franciscana en el área de Asunción, siendo los carios los destinatarios. El establecimiento de misiones franciscanas entre los guaraníes constituyó el primer experimento evangelizador en la zona. Para ese momento, las creencias cristianas ya se habían difundido ocasionando reinterpretaciones como las del cacique bautizado Oberá, quien se proclamaba hijo de Dios,

[41] Branislava Susnik. *El indio colonial del Paraguay*. Biblioteca Virtual del Paraguay, 585-586. http://www.bvp.org.py/biblio_htm/susnik/cap_5.htm
[42] Barbara Ganson,, *The Guaraní Under Spanish Rule*, 26.
[43] Roulet, *La resistencia de los guarani del Paraguay*, 62.

nacido de la Virgen, encarnado para la liberación de su pueblo.[44] Vivía rodeado de sus concubinas y había nombrado "Papa" o "Sumo Pontífice" a uno de sus hijos. Como advierte Estenssoro Fuchs para el caso de Perú, el peso e indudable hegemonía de la presencia jesuítica, ha hecho generalmente soslayar el crucial periodo previo de influencia franciscana en la evangelización.[45]

Para ese entonces los grandes tekoa habían dejado de existir y los indios estaban sometidos a la encomienda. Los franciscanos se encargaron además de la evangelización en la "provincias de arriba" en donde se distinguen tres grupos de guaraníes: tobatines, guarambarenses e itatines, en el actual territorio paraguayo, al norte y este de Asunción y sobre la margen oriental del río Paraguay. En 1579 se sublevaron los guarambarenses liderados por Oberá, que encabezó una serie de revueltas mesiánicas o proféticas, que prometían el fin de la dominación española.[46] Esta apropiación selectiva de elementos del cristianismo la encontramos en diversos momentos de la historia de los guaraníes bajo la dominación colonial.[47] La *Información* de 1618 señala que los padres franciscanos Alonso de San Buenaventura y Martín de Bolaños acudieron allí para ayudar a la pacificación e intentar frenar los peores efectos de la explotación y la caída demográfica, sobre todo a partir del agrupamiento de los indígenas en poblados.[48]

La presencia franciscana implicó cambios en el asentamiento de la población indígena desde 1580, cuando comenzó el reagrupamiento de "parcialidades" que habían vivido hasta entonces dispersas, acorde a las prescripciones del Virrey Toledo. El primer reagrupamiento fue en los Altos, 40 km al este de Asunción. A fines del siglo XVI los guaraníes estaban concentrados en "pueblos" organizados: Yaguarón, Altos e Itá en las cercanías de Asunción, entre los guaraníes carios, Tobatí, Guarambaré, Ipané y Atirá entre los guaraníes tobatines y guarambarenses, y por último, hacia el sudeste, entre los guaraníes

[44], James Schofield Saeger, "Warfare, reorganization, and readaptation at the margins of spanish rule – The Chaco and the Paraguay (1573 – 1882)", 268-269, en: *The Cambridge History of the native people of the Americas*, Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, (eds.), III, South America, Part II. Cambridge University Press, 1999, 257 – 286.

[45] Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, 31 - 34.

[46] Aunque en general se atribuye un rasgo mesiánico o religioso a esta rebelión, Helene Clastres sostuvo que la rebelión de Oberá, como la de los guaraníes en general, fueron marcadamente políticas y anticoloniales. Véase, Hélène Clastres, *La Tierra sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*. (Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993). 86-88.

[47] Véase el caso del Pueblo de indios huídos en Iberá, en el Capítulo VII.

[48] Enrique de Gandía, "Orígenes del Franciscanismo en el Paraguay y Río de la Plata, *Revista del Instituto de Ciencias Genealógicas*, año 5, nº 6 y 7. También en Raúl de Molina, "La obra franciscana en el Paraguay y Rio de la Plata". *Missionalia Hispánica*, 11: 32 y 11: 33, (Madrid, 1954), 329-400; 485-522.

paranaenses Caazapá, Yutý e Itatí.[49] Las incursiones de los guaycurúes chaquenses y las mermas derivadas de la encomienda a la que esta población estaba sometida produjeron una disminución de la población. A comienzos del siglo XVII las reducciones franciscanas se asemejaban a los poblados prehistóricos de los guaraníes: cuatro grandes casas alargadas (aunque ya más cortas que las originarias) dispuestas en torno a una plaza. Parte de esas reducciones fueron transferidas al clero secular, y hacia 1670, los franciscanos sólo atendían cuatro pueblos de guaraníes: Itá, Caazapá, Yutí e Itatí, en los que permanecieron hasta finales de la época colonial.[50] Desde comienzos del siglo XVII, la intervención franciscana estabilizó la caída demográfica de los guaraníes y puso fin a una resistencia indígena que sólo las armas no hubiesen detenido.

Con respecto al cambio de prácticas culturales vinculadas a la introducción del matrimonio, un informe de 1618 explica:

> "…y les quitaron [los franciscanos] muchas supersticiones de que usaban, y abusos que tenían, en especial uno que tenían que era que todos generalmente estaban con cinco, seis y más mujeres; les dieron a entender que no habían de tener más de una mujer legítima, conforme nuestra ley católica y cristiana, lo cual hicieron los indios [...] se casaron muchos dellos por mano del dicho Fray Alonso [de Buenaventura] haciendo matrícula de todos los que casaba y bautizaba".[51]

Aquí tenemos una clave para comprender que el registro de matrimonios servía para consignar una categoría censal, es decir, la de los indios pasibles de ser sujetos a encomienda Por lo tanto, creemos que el control sobre las prácticas efectivas (monogamia, indisolubilidad, etc.) habría sido muy secundario (cuando no francamente imposible) en estos primeros tiempos.

En opinión de Louis Necker, la adopción del cristianismo fue superficial. Si bien los franciscanos se ocuparon de *"poner a los indios en policía"*,[52] su presencia colaboró más bien a la pacificación y a la incorporación de los indios en un proceso económico dominado por los encomenderos ayudados por sus lugartenientes, los "pobleros", que eran los encargados de la administración de los pueblos en esta fase.

Desde comienzos del siglo XVII se registraron cambios importantes en el sistema

[49] Susnik, *Introducción a las fuentes documentales*, 35. La lista de poblados que presenta Barbara Ganson es más extensa. Ver Ganson, *The Guaraní Under Spanish Rule*, 26.
[50] Ernesto Maeder, "Asimetría demográfica entre las reducciones franciscanas y jesuíticas de guaraníes", en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 21, (Madrid: Servicio de Publicaciones UCM: 1995), 72.
[51] "Información de 1618", en, Louis Necker, *Indios guaraníes y shamanes franciscanos*. *Las primeras reducciones del Paraguay*. (Asunción: CEADUC-Universidad Católica, 1990), 75. El subrayado es mío.
[52] "Información de 1618", 63.

colonial a nivel local. Entre 1600 y 1620 el modelo reduccional se consolidó en tanto el clero sustituyó a los encomenderos y pobleros en el control de los pueblos de indios. En ello intervinieron varios factores: la acción del gobernador Hernandarias (proclive a la acción clerical), el Primer Sínodo Diocesano del Río de la Plata de 1603 y las Ordenanzas de Alfaro.

Hernandarias gobernó durante tres periodos (1592-99, 1602-1609 y 1615-1618). Se concentró en reafirmar la colonización en la zona del Plata. En principio su objetivo fue colonizar la Banda Oriental y dominar a los nómades charrúas. Con el apoyo de los franciscanos emprendió durante su segundo gobierno un plan estratégico de fundaciones hacia el norte y noreste de Asunción, con la idea de congregar a la población guaraní y a otros grupos en pueblos o reducciones que sirviesen de bastión defensivo ante la avanzada portuguesa y para detener los ataques de los nómades del Chaco, al tiempo que constituirían un núcleo colonizador. Esto se concretó durante su segundo gobierno con una alianza con los jesuitas, quienes establecieron un colegio en Asunción en 1587, crearon la Provincia del Paraguay en 1604 y comenzaron el establecimiento de sus famosas reducciones de guaraníes a fines de la primera década de 1600, con una población indígena que pronto quedó "en cabeza del Rey", es decir, exenta de encomienda.[53]

Durante el Primer Sínodo de Obispos del Río de la Plata, realizado en Asunción en 1603 a instancias del obispo franciscano Fray Martín Ignacio de Loyola fue aprobado el "Catecismo Breve" del Tercer Concilio Limense (1583), cuya traducción al Guaraní fue hecha por el franciscano Fray Luis de Bolaños.[54] Allí se estableció que los encomenderos no debían entorpecer la libertad matrimonial de los indios ni imponer la separación de madres e hijos o maridos y esposas, so pretexto de obligaciones laborales, imponiéndose castigo a los encomenderos que incurriesen en ello.[55]

Las Ordenanzas de Alfaro de 1611 reforzaron el sistema reduccional prohibiendo la presencia de pobleros en las reducciones y minando la influencia de los encomenderos, ya que se ordenaba el establecimiento de autoridades indígenas en los pueblos (alcaldes y regidores), los cuales estarían a cargo de vigilar la disciplina y los castigos. También se prohibía que la población no indígena entrase en las reducciones, siendo esta veda absoluta

[53] Quarleri, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata*, 83-84.
[54] Sobrino del fundador de la Compañía de Jesús.
[55] En el Prologo de las ordenanzas se acusaba a los encomenderos por "[...] los trabaxos y vexaçiones q hallo padeçian aun dichos indios. trayendolos mui lexos de sus naturales a que les hiciesen mitas trasladandootros a sus chacaras, quitandoles la libertad de los matrimonios,especialm .tc a los q tienen en sus casas y chacara,[...]". *Jesuitas e Bandeirantes no Uruguai, 1611-1758. Manuscritos da Coleção de Angelis*, IV. (Río de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970), 476.

tanto para los hijos (en este caso hasta los 25 años) como para las mujeres parientes de los encomenderos entraran en los pueblos.[56]

Los indios legítimos debían servir en el pueblo de su padre y los de las indias solteras en el de su madre, y no se podrían aceptar probanzas de filiación de nacimientos de hijos de indias nacidos estando ausentes sus maridos. La india casada viviría en el pueblo de su marido y permanecería allí aun cuando este haya huido o se desconozca su paradero. Sólo en caso de viudez podría ella permanecer en el pueblo de su esposo o retornar al suyo, pero los hijos siempre habrían de quedar en el pueblo del padre.[57]

Asimismo, las ordenanzas sostenían que ninguna india que tuviese hijo vivo podría contratarse como ama (nodriza) de hijo de encomendero, ni aún en el caso de que ella lo quisiese. Ninguna india casada podría trabajar en otra casa sino en aquélla en que trabajase su marido. Las ordenanzas prohibían al cura doctrinero sacar indias casadas o solteras de los pueblos, aunque fuesen de poca edad. En caso de hacerlo, el cura perdería el derecho a presentarse para otro beneficio y recibiría castigo del obispo, quien debía ser avisado de la falta.

La normativa también prohibía al encomendero, bajo pena de multa, llevar ante el cura indios para que se casen, más allá de que vivieran en la encomienda o en sus pueblos. Tampoco podría el encomendero ser procurador o defensor de causas de impedimentos y nulidades de matrimonios de indios que viviesen en su casa "para impedir en esto los agravios que en esto reciben los indios".[58] El encomendero que se entrometiese favoreciendo o impidiendo los matrimonios de los indios contra su voluntad perdería su encomienda. La dureza de la pena indica la gravedad del abuso que, como indica Alfaro, se cometía "sin haberlo podido remediar nadie".[59] Bastaría como probanza del hecho la condena de un juez eclesiástico, aplicada sobre alguno de estos hechos.

Por supuesto que estas Ordenanzas, como toda reglamentación, no dan cuenta más que del diagnóstico de los problemas existentes (por ejemplo, los abusos que contra los indios cometían tanto los encomenderos como los propios curas doctrineros) y de la voluntad de normar, lo cual indica que, evidentemente, en la agenda de los gobernantes figuraba como prioridad evitar el desmembramiento de las familias indígenas. Todo lo cual indica una voluntad de aislamiento y preservación que acompañó a las reducciones

[56] Suma Breve de las Ordenanzas del Oidor Don Francisco de Alfaro para la gobernación de Tucumán. 1629. BNRJ, Colección Pedro de Angelis, Leg. nº 29. *"Todo este papel se ha trasladado en las doctrinas del Uruguay del dicho que prestó el Pe. Diego Claret de la Compañía de Jesús".* El original es de 1612.
[57] *Ibíd.,* 42.
[58] *Ibíd*., Ordenanza 117.
[59] *Ibíd*., Ordenanza 118.

jesuíticas entre guaraníes en su momento fundacional, y que dicha voluntad era una política de Estado y no sólo un proyecto jesuítico. Las reducciones quedaron, en virtud de las Ordenanzas, exentas de servir a los vecinos de las ciudades españolas. A partir de entonces los franciscanos, y sobre todo los jesuitas (establecidos oficialmente en la región desde 1609), se encargaron de los pueblos indígenas.

En el proceso de reducción o concentración de los indígenas en poblados, se ve el papel importante que jugaron las relaciones de parentesco tradicionales, ya que los misioneros se apoyaron siempre en algunos indios de las reducciones antiguas que tenían parientes en las áreas que se querían reducir. De hecho, esas relaciones de intercambio y parentesco a gran distancia entre distintas parcialidades guaraníes, se mantuvieron a lo largo de todo el periodo colonial.

Necker niega este rol preponderante de los caciques porque evalúa el sistema misional franciscano como de "teocracia" y paternalismo autoritario, en el cual el rol de los jefes tradicionales y del cabildo indígena (establecido en 1611 por las Ordenanzas de Alfaro) se reducía a transmitir órdenes y controlar su ejecución. Sin embargo, al mismo tiempo señala que la concentración de indios no significó la desaparición de los linajes. Al contrario, en los pueblos franciscanos estos continuaron siendo la base de la encomienda y también de los trabajos del campo, observándose que, "los caciques, lejos de perder su autoridad con la conquista y la creación de las reducciones, vieron aumentar sus poderes y sus privilegios".[60]

Los indios se aficionaron más a sus "shamanes" católicos, con funciones similares a las de sus jefes tradicionales, y a su efectividad como líderes, demostrada en su capacidad de dádiva y poderes sobrenaturales, que a las creencias nuevas. Prueba de ello, según Necker, es la superficialidad en la adopción del matrimonio cristiano: un marido que había descubierto el adulterio de su mujer se declaraba satisfecho si el culpable le daba algunos "calzones o un cuchillo como indemnización".[61]

Consideramos que la opinión de Necker respecto de la tibia incidencia franciscana en el matrimonio indígena debería matizarse considerablemente. En 1628, Fray Luis de Bolaños escribió una extensa carta a un franciscano en torno a la opinión de algunos jesuitas sobre la validez de los matrimonios de los indios en su infidelidad. Bolaños opinaba que los matrimonios de los guaraníes debían ser considerados válidos, y que la

[60] Necker, *Indios guaraníes y shamanes franciscanos*, 185.
[61] Fray Pedro José de Parras, *Diario y Derrotero de sus viajes*, en: Necker, *Indios guaraníes y shamanes franciscanos*, 188.

opinión en contrario, con el fundamento de que los indios sólo se casaban *ad tempus*[62] era errónea, de modo tal que debía hacerse todo lo posible para que se quedasen con su primera mujer. Para confirmar tal aserto desarrolla numerosos ejemplos ocurridos en los pueblos de indios, en los que estaban involucrados tanto misioneros franciscanos como jesuitas. Como vemos, Bolaños vuelve sobre un tema que ya hemos analizado para la discusión del matrimonio en el Japón y en otros contextos.[63] Importa aquí que Bolaños afirmaba que había mantenido correspondencia con los rectores de los colegios jesuitas de Asunción y Santa Fe en torno a esta cuestión;[64] que las autoridades locales de la Compañía de Jesús lo habían consultado al respecto, especialmente el Provincial,[65] con el cual había intercambiado visitas y pareceres en torno a dudas sobre casos matrimoniales. Como veremos en el próximo capítulo, Bolaños criticaba especialmente la inclinación de los jesuitas por las opiniones *probables*.[66]

[62] Por un tiempo, sin intención de perdurar.
[63] Véase Capítulo II, apartado 7.
[64] Diego de Boroa y Juan de Salas.
[65] Debe tratarse de Nicolás Mastrilli Durán o de Francisco Vázquez Trujillo.
[66] La carta de Bolaños, según información de Molina, fue parte de la respuesta del franciscano a un manuscrito escrito por los jesuitas fechado en Asunción el 23 de noviembre de 1627 *titulado "Apología en Defensa del valor de los matrimonios guaraníes"*, expediente de 47 hojas en la Sección Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires (Ms nº 79, vol. 8). Véase Molina, "La obra franciscana", 361. Hasta hace un tiempo el manuscrito se hallaba perdido, según pude verificar personalmente.

5. Los misioneros jesuitas y la poligamia de los guaraníes

a) La poligamia como comportamiento ancestral y su significado en la sociedad guaraní

En 1609 el cacique paranaense Arapizandú junto a dos jesuitas estableció el primer poblado reduccional: San Ignacio Guazú, en la región del Guayrá.[67] Este cacique había viajado a Asunción para pedirle al gobernador Hernandarias el envío de misioneros. La solicitud que hacían los caciques se convirtió en un patrón común de la frontera rioplatense. Como resultado de ellas, entre 1610 y 1630, los jesuitas fundaron más de dos docenas de reducciones en el Alto Paraná y entre los *tapes* de la Banda Oriental. En 1632, fundaron otras reducciones entre los *itatines* del actual Estado de Mato Groso do Sul (Brasil). En esa época se decretó que las misiones quedaban "en cabeza del Rey" y libres de encomienda. Sin embargo, y como contraprestación, los indios quedaron obligados a servir militarmente a la corona española. Recientemente Lía Quarleri ha enfatizado el hecho de que, desde la perspectiva guaranítica, esto no constituía necesariamente una carga, ya que les permitía a los guaraníes incursionar contra sus enemigos tradicionales, fundamentalmente los indígenas del Chaco, y contra los portugueses de San Pablo. Desde este punto de vista, la venganza es un elemento de agencia para comprender el accionar de los guaraníes y su alianza con el poder colonial, tanto jesuítico como civil.[68]

Cuando los jesuitas establecieron el sistema de reducciones en la región, a finales de la primera década del siglo XVII, los guaraníes llevaban varias décadas de sufrir los dramáticos efectos de su violenta inserción en la sociedad colonial. Sólo así podemos entender que los indios aceptaran el cambio que el matrimonio cristiano implicaba en sus pautas tradicionales de intercambio de mujeres como forma de establecer parentesco y reciprocidad con los vecinos.

Esto es especialmente válido en el caso de los guaraníes, ya que consideramos que el establecimiento y perduración del sistema de reducciones jesuíticas sólo fue posible al materializarse una alianza entre los sacerdotes y los caciques locales, lo cual implicó negociaciones y un largo periodo de adaptación. Entre estas negociaciones, entendemos que durante varias décadas los jesuitas aceptaron la poligamia cacical. El Padre Antonio Ruiz

[67] En el actual territorio paraguayo, cerca de la confluencia de los ríos Paraná y Paraguay.
[68] Véase Quarleri, *Rebelión y guerra*, Capítulo 2.

de Montoya afirma que conoció caciques que tenían 15, 20 y 30 mujeres. De hecho, pensaban los padres que la poligamia estaba tan arraigada que era conveniente no problematizarla de entrada:

> "todos los domingos tratábamos con toda claridad de los misterios de nuestra santa fe y de los preceptos divinos, [pero] en el sexto [mandamiento] guardamos silencio en público [...] duró este silencio dos años".[69]

Cuando los jesuitas se sentían más afianzados como líderes, estas mujeres eran redistribuidas, recluidas en el *cotiguazú* o incluso desterradas.[70] Abordaremos el significado de la poligamia para evaluar la fractura en los cambios que los jesuitas pretendían instaurar sobre los patrones culturales tradicionales de los guaraníes.

En la época en que comienza el dominio europeo en la región, la sociedad guaraní presentaba un incremento de la división y jerarquización sociales. Los liderazgos indígenas habían acentuado su importancia por las tensiones crecientes entre comunidades muy numerosas en un espacio ya muy limitado y también por el mismo proceso de amenaza exterior representado por los europeos.[71]

Considerar algunas de las características de los cacicazgos guaraníes se torna indispensable para comprender el tema que abordamos. Por un lado, porque el consenso y la participación de los caciques fue primordial para contribuir al éxito del sistema reduccional. Por otra parte, porque eran los caciques los que practicaban la poligamia, ya que los indios del común, por lo general, sólo tenían una mujer.

Las funciones de estos líderes guaraníes presentan características no exentas de problemas para el análisis. Los jefes tradicionales o *mburuvicha* eran hombres prestigiosos por su coraje, generosidad y elocuencia y por esto se habían ganado el derecho de representar a la aldea. El jesuita Antonio Ruiz de Montoya describe a los representantes de las aldeas como "caciques".[72] Mantenían la paz interna, conducían las relaciones con otros grupos y debían redistribuir o hacer circular generosamente ciertos bienes altamente valorados, frecuentemente obtenidos en los contactos con otras etnias, como mujeres o

---

[69] Antonio Ruiz de Montoya, en, Bartomeu Melià, *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. (Universidad Católica de Asunción: 1986), 109-110.
[70] Literalmente: "casa grande" o "habitación grande". Los misioneros traducían cotiguazú por "casa de recogidas", la cual existía en todas las reducciones jesuitas. Haremos una extensa referencia a esta institución de modo más extenso en el próximo capítulo.
[71] Itala Irene Basile Becker, "Lideranças indígenas. No começo das reduçoes jesuiticas da Província do Paraguay", Pesquisas *Antropologia*, 47. (São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1992), 186.
[72] Citado por Guillermo Wilde, "Hacia una perspectiva situacional en el análisis del liderazgo indígena. Reflexiones a partir de los guaraníes históricos", en: *Historia, poder y discursos. Antropología sociocultural*, Guillermo Wilde y Pablo Javier Schamber (comps.). (Buenos Aires: SB, 2005), 86.

cautivos de guerra, o bien bienes de subsistencia, provenientes del trabajo agrícola de sus esposas (harina de maíz, algodón, etc.)

A los ojos de los europeos, ninguna prerrogativa detentaban los caciques sobre el resto del grupo, excepto el privilegio de la poliginia y, por ende, la exención de las usuales obligaciones laborales del hombre hacia el padre o hermanos de su mujer.

Varios autores han explicado el significado de la poligamia del jefe en las sociedades sin Estado ni clases. Pierre Clastres explica las características peculiares del liderazgo. ¿Cómo se articula el rango superior del jefe con el ser indiviso de la sociedad? El jefe debe tener dos cualidades: talento oratorio y generosidad, y, para lo segundo, sólo contará con el apoyo de los que por diversas razones consideran útil trabajar para él: sus parientes.

La poliginia es un privilegio de los hombres importantes "pero también es una necesidad en tanto constituye para ellos el principal medio de actuar como líderes: la fuerza de trabajo de las esposas suplementarias es utilizada por el marido para producir el excedente de bienes de consumo que distribuirá en la comunidad".[73] Se trata de sociedades cuyos jefes no disponen del poder de obligar a otros a trabajar pues no hay una división del cuerpo social según un eje vertical de una minoría de dominadores que mandan y una mayoría de dominados que obedecen.[74] La guerra permanente y extendida,[75] propia de sociedades como la guaranítica, y la posibilidad de conseguir, por medio de ella, mujeres para repartir habría tendido a reforzar, en un contexto de crecimiento demográfico, el desarrollo del poder político entre los guaraníes ya que los hombres del común debían pagar la entrega de mujeres extranjeras y cautivos por parte del jefe trabajando para él. Así la mayor influencia del jefe o cacique dependía de la cantidad de parientes y deudores que pudiera conseguir sobre todo a través de la circulación de mujeres propias y ajenas al interior del grupo. La importancia de cada *mburuvicha* estaría, en consecuencia, estrechamente condicionada por la extensión de su parentela. Claro que para obtener poder, el cacique debía convertirse en un gran redistribuidor. Dada la inexistencia del Estado, la autoridad y el poder eran precarios. Algunos *mburivicha* podían llegar a ser jefes de un

[73] Clastres, *Investigaciones en antropología política*, 144.
[74] Algo casi diametralmente opuesto a lo que hemos visto en las sociedades andinas.
[75] Clastres analiza agudamente las distintas formas con las cuales se ha explicado la guerra en las sociedades primitivas. Nos limitamos aquí a reseñar que está en contra de las explicaciones "economicistas" (lucha por recursos, por el espacio, fracaso de la reciprocidad, etc.). Para este autor, el fin de la guerra es político: mantener el ser indiviso de la sociedad y su estado de diferenciación con sus vecinos que, en tanto "otros", son naturalmente enemigos. Véase "La arqueología de la violencia: la guerra en la sociedad primitiva", en Clastres, *Investigaciones en antropología política*, 219-255

vasto conjunto de aldeas, sobre todo en situaciones de guerra. Se trata entonces de liderazgos surgidos frente a amenazas externas, que de modo alguno son permanentes pero tienden a ello una vez que se "institucionaliza" el ejercicio de ese liderazgo y se transfiere a un sucesor, pariente, hijo.

Otra vía de acceso al liderazgo era el constituirse en shamanes o *karaí*, itinerantes, que circulaban de aldea en aldea. Los misioneros los consideraban sus grandes enemigos porque interferían con su tarea evangelizadora. La situación de crisis habría incrementado el poder de los karaí y su prédica mesiánica del retorno a la *Tierra sin Mal*, mito que alimentó las seculares y masivas migraciones de los guaraníes desde el primitivo hábitat del Amazonas hacia la cuenca del Plata, en procura de nuevas tierras.[76]

Si bien Clastres sugiere que la dualidad entre los mburivicha y los karai se habría resuelto por la intervención de los jesuitas a favor de los primeros, Florencia Roulet sugiere que puede haber una distorsión en las fuentes misioneras que, obsesionadas por identificar a los "representantes del demonio", sobredimensionaban la importancia de los karai, o bien a que efectivamente éstos habrían ganado mayor influencia ante la presencia disruptora de la conquista desde mediados del XVI, con una prédica contraria al trabajo y en defensa de las tradiciones guaraníes, como la antropofagia y la poliginia.[77]

Consideramos que si bien Roulet observa con acierto esta característica del discurso jesuítico que acentúa las características hechiceriles y demonológicas de los jefes indígenas,[78] no pueden soslayarse las opiniones de Pierre Clastres, quien plantea que los fenómenos religiosos en el mundo tupí-guaraní, como lo describieron viajeros franceses, portugueses y españoles, fueron absolutamente originales, ya que el profetismo nació allí mucho antes de la llegada de los blancos, aproximadamente a mediados del siglo XV. La huída en busca de la "Tierra sin Mal" habría sido una respuesta a la combinación de factores demográficos (crecimiento desmedido de población), sociológicos (tendencia a la concentración de población) y políticos (emergencia de jefaturas poderosas), todo lo cual conducía a la división social y a la desigualdad.[79] De ser esto cierto, los elementos de crisis y disolución de la sociedad guaraní tenían una larga data y eran anteriores a la llegada de los europeos, con lo cual estaríamos asistiendo a un proceso de crisis en varias etapas.

Guillermo Wilde, por su parte, plantea que la distinción entre funciones políticas y

[76] Bartomeu Melià ha identificado la búsqueda de la Tierra sin Mal con la de una tierra apta para las actividades económicas, sin estragos. Véase Melià, *El guaraní conquistado y reducido*, 56.
[77] Roulet, *La resistencia de los guarani del Paraguay*, 83-86.
[78] Esto ha sido estudiado también para el caso del Perú y el análisis que los jesuitas hicieron del movimiento mesiánico y de resistencia conocido como Taki Ongoy.
[79] Clastres , *Investigaciones en antropología política*, 102.

religiosas es difusa e inexistente en la mentalidad de estas sociedades y que, por otra parte, debe tenerse en cuenta que la mirada europea homogeneizó como tupí guaraníes a una multiplicidad de grupos cuya variabilidad de respuestas al colonialismo fue amplia y diversa.[80] Esto confirma las observaciones de Claude Lévi-Strauss con respecto a que si bien el jefe ejerce un monopolio sobre las mujeres del grupo y éste es un rasgo generalizado en la sociedad tupí, la variabilidad de respuestas en lo que hace a la falta de mujeres por parte del resto de los hombres es diversa. En el Brasil, los *tupí-kawaíb* recurren al levirato y también a la poliandría (la unión de una mujer con varios varones, generalmente los hermanos, reales o clasificatorios, del esposo). Los hombres *nambiquara*, ante la misma carencia, mantenían eventualmente relaciones sexuales con personas del mismo sexo, sobre todo, en la adolescencia.[81]

Todo este panorama debe tenerse en cuenta para evaluar la situación que encontraron los jesuitas a su llegada. Genera perplejidad, atendiendo a la descripción etnográfica anterior, la pregunta acerca de cómo se logró la aceptación de la monogamia, particularmente en el caso de los caciques, que constituían el núcleo de la alianza con los misioneros. No pretendemos tener una respuesta, no sólo por la importancia capital que la poliginia tenía tradicionalmente para los líderes guaraníes, sino porque el asunto era particularmente conflictivo como para ser descrito o evaluado por los misioneros, de modo tal que las fuentes principales de las que disponemos no son claras en este punto: daría la sensación de que la monogamia se fue aceptando, gradualmente y con el correr del tiempo. De haber sido así, nos faltan datos más precisos. Sabemos que en las primeras décadas del establecimiento del sistema de reducciones la poligamia es un comportamiento recurrente, pero en la última mitad del siglo XVII y durante el XVIII la monogamia parece haberse impuesto entre los jefes. Probablemente, debamos explorar en los mecanismos ideológicos involucrados en la estrategia de "hacer deseable lo obligatorio" [82] a través de la incorporación de elementos de poder que podían resultar atractivos para los jefes, al acrecentar su poder en el plano simbólico y asegurar su legitimidad en el nuevo contexto político. En una dinámica en la que los caciques indígenas pertenecían a la sociedad sometida, éstos adquirieron no obstante beneficios que les ofrecía el grupo vencedor: la participación en los cabildos indígenas, el otorgamiento de emblemas de mando, del título

[80] Wilde, Guillermo, "Hacia una perspectiva situacional en el análisis del liderazgo indígena. Reflexiones a partir de los guaraníes históricos", en Wilde y Schamber, *Historia, poder y discursos*, 88.
[81] Claude Levi-Strauss, *Tristes trópicos*. (Buenos Aires: Paidós, 1988), 394-396.
[82] Wilde. "Hacia una perspectiva situacional en el análisis del liderazgo indígena", 83.

de "Don", la exención de la tributación al Rey, entre otros, eran privilegios que creaban y acentuaban una diferenciación permanente con respecto a los indios del común.[83] En este nuevo esquema de poder, los líderes tenían, por ejemplo, la posibilidad de afianzar su liderazgo mediante una línea de sucesión hereditaria a la europea facilitada por la monogamia. En 1658, el P. Cristóbal Gómez dice que cuando un cacique quería bautizarse era necesario saber cuál era su verdadera mujer porque sólo el hijo de la verdadera lo sucedía como cacique.[84] En la argumentación del sacerdote, tiene por lo tanto mucho más peso la determinación del liderazgo considerado legítimo que las consideraciones de tipo moral o religioso en torno al matrimonio monogámico. Pero se trata de un nuevo tipo de liderazgo, a la usanza europea, basado en la herencia de sangre y que era contradictorio con la jefatura tradicional de los guaraníes, más bien basada en el prestigio que un hombre tenía dentro de su grupo.[85]

Por el momento, sugerimos que la imposición de la monogamia, que –todo indica- sólo pudo realizarse gradualmente, con toda la cuota de violencia y compulsión que implicaba con respecto a los patrones tradicionales guaraníes, podía ser una práctica aceptable para la sociedad indígena, en la medida en que la circulación de mujeres y de bienes ya no constituían el fundamento del poder de los jefes, sobre todo a partir del establecimiento de los jesuitas. El sistema misional, al producir excedentes y al mismo tiempo conservar el sistema de cacicazgos, habría tornado prescindible la poligamia; sin embargo, esto constituye eventualmente una explicación sólo desde el punto de vista estrictamente económico. El carácter, las variantes y los límites de esta transición hacia la poligamia son una cuestión en torno a la cuál aun es necesario indagar.

Si bien algunos misioneros pensaban en la poligamia como libertinaje sexual y desenfreno, otros, más sagaces observadores y sobre el terreno, la vinculaban con el sistema económico, como ocurre con las fuentes de la primera época, ricas en información etnográfica. Antonio Ruiz de Montoya explicaba que a los caciques "sirven sus plebeyos de hacerles rozas, sembrar y coger las mieses, hacerles casas, y darles sus hijas cuando ellos

[83] Guillermo Wilde, "Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las misiones del Paraguay", *Jahrbuch für geschichte Lateinamerikas*, 43, (Böhlau: 2006), 136 – 137.
[84] "Informaciones a favor de los caciques de la Nación Guaraní en que se prueba haber habido siempre caciques", 18/5/1658, AGN IX, 6 - 9 - 3, f. 626.
[85] Wilde realiza un pormenorizado análisis de los cacicazgos guaraníes a partir del establecimiento del sistema misional. Véase *Religión y poder*, 58-61.

las apetecen".[86] El primer Provincial, Diego de Torres, señalaba en el comienzo mismo del sistema misional que:

> "El mayor impedimto qtienen estos yndios Pa rrecurrir na. Sancta Fe es el entender que les han de quitar sus mugeres mas cuando entienden que si se hacen xpianos se han de casar con una y de las demas se pueden servir pa. hazer sus chacaras y lo demas qan menester no se les hazen tan dificultoso porque como los indios estan hechos a no trabajar mas solo quir a la guerra y como las muchas mugeres qtenian les labran sus chacaras y les servian en todo sentian mucho el verse sin servicio". [87]

Con todo lo sesgada que esta observación puede ser en la pluma del Provincial jesuita, me parece que constituye una de las observaciones más agudas en torno al motivo por el cuál los jefes guaraníes podrían haber aceptado la monogamia, ya que el texto está indicando una especie de "solución": elegir una mujer para esposa y mantener a las demás para servicio. La configuración de la economía en las reducciones, basadas en la existencia de cultivos agrícolas comunales y parcelas familiares que aseguraban un sustento regular de alimentos tal vez permitieron prescindir de la poligamia como institución que asegurase la reproducción social, asunto que hace a la precariedad de las sociedades de jefatura como la guaraní.[88] Por idénticas razones, lo que más llamaba la atención a los indios acerca del celibato de los jesuitas era que los padres realizaran tareas femeninas "pues tenían por cosa contra naturaleza que varones sirviessen en las acciones domesticas de guisar, barrer y otras deste modo". [89]

Estudios específicos sugieren que el sistema misional, tras la catástrofe demográfica producida desde mediados del siglo XVI, produjo un crecimiento de población de 40000 a 140000 habitantes, hasta la década de 1730, a pesar de la dispersión y muerte frecuente por

---

[86] Citado en Bartomeu Melià, *El guaraní conquistado y reducido,* 110. Ruiz de Montoya fue uno de los más connotados jesuitas de la etapa fundacional de las reducciones del Paraguay. Según figura en los catálogos de los libros existentes en las reducciones, sus obras se encontraban en todos los pueblos. Se menciona especialmente el *Vocabulario de la Lengua Guaraní* [1639], el *Tesoro de la lengua guaraní* [1639] y el *Silex del Divino Amor* [ca. 1648]. AGN IX 7-1-1.

[87] Carta anua del P. Diego de Torres, Córdoba, 1609, en Leonhart, *Documentos para la Historia Argentina,* tomo XIX.

[88] En las sociedades de jefatura el parentesco aparece como criterio dominante para la articulación social. En segundo lugar, existe una cierta diferenciación social, lo que equivale a decir que algún subgrupo parental (por ejemplo, un linaje) constituye la élite de la sociedad, disponiendo por ello de una serie de prerrogativas diferenciales respecto de las que están al alcance del resto de la sociedad. Por último, se trata de un tipo de sociedades en las que existe al menos una posición de liderazgo institucionalizado. Véase M. Campagno. *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el Antiguo Egipto* (Barcelona: Aula Ægyptiaca, 2002).

[89] Antonio Ruiz de Montoya. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. (Madrid: Imprenta del Reyno, 1639), 36. http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0018808.pdf

ataques bandeirantes, por epidemias recurrentes y por las huidas que regularmente se producían. Según Livi Bacci, el énfasis en las uniones tempranas y monogámicas mantuvo la tasa de natalidad a un nivel máximo bajo condiciones normales, generando incluso un superávit de nacimientos con respecto a las muertes que compensaban las muertes en época de crisis.[90]

Por otra parte, puede suponerse que la invasión europea, al trastrocar *in totum* la correlación de fuerzas de los guaraníes con su entorno, transformó también las funciones tradicionales de sus jefes, cuyo liderazgo guerrero, con toda la connotación de poliginia y parentesco, se veía ahora mediatizada por nuevos jefes (europeos). Esto no se observa en otras sociedades, como las chaqueñas, que no sufrieron este temprano impacto, y que continuaron manteniendo sus estructuras tradicionales (guerra permanente, poligamia, resistencia a la evangelización). Los mismos jesuitas fueron concientes de tales diferencias. Tanto José Sánchez Labrador acerca de los guaicurúes como Martín Dobrizhhoffer sobre los abipones, observan que el estado de guerra y hostilidad permanente de estos pueblos con el afuera (etnias vecinas y europeos), los hacía prácticamente intratables.[91] Además de su condición de guerreros, eran las condiciones ecológicas y la economía derivada de la misma la que marcaba el fracaso de los intentos reduccionales ya que la escasez de recursos y la carencia de agricultura los obliga a cazar y por ello a andar dispersos. Para el caso de los chiriguanos, Thierry Saignes ha observado que éstos ni tan siquiera se agrupaban en aldeas, pues su asentamiento era de casas dispersas. Además, las reglas de parentesco antagónicas (filiación patrilineal y residencia matrilocal) obstaculizaba la cristianización de las familias extensas en linajes.[92]

b) La mirada de los misioneros sobre la poligamia cacical

Desde su establecimiento en Paraguay los jesuitas plantearon entre los guaraníes la metodología de, al decir de José de Acosta, conservar "Las leyes y costumbres y modo de governar que ellos tienen en sus tierras, que no es contrario a la ley christiana y natural".[93] Sin embargo, esta separación no era siempre posible. Como ya ha señalado Bartomeu

[90] *"The emphasis on early and monogamous unions maintained the birth rate at the maximum level under normal conditions, generating a large enough surplus of births relative to deaths to compensate for deficits during years of crisis"* Massimo Livi Bacci, "The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment", *Journal of Interdisciplinary History* - Vol 35, 2, Autumn 2004, 185-224.
[91] Véase Clastres, *Investigaciones en antropología política*, 228.
[92] Levinton, "Las transformaciones de las viviendas", 149-150.
[93] Xavier Albó, "Jesuitas y culturas indígenas. (Segunda Parte)", *América Indígena*, vol. XXVI, nº 4. (México: Instituto Indigenista Americano, octubre 1966): (395-445), 399-400.

Melià, "siendo la "reducción" un proyecto global, afectaba prácticamente la totalidad de la cultura guaraní, como puede verse en lo que se refiere a casas y aldeas, actividades de subsistencia, sistema de parentesco, organización social, formas de gobierno, etc. Todo era juzgado y "criticado" desde el punto de vista reduccional: no puede leerse el discurso "etnográfico" misionero fuera de esta perspectiva. Si bien muchos jesuitas dieron muestras de una aguda capacidad de observación, y supieron, como ha señalado Bronislaw Malinowski, "colgar la hamaca en el lugar adecuado",[94]siempre buscaron utilizar, en la mejor tradición occidental, este conocimiento para controlar y transformar.

Debe tenerse en cuenta además que en la mirada de los misioneros (como en la de otros colonizadores europeos) la poligamia (tanto como la antropofagia) constituía el lugar de la alteridad y de la extrañeza y uno de los elementos que mejor les permitía caracterizar a los indígenas como a un "otro" radical. Los relatos de viaje de los europeos que a comienzos de la Edad Moderna describen la sociedad salvaje se organizan, según Michel de Certeau, "alrededor de dos cuestiones estratégicas, la antropofagia y la poligamia. Estas dos diferencias cardinales ponen en juego la relación de la sociedad salvaje con su exterioridad (la guerra) y con su interioridad (el matrimonio)".[95] En este sentido, las descripciones de las prácticas ancestrales oscilan entre la demonización, propia de la interpretación religiosa barroca, y la explicación racional (las causas económicas de la poligamia, por ejemplo). No era infrecuente que ambas interpretaciones convivieran en un mismo texto, como en el caso del jesuita Ruiz de Montoya.

Si en el apartado anterior hemos explicado algunos de los posibles motivos de aceptación de la monogamia, sobre todo la desestructuración económica, social y demográfica de la sociedad guaraní, debemos sin embargo recordar que la poliginia de los caciques se hallaba fuertemente ligada a las funciones más esenciales de un jefe, y que la pluralidad de mujeres era asimismo indicador de prestigio social. Menos de dos décadas después del establecimiento jesuítico entre los guaraníes, los escritos de los padres reflejan las perplejidades y sinuosidades del asunto: aunque pronto se construyó una apologética en torno a la castidad de los indios, ya que las cartas abundan en los *exempla* de quienes

[94] Bronislaw Malinowski, Argonautas do Pacífico ocidental, citado por Meliá, Bartomeu, *El "modo de ser" guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639).*
http://www.datamex.com.py/guarani/marandeko/melia_modo_de_ser_guarani.html
[95] Ver su ensayo sobre Montaigne, "Caníbales", en Certeau, *El lugar del otro, Historia religiosa y mística*. (Buenos Aires: Katz, 2007), 272.

resisten tentaciones carnales, no sólo hasta el punto de dejarse matar,[96] antes que dejarse abusar, sino llegando incluso los misioneros a afirmar que "algún" indígena estuvo incluso dispuesto a castrarse.[97]

Antonio Ruiz de Montoya, figura central de la primera generación de jesuitas fundadores del sistema reduccional, menciona en primer lugar como cuestión a resolver dentro de lo que él mismo plantea como un esquema metodológico de la conversión, el problema de la poligamia de los caciques, cuestión que no podía abordarse con un ataque frontal.[98]

Según nos relata este misionero, casi en los comienzos del establecimiento jesuítico en el Guayrá, el cacique Atiguayé, recién bautizado en la reducción de Nuestra Señora de Loreto, instaba a mantener la poligamia y éste asunto fue motivo principal del enfrentamiento con el cacique Maracaná, defensor de los principios cristianos.[99] Atiguayé murió en la selva, entre sus concubinas, al decir de las fuentes. El itinerario de este cacique es muy sugestivo en la descripción de Ruiz de Montoya:

> "Tenían los Padres en San Ignacio un principal Cazique, que avia corrido varias fortunas, en varias partes, donde se bautizó y casó: y finalmente por su elocuencia se avia hecho como señor de aquella gente. Este era ministro del demonio, el qual aficionado de una muger, no por hermosura, sino por ser noble, repudió la suya legitima, desterrola a una heredad, puso en su lugar a la manceba, con titulo de muger legitima […] Passó este pobre adelante con sus embustes, y para acreditarse más con los suyos se fingio Sacerdote […] y adornandose con una maceta [¿?] de vistosas plumas, y otros arreos, fingia dezir misa; ponia sobre una mesa unos manteles, y sobre ellos una torta de mandioca, y hablando entre dientes hazia muchas ceremonias, mostrava la torta y el vino al modo de los sacerdotes, y al fin se lo comia y vevia todo, con que le beneravan sus vasallos como a Sacerdote: era sobremanera deshonesto porque tenia gran numero de concubinas, consintiendolo todo y fomentandolo su fingida muger. Bautizamos ocho infantes hijos suyos […] no le dava gusto que a los enfermos, y a los que deseando de veras lavarse por el bautismo obligaramos a dexar sus mugeres" [100]

---

[96] El martirio para conservar la castidad es uno de los *topos* más comunes de la literatura edificante no sólo jesuítica, sino de la historia de la Iglesia en general, sobre todo en el género hagiográfico.

[97] El comentario aparece en dos documentos contemporáneos: véase "Pontos para a carta anua da redução de Santa Ana pelo Padre Joseph de Oregio". Candelaria, 13-11-1637, en *Jesuitas e bandeirantes no Uruguay*, 152; Antonio Ruiz de Montoya, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* [1639].Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989, 249. Sobre este asunto volveremos en el siguiente capítulo.

[98] Ruiz de Montoya, *La conquista espiritual*, 32.

[99] La existencia de distintos grupos guaraníes, cada uno con sus jefes y en competencia con los demás, los volvió muy débiles para enfrentarse con los españoles. Esto explica también las disparidades de criterio que los jefes tenían frente al liderazgo de los misioneros, véase Susnik, *El indio colonial del Paraguay*, p. 590.

[100] Ruiz de Montoya, Antonio, *La conquista espiritual*, 37-38.

Inmediatamente pone en boca del cacique las siguientes palabras, dirigidas a su gente:

> "Los demonios nos han traído a estos [sacerdotes], pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas a su gusto, y ahora quieren que nos atemos a una mujer sola. No es razón que esto pase adelante, sino que los desterremos de nuestras tierras, o les quitemos las vidas".[101]

La visión de Ruiz de Montoya es como la de un espejo que invierte una imagen: el cacique es un "ministro del demonio", pero en boca del cacique pone las mismas palabras: ("los demonios nos han traido a estos hombres"). A su vez el cacique se apropia de rituales y prácticas sacramentales católicas, símbolo claro de la competencia de poderes entre el jefe indio y el sacerdote jesuita. En el medio de esta lucha por el poder y la supervivencia del grupo indígena, es evidente que la poligamia es un elemento central de la cultura tradicional ("nuestro modo de vivir"[102]) por contraposición a la cultura traída por los colonizadores, simbolizada por la monogamia. Como veremos en otros ejemplos, la incorporación de rituales cristianos, considerados evidentemente efectivos por los indios, combinados con el mantenimiento de la poligamia ancestral es una dupla que encontraremos frecuentemente como comportamientos selectivos de adopción de ciertos elementos de la cultura dominadora y rechazo hacia otros.

El relato del misionero continúa por varias páginas más, presentando otros casos, como el del cacique Miguel, que intenta asesinar a los jesuitas Masseta y Ruiz de Montoya en Loreto pero, al advertir una correlación de fuerzas desfavorables (los cacique Arará y Maracaná optan por apoyar a los jesuitas) finge arrepentirse, pide perdón y simula abandonar a su manceba para retornar a su mujer legítima.[103] La historia de Miguel termina en tono moralizante páginas más tarde: el cacique no olvida a su manceba de modo tal que los padres la destierran a otro pueblo, pero Miguel la sigue, abandonando el gobierno de su pueblo, amigos y mujer legítima para seguirla. Para evitar que los separen, se va con ella a un monte apartado, donde vivirá del trabajo de la tierra como nunca lo había hecho. Allí terminó sus días, luego de lo cual ella regresó a la reducción.[104]

---

[101] Antonio Ruiz de Montoya, en Meliá, *El guaraní conquistado y reducido*, 101
[102] En guaraní "ñande reko". Véase, Meliá, *El modo de ser guaraní* .
[103] Ruiz de Montoya, *La conquista espiritual*, 40-41.
[104] *Ibíd.,* p. 61

Los casos de jefes o shamanes que adoptan elementos rituales católicos son muy frecuentes. A veces realizaban prácticas vinculadas a "deshacer" los sacramentos o invertir su sentido por medio de ceremonias encaminadas a desligarlos del bautismo (al que muchas veces se atribuían las enfermedades) o del matrimonio. En 1616, el cacique Paytara, indio bautizado, cambiaba las mujeres a los indios de Pituum y Guarambaré.[105] Del cacique Rodrigo Yaguariguay, del pueblo de Arecayá, bautizado, cacique y corregidor, se nos dice que "con cierta formula, casaba a los indios de su mano y a su antojo".[106]

Aun después de reducidos, el retorno a la costumbre ancestral no era infrecuente. De hecho, la aceptación por parte de los caciques de la entrada en vida reduccional se daba a partir de su presentación ante el sacerdote con sus mujeres e hijos, luego de lo cual aceptaban el bautismo y escogían a una de sus varias mujeres para esposa. A veces, se les inducía a escoger a la primera, pero era frecuente que eligiesen a la que era de su preferencia.[107]

El matrimonio podía ser una ceremonia meramente formal ya que la regla monogámica podía no cumplirse a posteriori. En 1637, el Provincial Diego de Boroa informaba que un cacique escogió, de dos de sus mujeres, a la mayor para casarse. Al cabo de tres años volvió a juntarse con la más joven, argumentando que había dado suficiente tiempo a la más joven para que creciese. Dejó la reducción para vivir con ella entre sus compañeros libres.[108] Entones, más allá de la norma, de la coerción, los guaraníes persisten en sus prácticas, denotando su comprensión peculiar de la norma del "otro".

Por otra parte, con su prédica a favor del cambio de costumbres, los padres aumentaban la conflictividad. En el periodo anterior a las reducciones jesuíticas, en cambio, la poligina no causaba escándalo, sino que, al contrario, podía ser un elemento considerado positivo puesto que los encomenderos se servían de dicha práctica al enfocar su interés en la explotación económica del indio y del trabajo de sus varias mujeres, y no en el cambio cultural por medio de la evangelización.[109]

Sabemos que numerosos movimientos shamánicos guaraníes de liberación que se registraron antes, durante y después de la presencia jesuítica, reivindicaban el retorno al

[105] Rípodaz Ardanas, *Movimientos shamánicos*, 263.
[106] Pedro Lozano, Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, en, Rípodaz Ardanas, *Movimientos* shamánicos, 270.
[107] Basile Becker, "Lideranças indígenas", 149.
[108] Anua de 1637, en , Basile Becker ,"Lideranças indígenas", 36
[109] Basile Becker, "Lideranças indígenas", 31.

"modo de ser antiguo", uno de cuyos componentes fundamentales era la poligamia.[110] En 1625, Juan Cuará, descrito como shamán (bautizado) o "hechicero" o bien como cacique, declaraba que el matrimonio con una sola mujer apuntaba a que los guaraníes no se multipliquen, y que el matrimonio cristiano constituía, por lo tanto, una estrategia del sometimiento.[111] La descripción que Nicolás del Techo hace de la actuación de este jefe resulta más que pertinente, pues se habla de la defensa del concubinato como tópico primero y principal de su prédica. Junto con ello, Cuará condenaba, además del matrimonio, los demás sacramentos: la confesión, a la que consideraba una forma de espionaje, y el bautismo, "veneno mortal" para niños y adultos.[112]

La argumentación a favor de la poligamia tradicional fue presentada por las fuentes jesuíticas como un elemento decisivo en la decisión de Potiravá y Niezú, caciques de los grupos reducidos en las márgenes del río Uruguay, de asesinar a los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo en 1628.[113] En este hecho incidió sobre todo la competencia por el poder entre los jefes guaraníes –descritos por las fuentes jesuitas como "magos" o "hechiceros", y los nuevos "shamanes" jesuitas.

Jean Baptista afirma que el mayor éxito de los misioneros en su combate contra la poligamia operó en el plano simbólico, con la distribución que hacían de "plagas" de diverso género para distinto tipo de pecados.[114] En el caso de la poligamia, los misioneros acudían al arsenal que la propia iglesia les proporcionaba a través de estrategias discursivas en la que se apelaba a un Dios muy afecto a los castigos apocalípticos (guerras, hambre, pestes, fieras). Pero para Baptista, la amenaza con plagas es una apropiación jesuítica del discurso de los shamanes, ya que en el mundo guaraní tales creencias no eran consideradas absurdas en lo absoluto. Los mismos padres decían que los shamanes andaban por las afueras de los pueblos diciendo "sandeces", proclamándose "señores de pestes y enfermedades" o "donadores de lluvias", "causadores de males". Los relatos jesuíticos abundan en casos de caciques poligámicos contumaces que sucumbían por sus faltas a repentinas enfermedades.

---

[110] Rípodaz Ardanas, Daisy, "Movimientos shamánicos de liberación entre los guaraníes (1545 – 1660)", *Teología*, tomo XXIV, nº 50. (Buenos Aires, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1987), 248 – 250.
[111] Nicolás del Techo, citado en Rípodaz Ardanas, "Movimientos shamánicos", 264.
[112] Nicolás del Techo, citado en Basile Becker,"Lideranças indígenas", 80.
[113] *Ibid*., 138.
[114] Jean Baptista. *Caciques e cabildos: organizaóes, vestimentas e práticas das lideranças indígenas nos povoados misionais*, 8-9. http://www.liderancasindigenas.net/artigosFiles/caciques_e_cabildos.PDF

Los jesuitas no dejan de mencionar casos de retorno a las viejas prácticas a lo largo de los siglos XVII y XVIII, sobre todo por parte de nativos huidos de los pueblos, como analizaremos en el próximo capítulo. En 1637, un cacique de Loreto que nunca abandonó la poligamia murió en el incendio de su casa, prueba ésta, desde la óptica de los sacerdotes jesuitas, quienes se negaron a darle cristiana sepultura por su conducta escandalosa, del castigo divino.[115] Este ejemplo demuestra que para los misioneros el disciplinamiento era una cuestión central. En esta guerra de poder, de manera simétrica, desde el punto de vista de los jefes indígenas, los comportamientos y discursos a favor de la poligamia siempre se dieron dentro de un contexto de rechazo general a la dominación europea y al cristianismo como componente esencial de la misma. Como arengaba el cacique Potiravá a su gente para alzarla contra Roque González: "¿Es justo que yo esté a las órdenes de un miserable advenedizo? ¿Perderé el derecho de gozar mujeres hermosas?".[116]

Estudios recientes, contribuyen a hacer comprender esta guerra de poder entre los jefes indígenas y los sacerdotes. Frente a las estáticas versiones, tanto anti como projesuíticas, que suponen un proceso histórico plano, con pocas variantes en el tiempo, en donde unos pocos sacerdotes habrían controlaron la vida de decenas de miles de indios sumisos, Guillermo Wilde ha destacado la intervención activa de los líderes indígenas, que intervinieron decisivamente en la construcción de una heterogénea comunidad política como fueron las misiones de guaraníes, proceso en el cual intervinieron e interactuaron con otros sectores de la sociedad colonial.[117]

[115] *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615 – 1637). Documentos para la Historia Argentina. Tomo XX. Iglesia.* (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1929), 739-740.
[116] Citado en Basile Becker, "Lideranças indígenas", 147
[117] Wilde. *Religión y poder*, 23. En el mismo sentido contamos con los trabajos de Quarleri, *Rebelión y guerra*; Neumann, "Escribiendo en la frontera del Paraguay"; Mercedes Avellaneda, "La alianza jesuita-guaraní y su consolidación en el siglo XVII". *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*. (8: 1999) (173-200), entre otros. Al respecto de los elementos de agencia véase también Neil L. Whitehead, "Native Peoples Confront Colonial Regimes in Northeastern South America (c. 1500-1900)", en: *The Cambridge History of the native people of the Americas*, *v. III, South America*, Part II, Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, (eds.). (Cambridge University Press: 1999) 383-385.

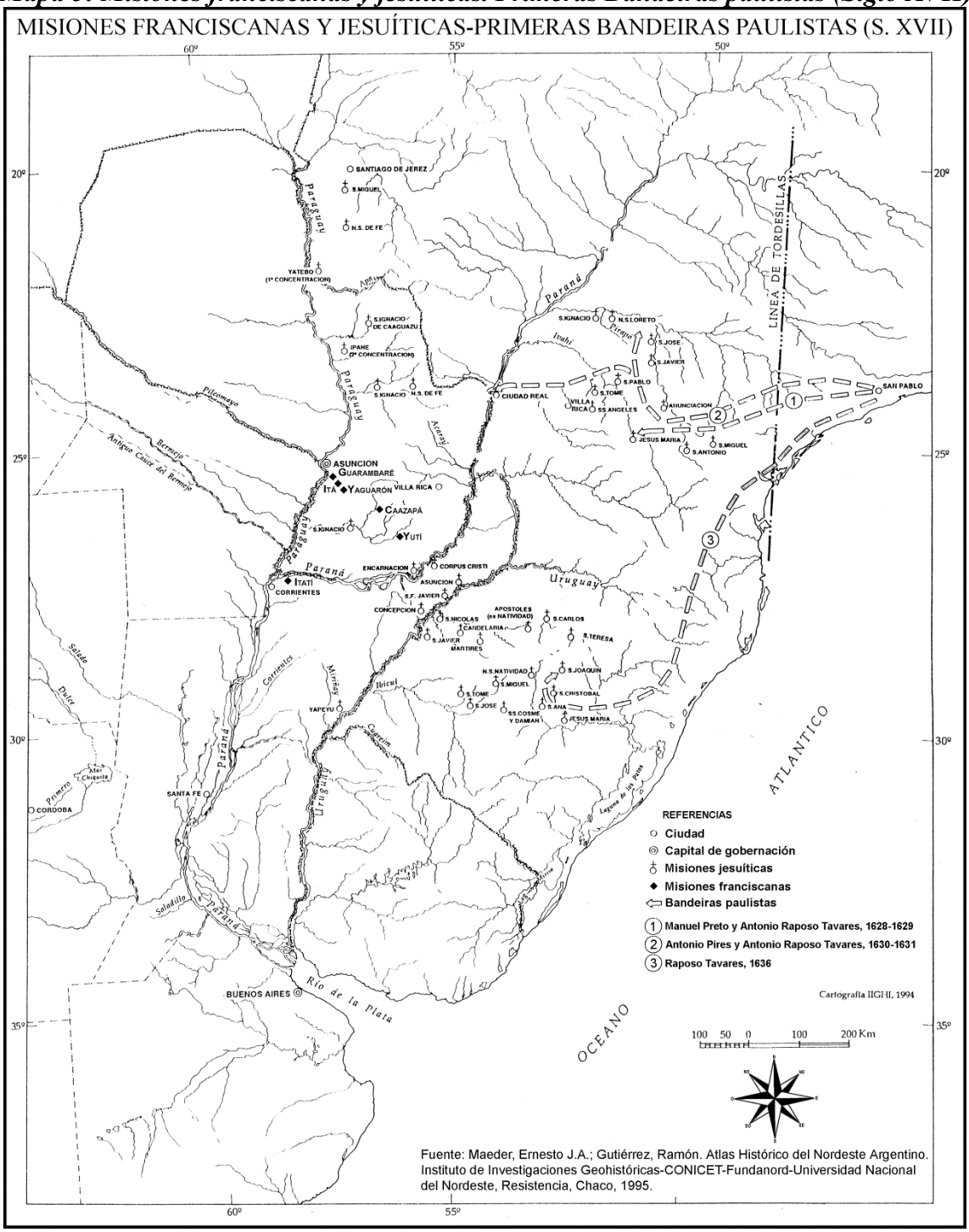
6. Conclusiones

Si consideramos la implantación del matrimonio católico dentro de esta perspectiva de agencia indígena podemos pensar que el proceso de "reducción" a la monogamia sólo se produjo de modo muy gradual, tras muchas décadas de contacto entre los europeos y los guaraníes, cuando estos últimos habían sufrido un drástico cambio y reconfiguración de su sociedad, que incluía la pérdida de su potencial reproductivo. No debemos olvidar que las rancheadas no sólo involucraban la saca de mujeres, sino la matanza de los hombres. En este contexto, la instauración de la monogamia y la indisolubilidad se deben entender en el marco de la alianza entre los caciques guaraníes y los sacerdotes, primero franciscanos y sobre todo jesuitas. De todas formas, como hemos visto, el sostenimiento de la poligamia continuó siendo recurrente y uno de los bastiones de la resistencia guaraní al dominio de la cultura impuesta. El Padre Nicolás Mastrilli Durán (1626-27) relata que, a pesar de haber evitado referirse o insistir sobre la monogamia, no pudo evitar el levantamiento de un cacique que casi costó la destrucción de la reducción de San Ignacio Guazú en el primer año de su fundación porque se lo indujo a dejar a sus muchas mujeres.[118] Podemos suponer que, con el correr de los años y la estabilización (siempre relativa) del sistema misional, los caciques aceptaron la monogamia; sin embargo, como veremos en el capítulo siguiente, aun bien entrado el siglo XVIII el retorno a la poligamia fue un asunto recurrente entre los indios huidos del espacio misional. Con respecto al espacio misional, concluimos este capítulo, a partir de evidencias presentadas, con más preguntas que respuestas ¿Es que realmente puede hablarse de una adopción plena de la monogamia por parte de los caciques? ¿O tal cosa es una idealización en parte alimentada tanto por la apología de muchas fuentes jesuíticas como por la denigración del sistema reduccional que realizaron los enemigos de los jesuitas? La monogamia de los caciques dentro de las reducciones, obligatoria a partir de la instauración del cristianismo y de la nueva legitimidad del cacicazgo que los jesuitas establecieron a partir de la herencia de sangre, no implica, creemos, que no haya convivido con la existencia de mujeres secundarias. En el siguiente capítulo y, en consonancia con el parecer aquí expuesto, abordaremos diversos aspectos

[118] Pablo Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, I, (Barcelona: Gustavo Gili, 1913), 87. *Documentos para la Historia argentina. Tomo XX.* 286.

tanto de los mecanismos de disciplinamiento de los jesuitas, como los límites que estos experimentaron.

Mapa 5: Misiones franciscanas y jesuíticas. Primeras Bandeiras paulistas (Siglo XVII).



Fuente: Maeder, Ernesto J.A.; Gutiérrez, Ramón. Atlas Histórico del Nordeste Argentino. Instituto de Investigaciones Geohistóricas-CONICET-Fundanord-Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, Chaco, 1995.

CAPÍTULO VII: REVISITANDO EL PARAÍSO: LOS MECANISMOS DEL DISCIPLINAMIENTO Y LAS REACCIONES INDÍGENAS EN EL PARAGUAY JESUÍTICO

1. Los límites de la voluntad jesuítica

El gradualismo que se consideraba necesario para lograr la conversión no sólo se manifestó en la inevitable tolerancia hacia la poligamia, como hemos visto en el capítulo anterior, sino, como proponemos a continuación, en el trazado de la planta reduccional y especialmente en el diseño de las viviendas. Sin embargo, esta metodología transicional tuvo muchos avatares. De un lado, porque los misioneros no estaban dispuestos a tolerar, de *motu propio* al menos, las huidas de los pueblos, que eran frecuentes cuando los indígenas no aceptaban la monogamia. Por su parte, porque los indígenas accionaron desde sus propias necesidades y pareceres ante el nuevo modelo reduccional.

Una temprana carta del Padre Provincial Nicolás Mastrilli Durán (de 1626-27), es decir, de la etapa en la que predominaba la tolerancia para situaciones "irregulares", daba cuenta de hasta que extremos eran capaces los jesuitas para controlar el comportamiento de los indígenas y reducirlos a la *"vida de policía"*. En Santa María de Iguazú,[1] numerosos indios habían escapado para poder conservar a sus concubinas. Los jesuitas se dirigieron al poblado de los fugitivos a la cabeza de un grupo de guaraníes reducidos. Encontraron que los hombres estaban cazando; entonces capturaron a mujeres y niños y quemaron el pueblo, con lo cual los huidos no tuvieron más remedio que regresar.[2]

Como en todo experimento, las reducciones requerían del aislamiento y artificialidad suficientes como para generar nuevas conductas. En este capítulo se analizan los mecanismos instaurados en las misiones jesuíticas de guaraníes para lograr cambios culturales relativos a conductas sexuales y a la aceptación del matrimonio católico. Pusimos énfasis en el proceso y en los dispositivos de disciplinamiento, evaluamos sus características, así como las tensiones y respuestas que tal imposición suscitó en la sociedad indígena. Si bien considero que los jesuitas desarrollaron muchas de las acciones que Foucault consideró como propias de la *gubernamentalidad*[3] implementadas por los estados

[1] Fundada en 1626, ubicada en el actual Foz do Iguaçu (Estado de Paraná, Brasil)
[2] Carta de Nicolás Mastrilli Durán, en *Documentos para la Historia Argentina. Tomo XX.... Iglesia. Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615 – 1637)*, 286.
[3] Michel Foucault. *Seguridad, Territorio, Población*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 136.

modernos, entendida como conjunto de instituciones, estrategias, controles y saberes para la administración y el control de la población, las reducciones guaraníticas constituyeron una muestra acabada tanto de la voluntad de transformación y control como de los límites de estos propósitos. No sólo se trata de la agencia indígena de los propios guaraníes, especialmente de los caciques de los pueblos, a la que ya hemos hecho referencia, sino que en el contexto de una compleja situación de frontera, tanto política como cultural, con presencia de variados actores: colonos españoles (con muy diversas relaciones con los jesuitas), portugueses y distintas etnias indígenas en proceso de transformación, las interacciones de estos grupos produjeron variables cuyos efectos los misioneros muy escasamente pudieron controlar.

2. La alteración del espacio en las reducciones jesuitas de guaraníes

La modificación del patrón de asentamiento fue un eje central del modelo reduccional y, como mencionamos, sólo se realizó gradualmente, comenzando por el reagrupamiento de macrofamilias o tevy en pueblos de 200 a 500 habitantes. Al principio se logró la concentración de las antiguas aldeas en ochenta grandes poblados que se redujeron, finalmente, a treinta.[4]

Lévi-Strauss ha explicado la central importancia del cambio de la distribución espacial en el caso de los *bororó* del Brasil, nucleados originalmente en chozas de distribución circular que, agrupadas en mitades, regulaban, entre otras prácticas, los matrimonios:

> "[…] los misioneros salesianos [5] de la región del Rio das Garças comprendieron rápidamente que el medio más seguro para convertir a los bororó es el de hacerles abandonar su aldea y llevarlos a otra donde las casas estén dispuestas en filas paralelas. Desorientados con relación a los puntos cardinales, privados del plano que les proporciona un argumento, los indígenas pierden rápidamente el sentido de las tradiciones, como si sus sistemas social y religioso (veremos que son indisociables) fueran demasiado complicados para prescindir del esquema que se les hace patente en el plano de la aldea y cuyos contornos son perpetuamente renovados por sus gestos cotidianos".[6]

En su comentario a Levi Strauss, Bartomeu Melià afirma sobre las reducciones

[4]Basile Becker, "Lideranças indígenas", 24. Levinton. "Transformaciones de las viviendas", 135.
[5] Los salesianos se establecieron entre los bororo a comienzos del siglo XX en el Matto Grosso.
[6] Lévi-Strauss. *Tristes trópicos*, 234.

jesuitas entre guaraníes:

> "El paso de un agrupamiento de cinco o seis familias o de un aldeamiento circular a una población de mil y más familias y a un pueblo tirado a cordel, dispuesto en cuadras, no es un cambio simplemente numérico ni externo: la estructura social es cambiada formalmente".[7]

En efecto, la uniformidad y simetría del damero o trazado a cordel, propio no sólo del sistema reduccional[8] sino de la planta urbanística hispano colonial en general y que obedecía al diseño de núcleos urbanos destinados a crecer espacialmente,[9] no guardaba relación con las formas de asentamiento previas de las sociedades locales; sin embargo, como en muchos otros aspectos, los jesuitas hicieron residir el éxito de la metodología misional en una mezcla de elementos que siempre implicaba alguna conservación de lo tradicional: a pesar de la radical modificación espacial que implicó el establecimiento de la nueva planta urbanística, los misioneros adoptaron la casa alargada comunal para vivienda indígena. Esto permitía mantener en parte la estructura cacical, ya que bajo el techo de cada unidad de disposición longitudinal residía un conjunto familiar extenso que respondía a un cacique pero, al mismo tiempo, posibilitaba plantear la evolución gradual hacia la familia de tipo nuclear, creando paulatinas divisiones en la vivienda comunal. Todavía en 1722, es decir, más de cien años después de establecido el régimen misional, el Provincial indicaba después de su visita a las reducciones *"que cada familia viva separada de las demás"*.[10]

Acerca del cambio en la espacialidad, el misionero Roque González de Santa Cruz informaba que la nueva disposición buscaba *"irlos poniendo en buena policía y quitar muchos inconvenientes que hay"*, pero a la vez explicaba que las nuevas casas permitían mantener el sistema de distribución por familias extensas y cacicazgos. El Provincial Diego de Torres, en 1614, resumía y reinterpretaba la información de Roque González:

> "Fue necesario construir este pueblo desde sus fundamentos, Para cortar la acostumbrada ocasión para el pecado, me resolví construirlo a la manera de los pueblos de los españoles".[11]

---

[7] Meliá, *El guaraní conquistado*, 247. Otros autores han mencionado la importancia de las formas o estructuras mentales en la concepción y organización del espacio, que difieren de una cultura a otra. Véase p. ej.: Tristan Platt, "Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los macha de Bolivia" en Mayer y Bolton, *Parentesco y matrimonio en los Ande*s, 178.

[8] Esto fue mencionado con respecto al Perú en la era toledana. Véase el Capítulo III.

[9] Véase Leonardo Benevolo. *Diseño de la ciudad. 3. El arte y la ciudad medieval.* (Barcelona: Gusavo Gili, 1982), 122.

[10] Memorial del Pe. Prov. Joseph de Aguirre en la Visita a las doctrinas del Paraná y Uruguay, enero de 1722. AGN IX, 6-9-5, f. 921

[11] Anua de 1614, en Meliá, *El guaraní conquistado*, 145.

Norberto Levinton sugiere que los "pecados" referidos no eran principalmente los de orden sexual, sino la realización de ceremonias y rituales en el interior de las casas con ingestión grupal de bebidas y con danzas.[12]

Ya concluida la etapa jesuítica, Félix de Azara describía:

> "Sus pueblos [reducciones] tenían calles anchas a cordel, y los edificios al piso, consistían en cuadras largas, una para todas las que pertenecían a un cacicazgo, bien que después las dividieron en cuartitos de siete varas, uno para cada familia".[13]

De acuerdo con Ramón Gutiérrez, los jesuitas

> "plantearon la evolución del sistema poligámico del indígena al monogámico creando paulatinas divisiones en la vivienda comunal, desde la más endebles de esteras y cueros hasta las definitivas de piedra cuando se consolida la estructura familiar luego de un largo proceso de aculturación en la materia". [14]

El texto que acabamos de citar plantea para el desarrollo urbanístico una especie de evolucionismo unilineal y sin demasiados sobresaltos, lo cual indicaría casi una omnipotencia voluntarista de los jesuitas y de sus resultados. El proceso, sin embargo, no parece haber sido como lo presenta Gutiérrez, ya que décadas después de establecido el sistema misional, en 1667 el Provincial Andrés de Rada insistía en la necesidad de edificar casas de material sólido, para *"euitar tanto hazer y deshazer los Indios sus casas y las indecencias que se ocacionan de vivir tantos Indios y Indias en gualpon"*.[15]

Aun a fines del siglo XVII, dos Padres Provinciales consecutivamente advertían acerca de

> "los muchos graves, y manifiestos inconvenientes que ay en la forma de la hauitacion que tiene los Indios, viuiendo Varias familias *sub eoden tecto* en ranchos que tienen comunicacion por de dentro, y assi ordena que sin perdonar à diligencia, ni trabajo alguno se procure reformar la vivienda de suerte que cada familia viva separada".[16]

---

[12] Levinton, "Transformaciones de las viviendas indígenas", 144-145.
[13] Azara, Félix de, *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*, I, Asunción, Librería y Casa Editora A. de Uride y Cía., 1896. La obra fue publicada en 1847, pero fue escrita hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.
[14] Gutiérrez, Ramón, *As Missoes jesuiticas dos guaranis*. (Río de Janeiro: UNESCO, 1978), 26-27.
[15] *Carta Comun de su R.ª del P.e Provincial [Andres de Rada] para todos Los PP. de estas Reducciones del Parana y Uruguay.* 19 de diciembre de 1667. BNM, Ms, 6976.
[16] Carta del P.e Provincial Ignacio de Frias de 30 de Noviembre 1699., BNM, Ms 6976. Véase también Carta del P.e Provincial Simon de Leon de 1.° de Agosto de 1697. BNM, Ms 6976.

La preocupación por preservar un espacio separado para cada familia se mantuvo a lo largo de todo el periodo jesuítico. Sin embargo, esta intención estuvo plagada de excepciones. En 1637 los jesuitas informaban que los indios de las reducciones de Loreto y San Ignacio del Guayrá habían recibido a los de Caaró y Candelaria, migrados obligadamente a causa de las incursiones de los portugueses, *"llevando cada indio casado a su cassa otro cassado con sus hijos y mujeres, dandoles cassa y de comer [y] repartiendo con ellos sus chacaras y sementeras"*.[17]

Las dificultades que se advierten en el cumplimiento de las normas relativas al asentamiento de las familias evidenciaban un serio problema derivado de los permanentes traslados de población y reasentamiento de familias agregadas de diversos orígenes (tanto de guaraníes reducidos como "infieles" y también de otras etnias) procedentes de otras regiones y pueblos por diferentes motivos.

Sólo entre 1612 y 1638 las bandeiras paulistas, en busca de mano de obra para las plantaciones, esclavizaron 300.000 indios y forzaron el traslado de las reducciones hacia el oeste. A partir de la década de 1620 los portugueses dejaron de tener el monopolio del tráfico negrero y el precio de los esclavos africanos se duplicó. Luis Felipe de Alencastro se refiere al periodo 1625-1650 como de « hambre de cautivos ». Cien mil indios fueron capturados entre 1627 y 1640 en la zona del Guairá y Tapes, en lo que el autor describe como una de las operaciones esclavistas más predatorias de la historia moderna.[18] A causa de la declinación del tráfico negrero, guaraníes, tupíes y otras etnias fueron sometidas a cautiverio.[19] Los ataques afectaron especialmente a las misiones jesuíticas del núcleo inicial, la zona del Guayrá, con los consecuentes traslados masivos de población.[20] Desde 1629 a 1631 vendieron 60.000 indios sacados de las misiones.[21]

Ya en el siglo XVIII, la Guerra de los Comuneros de Asunción,[22] durante las décadas de 1720 y 1730, provocó una grave crisis demográfica entre los guaraníes misioneros. La población de las reducciones, tras una parcial recuperación, volvió a mermar

[17] "Relação do estado em que se encontravam as reduções do Paraná e Uruguai" [ca. 1640], en Corteçao, Jaime, *Jesuitas e bandeirantes no Tape*, *1615-1641.* Manuscritos da Coleção de Angelis. (Río de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969), 200.
[18] Luis Felipe de Alencastro. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*. (São Paulo: Companhia das Letras, 2008), 199.
[19] *Ibid*., 94
[20] Quarleri. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata.* 78-81 y 199.
[21] Basile Becker,"Lideranças indígenas", 23.
[22] Guerra civil en la cual un importante sector de los pobladores de Asunción se aliaron al gobernador Antequera contra los jesuitas, provocando un enfrentamiento armado en el cual estos últimos utilizaron un ejército de guaraníes de las reducciones. La guerra generó muertes y huidas de los indios de las reducciones debidas sobre todo a la caída de la producción de alimentos.

como resultado de la entrega a Portugal de siete de los pueblos a raíz del Tratado de Madrid (1750) y de la consecuente "guerra guaranítica". El tratado determinaba la entrega de siete de las treinta doctrinas de guaraníes tuteladas por jesuitas a Portugal a cambio de la devolución de la Colonia del Sacramento. Esto implicó el traslado de 29.000 indígenas fuera de sus pueblos y generó la reacción armada de los indígenas ante esta medida.[23]

Las investigaciones más recientes confirman lo que las fuentes sugieren: hubo permanente presencia de una gran variedad étnica y cultural en las reducciones. Diego Bracco menciona, por ejemplo, que los jesuitas repoblaron reducciones como la de Jesús María, arrasada por las bandeiras paulistas, con indios guenoas, etnia originaria de la Banda Oriental y ocasionales aliados de los jesuitas en contra de los charrúas y de los portugueses.[24] Todo esto contradice la supuesta preeminencia casi exclusiva de guaraníes en los treinta pueblos debido a un relativo aislamiento.[25] Dicha política era un objetivo presente en los orígenes fundacionales y en las reglamentaciones de los pueblos, pero nunca pudo cumplirse dada la complejidad de la situación de frontera en la que los pueblos estaban insertos.[26]

3. La noción de pecado y el disciplinamiento sexual

Más allá de los resultados, es evidente que en el proyecto reduccional jesuítico entre los guaraníes existía la pretensión de un cambio radical de las costumbres indígenas, lo cual implicaba un grado importante de disciplinamiento y control de sus conductas.

La prescripción de penas para quienes incurrieran en delitos de tipo sexual, definidos como "nefando y bestialidad", uniones con parientes (*"con entenado, y entenada, Cuñado, Cuñada, y de consanguinidad en primero, y segundo grado"*), [27] así como las rígidas normas para el funcionamiento del *cotiguazú* o casa de recluidas (viudas, huérfanas o abandonadas y, como más adelante veremos, mujeres de diversas procedencias) marcaban una preocupación permanente de los sacerdotes frente a las prácticas que tenían intención

[23] Este tratado determinaba la entrega de siete de las treinta doctrinas de guaraníes tuteladas por jesuitas a cambio de la devolución de la Colonia del Sacramento. Esto implicó el traslado de 29.000 indígenas fuera de sus pueblos. Véase Wilde. Religión y poder, 157.
[24] Bracco, *Charrúas, guenoas y guaraníes*, 184.
[25] Dos Santos y Baptista, "Reduções jesuíticas e povoados de índios".
[26] Ver Memorial del Pe. Prov. Joseph de Aguirre en la Visita a las doctrinas del Paraná y Uruguay, enero de 1722, AGN IX, 6-9-5. Insiste en que cada familia viva separada de las demás. Informes varios del P. Superior Antonio Gutiérrez. Año de 1756. AGN 6-10-1 fs. 1067 a 1079 y 1081 r/v. Listado de familias indígenas trasladadas. Año 1757. AGN IX, 6 10 2, f. 467.
[27] *Carta del P.^e Prov.^L thomas Donvidas de Para los PP.^es Misioneros*. 13 de Abril d.^e 1687. BNM, Ms, 6976.

de controlar.[28] En este sentido, debemos señalar que la noción de "pecado", ajena, claro está, a los indígenas, estaba en cambio para los sacerdotes casi indisolublemente ligada a los "desórdenes" de tipo sexual. Ya he mencionado que en el *Ritual formulario* de Pérez Bocanegra, en Perú, había una notoria prevalencia de preguntas vinculadas a conductas que implicaban alguna falta de tipo sexual, por sobre otras. [29]

Resulta muy ilustrativo observar el *Manual de la Reducción de Loreto* para la administración de sacramentos de 1721, redactado por el Padre Pablo Restivo.[30] Las cuarenta exhortaciones penitenciales estaban destinadas a lograr la contrición antes de la absolución. En ellas puede advertirse una enumeración sin orden lógico visible. Esto mismo hace más evidente el retorno recurrente del autor a las faltas de orden sexual ("pecados del Sexto Mandamiento"). Las exhortaciones III y IV refieren a la delectación morosa o *mal deseo* y a la solicitación de palabra. De la XI a la XV, las observaciones remiten a la masturbación, al adulterio, a desear a la mujer del prójimo o entregar la propia mujer a otro. De la XXX a la XXXII se mencionan los pecados más graves relacionados con el sexto mandamiento: en primer lugar se menciona el incesto (*"haber pecado con tus propios parientes"*), luego el pecado nefando y el bestialismo.[31]

Las exhortaciones XXXV a la XL estaban dirigidas a las mujeres. En éstas hay más bien una reiteración acerca del mismo asunto: la reprensión hacia aquellas mujeres que se entregan a un hombre que las fuerza, poniendo como excusa el encontrarse solas e indefensas. El texto las exhorta, en estos casos, a resistirse hasta la muerte.[32] De hecho, la literatura edificante tiene como *topos* la cuestión de la castidad mantenida hasta las últimas consecuencias y, si bien este es un asunto recurrente en los casos de mujeres, existen ejemplos referidos a hombres. Señalo un ejemplo que me resultó peculiar.[33] El Padre Joseph de Oregio escribe un resumen de hechos significativos para ser incluidos en la Carta Anua de 1637. Entre ellos menciona el caso de Alonso Tari, joven de 18 o 20 años, "Primer christiano desta reducion", quien por mantener la castidad "pidio con todas veras que le castrassen".[34] Oregio se manifiesta "espantado de la demanda" y le responde al indio "que

[28] *Ordenes del p. Prov.l Luis de la Roca p.ñ las Doctrinas del Parana y Uruguay en la visita de 1.724*. BNM, Ms, 6976.
[29] Ver Capítulo III, Apartado VII.
[30] El Manual, de edición originalmente bilingüe, fue traducido del guaraní por Bartomeu Meliá. Vease Lluís Palomera Serreinat, "Un ritual bilingüe en las reducciones del Paraguay: el Manual de Loreto (1721)", Thesis ad Lauream, Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe. (Roma: Pontificium Institutum Liturgicum, 2001).
[31] *Ibid*., 280-282, 289-294 y 310-313.
[32] *Ibid*., 316-322.
[33] Caso mencionado en el Capítulo VI
[34] "Pontos para a carta anua da redução de Santa Ana pelo Padre Joseph de Oregio". Candelaria, 13-11-1637, en *Jesuitas e bandeirantes no Uruguay*, 152.

confiasse en nuestro senor que le daria y otorgaria el don de la castidad sin hazer de si tan riguroso sacrificio".[35] El propio misionero que lo escribió señala que nunca oyó historia semejante (tanto como para que este indio del común, aparezca mencionado con nombre y apellido, lo cual es excepcional ya que tal registro se reservaba generalmente a los caciques). El mismo caso es referido en 1639, por Antonio Ruiz de Montoya en su célebre texto sobre la *conquista espiritual* y seguramente lo tomó de la carta de Oregio. Es dable observar que la pluma jesuítica selecciona, incluye u omite y hace circular estos eventos de acuerdo a criterios de lo que merecía relatarse públicamente por "edificante".[36] El mismo Montoya, cuando refiere el caso de este indio de Santa Ana lo describe como "un cuento algo gracioso, si bien de edificación",[37] indicando al mismo tiempo tanto su escepticismo sobre el asunto como su consideración de que era "edificante" y por lo mismo digno de publicarse.

Dado que es posible pensar que los confesionarios son manuales a utilizarse como guías generales de los sacerdotes y que el de Restivo, como otros, refiere a sus precedentes (Bocanegra, Bolaños, Montoya y, en última instancia, a los textos derivados del Tercer Concilio Limense) y que por lo tanto se trata de un texto que no necesariamente emana de la realidad de las reducciones guaraníticas, es necesario confrontar esta fuente con la correspondencia interna y secreta que mantenían los jesuitas, especialmente los *libros de órdenes*, una suerte de reglamento general para las reducciones emanadas de las periódicas visitas del Provincial.[38] Esta documentación refleja una preocupación por el control de comportamientos que señalamos como pecados vinculados al sexto mandamiento. Con el mismo carácter reservado contamos también con las cartas que los Prepósitos generales dirigían a los jesuitas de la Provincia del Paraguay.[39] Estas fuentes revisten importancia

[35] "Pontos para a carta anua da redução de Santa Ana". En otros casos la "literalidad" con que los indígenas asimilan las enseñanzas cristianas llama la atención de los misioneros, quienes registran su perplejidad ante estos hechos. Tal es el caso del Padre Antonio Sepp cuando relata que en 1693 una india se hirió de muerte con un puñal para imitar la imagen de la Virgen Dolorosa, siempre representada atravesada por un número variable de espadas. Antonio Sepp SJ, *Continuación de las labores apostólicas. Edición critica de las obras del Padre Antonio Sepp SJ. A cargo de Werner Hoffmann*, II. (Buenos Aires: Eudeba, 1973), 97-99. Me parece que los jesuitas incitan, por medio de discursos e imágenes a estas situaciones extremas en las cuáles ellos esperan que el indígena "simbolice" la imagen del dolor o de la castidad, no que la actúe con la mutilación. El hecho de que esto no ocurra nos da la pauta de la descontextualización cultural en que operaba el mensaje cristiano.

[36] En el Capítulo III, mencionamos los casos de castidad heroica de las mujeres en Juli (Perú) en la Carta Anua de la Provincia del Perú de 1637.

[37] Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual* (1989), p. 249.

[38] En 1670, el Provincial Agustín de Aragón ordenó condensar "el largo arancel de órdenes" y utilizar las prescritas por el Visitador Padre Andrés de Rada. *Copia de una Carta del P.e Provincial Agustin de Aragon de 18. de Julio de 1670, Na. Sra. de Fe, 18 de julio de 1670,* BNM, Ms 6976.

[39] Morales, *A mis manos han llegado.*

tanto por su carácter reservado, como por el hecho de que responden a situaciones y consultas provenientes específicamente de la Provincia del Paraguay. Por otra parte, en las reducciones del Paraguay los jesuitas ejercían jurisdicción judicial sobre los indios, a diferencia de las demás regiones en donde la Compañía de Jesús estableció misiones en áreas fronterizas: norte de México, Mainas (en la Amazonía peruana) y Moxos y Chiquitos en las tierras bajas entre los actuales Bolivia y Paraguay incluyendo los *aldeamientos* jesuitas en Brasil, donde la justicia estaba en manos del gobierno civil.[40]

La evitación de las faltas de tipo sexual se reitera como preocupación a lo largo de todo el periodo jesuítico. Se estipulaba específicamente que los delitos relativos al sexto mandamiento no fuesen investigados ni castigados por las autoridades indígenas, sino directamente por los padres.[41] Las soluciones que se proponen son, en general, la separación espacial tanto de las familias (en casas habitadas por una familia nuclear) como de las mujeres solas (en el *cotiguazú*), el matrimonio temprano y el control de las uniones entre parientes. También se insistía en la separación de actividades entre hombres y mujeres (en el trabajo, en el ceremonial litúrgico, etc.).[42]

En 1687, el Provincial Tomás Donvidas prescribía en casos de pecado nefando y bestialismo tres meses de cárcel, saliendo sólo para las misas y con pena de azotes "[...] y estará en este tiempo con grillos bien remachados, y en la comida sera parca [...]".[43] Al igual que el manual de Restivo, el Provincial recuerda que en estos pecados mortales las leyes prescriben pena de muerte en caso de no ser neófitos los imputados.

En casos de incesto ("el pecado que se comete con entenado, y entenada, Cuñado, Cuñada, y de consanguinidad en primero, y segundo grado, entenados con madrastras, y suegra, etc.ª") y en casos de aborto voluntario, se prescribían penas de dos meses con grillos y durante ese lapso dos tandas de 25 azotes cada una en el rollo y con exhibición en la Plaza.[44] La indicación de grados de parentesco y de infracciones tales como el aborto nos parece de la mayor relevancia porque emana de la observación y registro de lo que realmente ocurría en los pueblos. En 1724, se estableció para el adulterio 25 azotes en el

[40]Las aldeas o aldeamientos en Brasil estaban pensados como espacios en donde hubiese una mayor colaboración con los colonos. Como "contrafavor" los jesuitas podían organizar misiones temporarias en las *façendas.* Los indios de los aldeamientos no debían participar en expediciones punitivas contra indios "infieles". Asimismo, en las aldeas los jesuitas debían reconocer la autoridad del obispo. Todas estas eran diferencias respecto al espacio misional paraguayo. Para las características de los aldeamientos en Brasil véase: Castelnau-L'Estoile, "*Les ouvriers dúne vigne stérile"*, 128 y ss.
[41] Carta del P.e Prov.L thomas Donvidas de 13. de Abril d.e 1687. Para los PP.es Misioneros. BNM, Ms, 6976.
[42] Véase al respecto la *Carta Comun de su R.a del P.e Provincial* [*Andres de Rada*]. 1667.
[43] Carta del P.e Prov.L thomas Donvidas de 13. de Abril d.e 1687..
[44] *Ibid.*

rollo y 15 días de cárcel.[45] El castigo por culpas graves no debía exceder de 25 azotes para los hombres y de 12 para las mujeres. Evidentemente el rigor podía ser excesivo, como ya lo había señalado el Provincial Tomás de Baeza con elocuencia:

> "Y porque ha avido muchos abortos por los Castigos de las Indias, no se Castigara a ninguna sin saber primero, si esta preñada, y si lo esta, ò ay duda de ello, no se les Castigara, ò amenazara con Castigo, aunque las que lo averiguan, que no lo està, y ella dize que lo esta por liberarse del Castigo, que en esse caso se pueden usar otros medios para su correcion, ò dilatar el Castigo hasta que salga a luz la criatura, ò conste el engaño del fingido preñado. Que a ninguna India por Castigo se le quite el Cabello, ni la passen por la plaza azotandola, sin que primero se avise al Superior para que determine lo que se deve hazer".[46]

En líneas generales, había un énfasis mayor en los modos de evitar comportamientos pecaminosos que en las penas. Las órdenes del Provincial Andrés de Rada de 1667 sintetizan de alguna manera las preocupaciones y soluciones propuestas:

> "Conseruese La costumbre de que en entrando en edad de Casadera y algo antes se pongan las niñas entenadas en casa distinta de la de su madre y padrastro aora sea con su abuela aora con alguna tia". [47]

Esta medida buscaba evitar la costumbre de las relaciones simultáneas entre el hombre y las hijas de su mujer habidas de una unión anterior, frecuentes entre los indígenas de la región, que no consideraban parientes a las hijas de la esposa habidas de uniones sexuales precedentes.[48] Dentro de esta política de evitación de faltas, la promoción de los casamientos tempranos (15 años las mujeres y 17 los hombres) así como el de viudas y viudos era la norma reiterada.[49] Asimismo, se instaba a que los indios busquen cónyuge en otros pueblos de reducción, si así podía evitarse el casamiento entre parientes.[50]

En ocasiones existió disparidad de criterios con respecto a los posibles efectos de uniones demasiado tempranas. En 1685, el Provincial Tomás Donvidas afirmaba: "porque a

[45] Ordenes del Padre Prov.l Luis de la Roca para las Doctrinas del Parana y Uruguay en la visita de 1724. BNM, Ms, 6976.
[46] Carta del P.e Provincial Tomas de Baeza**¡Error! Marcador no definido.** de 15. de Abril de 1682. Para los P.es Missioneros del Parana y Uruguay. BNM, Ms, 6976.
[47] Carta Comun de su R.a del P.e Provincial [Andres de Rada] 1667.
[48] Sobre este asunto volveremos más adelante. Véase Serafim Leite SJ, *Historia da Companhia de Jesús no Brasil*, Lisboa: Librería Portugalia, 1938, II, 295.
[49] Carta del Provincial Tomas Donvidas de 10 de diciembre de 1685 A los Misioneros del Parana, y Uruguay. BMM, Ms, 6976.
[50] Carta del P.e Provincial Diego Altamirano de 15 de Noviembre de 1678. BMM, Ms, 6976.

las veces puede aver algun inconveniente en no casar los antes; pero son muchos mayores, lo**[**s**]** que se experimentan, en que se casen muy niños". [51]

En 1722, el Provincial Joseph de Aguirre pedía al Padre Superior de las misiones una reprensión pública para los sacerdotes que hubieran efectuado matrimonios fuera de la edad permitida de 14 años.[52]Tal medida indicaría que los misioneros transgredían la norma realizando casamientos antes de la edad permitida con el fin de evitar las relaciones premaritales tempranas y el nacimiento de niños fuera del matrimonio. Asimismo se indicaba cuidar los registros de matrimonio y bautismo para detectar impedimentos matrimoniales dirimentes como los derivados del parentesco espiritual.[53]

Un asunto de consulta y respuesta permanente en la correspondencia era la dispensa para casarse con impedimento resultante del primer grado de afinidad ex copula ilícita, asunto ya tratado en el Capítulo IV de esta investigación para la región de los Andes. En el Paraguay, el Catecismo de Nicolás Yapuguay prohibía las uniones con la madre o con la hija de una mujer con quien se habían tenido relaciones sexuales previamente (en línea recta) o bien con alguna hermana de la misma (línea transversal).[54] Sobre este impedimento y las respuestas surgidas en torno a las dudas que ocasionó haremos referencia especial en el siguiente capítulo. Por ahora diremos que se reitera, a lo largo del tiempo, la recomendación a los sacerdotes de ser muy cautos en la concesión de dispensa en este caso, la cual sólo debía realizarse excepcionalmente y de acuerdo a lo prescrito en la Bula de Gregorio XIII.[55]

4. Algunas interpretaciones sobre la reclusión de las mujeres

Las órdenes del Provincial Baeza en 1682 que citáramos,[56] dan la pauta de las contradicciones entre el deber ser y la práctica, esto es la realidad y lo que los jesuitas esperaban del universo femenino en las misiones. En las primeras décadas del siglo XVIII

[51] Carta del Provincial Tomas Donvidas.1685.
[52] Memorial secreto del Pe. Pcial Joseph de Aguirre para el Pe. Superior del Parana y Uruguay en la visita de 1722, AGN IX 6-9-5, f. 979.
[53] Carta Comun de su R.ª del P.e Provincial [Andres de Rada]. 1667.
[54] *E*xplicacion de el *Catechismo en lengua guarani por Nicolas Yapuguai con direccion del P. Paulo Restivo de la Compañía de Jesus. En el pueblo de Santa Maria la Mayor Año de MDCCXXIV*. Consulté el original existente en el Fondo Antiguo de la Compañía de Jesús en Buenos Aires.
[55] Se refiere a la Bula que comienza con Dilecti filij Salutem, de 17 de Julio de 1577, que otorgaba a los jesuitas la facultad de dispensar en el fuero de la conciencia en todos los grados no prohibidos por el derecho divino. La bula está citada en la "Carta comun a todas las Doctrinas del P.e Christoval Gomez Provincial desta provincia". Córdoba, 10 de agosto de 1675". BNM, Ms, 6976.
[56] Ver cita 44.

se implementó un espacio destinado a la reclusión de mujeres: el *cotiguazú* o "casa de recogidas". Desde sus orígenes, los libros de órdenes otorgaban gran importancia a su sostén y organización. Por disposición del Provincial Luis de la Roca en 1714 se estableció su construcción en la reducción de Santa María de Fe en itatines, extremo norte del área de reducciones

> "[...] hágase una buena casa, fuerte y capaz, con su patio y divisiones para las Viudas, Solteras y Huérfanas; y en una división se pondrán las Viudas y las que tienen ausentes sus maridos; en otra las Solteras y Huérfanas".[57]

El cotiguazú constituía, por lo tanto, un espacio cerrado dentro de otro espacio limitado como era el de las misiones, el cual a la vez debía subdividirse tantas veces como situaciones existiesen. El Provincial de la Roca insiste sobre ello pocos años más tarde: "Si no tuvieren Casas distintas las viudas y huerfanas, vivieran por lo menos separadas estas de aquellas en distintos aposentos".[58]

El término guaraní "cotiguazú" define el propósito del lugar muy vagamente pues significa literalmente "habitación grande", una suerte de "indiferente general", podría decirse, en el que se encontraban mujeres de muy diversa condición. De hecho, las referencias sobre este espacio son imprecisas. Las fuentes jesuitas, particularmente aquéllas destinadas a publicarse, no acuerdan del todo con respecto a las características del cotiguazú. Pablo Hernández, en su clásico estudio sobre la organización social de las misiones jesuitas de guaraníes, refiere que la casa de recogidas era un edificio separado pero integrando el trazado inicial de los pueblos; sin embargo, no he hallado referencias acerca del mismo sino hasta 1714.[59] Originalmente, no estaba previsto un espacio carcelario dentro de los pueblos, como en cambio lo estaba en las reducciones en el Perú tal y como las había proyectado en 1567 el oidor de la Audiencia de Charcas, Juan de Matienzo.[60] En 1672, el Provincial Agustín de Aragón dispuso para las reducciones guaraníticas que "en cada Pueblo se haga carcel segura assi para hombres como para mugeres," sobre todo "para los delitos enormes, y capitales, y especialmente se castigaran las cosas contra el 6.

[57] Memorial del P Luis de la Roca en la visita del 3 de agosto de 1714 para esta doctrina de los Santos Apóstoles. AGN, Sala IX, 6-9-5.
[58] Ordenes del p. Prov.l Luis de la Roca... 1724, BNM Ms. 6976.
[59] Memorial del Padre Provincial Luis de la Roca SJ en la visita del 3 de agosto de 1714 para esta doctrina de los Santos Apóstoles. AGN, Sala IX, 6-9-5.
[60] Véase el esquema de la traza del pueblo de, en Matienzo, *Gobierno del Perú*. 32

mandamiento, y mas si son contra naturam".[61] Quiero llamar la atención acerca de que Aragón considera que las penas criminalizables en el espacio misional son esencialmente del orden sexual.

Tanto en las Instrucciones de 1722 como en las de 1724, hechas por los provinciales tras una visita a los pueblos, se insiste en el buen estado y normas precisas de encierro e incluso de alimentación en este espacio en donde se hallaban las viudas, huérfanas y las mujeres abandonadas por varones que habían huido o bien quienes por diversas circunstancias no habían retornado a sus respectivos pueblos. Así lo expresaba el Padre Provincial en 1722:

> "Para que las recogidas del Cotiguazu lleven con suavidad y gusto el encerramiento se procurará acabar la casa nueva […] Porque con el tiempo se aumentará el numero de las recogidas [...] se les hará el corralito según está encargado […] Para que las recogidas esten contentas y con alivio en su encerramiento se les assistirá en la comida con más liberalidad mandándoles matar por lo menos tres vacas cerca del cotiguazu [...] porque necessitan mas comida de la que asta ahora se les ha dado, por haver muchos chiquillos con sus madres". [62]

Solo dos años más tarde, el nuevo Provincial, Luis de la Roca, insistía en los mecanismos detallados del confinamiento y también en la separación de los diversos grupos de mujeres. Debían asistir juntas a las celebraciones rituales y litúrgicas. Las prescripciones del aislamiento se establecían con todo detalle (tipo, cantidad y ubicación de las cerraduras y aberturas, así como la disposición de las personas dedicadas a la custodia del lugar) dando lugar a un espacio que oscilaba entre el confinamiento carcelario y el convento. [63] Asimismo se prescribían para los que entrasen en el cotiguazú "para el trato ilicito" con las

[61] Carta del P. Prov.l Agustin de Aragon a los Padres Missioneros su fecha 8 de mayo de 1672. BNM, Ms 6976. Pocos años antes, el Provincial Andrés de Rada había señalado la conveniencia de que haya cárcel. Carta Comun de su R.ª del P.e Provincial [Andres de Rada]. 1667.

[62] Memorial del Pe. Prov. Joseph de Aguirre en la Visita a las doctrinas del Paraná y Uruguay, enero de 1722, AGN IX, 6-9-5, f. 923,925 y 933. He mantenido la grafía original de la versión del manuscrito en Word, haciendo sólo cambios cuando lo he considerado necesario para mantener la claridad del texto.

[63] "Para que aya uniformidad en el govierno de las Recogidas se observara lo siguiente: Primero iran juntas alabar a las funciones de regocijo del pueblo a las prosesiones de entre año y Semana Santa a los Exemplos Rosario y demas funciones de la Iglesia. Segundo, saldran a leñar juntas, en donde no huviere inconveniente y en donde lo huviere se les proveera con abundancia de leña, [que] no se obligue [al recogmiento de] las casadas que viven sin notas, ausentes sus maridos ni a las solteras q. tienen P.e o madre o aquela de cuidado […] la puerta de la calle ha de tener dos llaves de guardas diferentes de las quales tendran de noche una el P.e Cura y otra la Madre o vieja que cuide de ellas y esta solo abrira por a dentro como la otra por a fuera. […] Ayga campanilla que caiga al aposento del viejo pero este no tendra ventana que caiga a la casa de las recogidas, mas esta ventana se podra permitir con tal q. se sierre con llaves por la parte de dentro de d.ha Casa de Recogidas, la qual llave estara en poder de la madre de ellas quien podra abrir quando las quieren ver sus parientas. […] ". Ordenes del p. Prov.l Luis de la Roca. 1724.

mujeres, penas de 25 azotes y exposición "para la verguenza" en los dos pueblos más cercanos.[64]

En 1740, en plena crisis demográfica del sistema misional, debido a traslados, contiendas armadas, fugas y epidemias, sobre todo ocasionadas por la participación de los guaraníes en la rebelión de los Comuneros y en la defensa de la Colonia del Sacramento,[65] el Padre Provincial Antonio Machoni[66] escribía al Superior de las misiones advertiéndolo acerca de los excesos en que incurrían algunos misioneros en sus castigos e indicaba que si éstos se extralimitaban en los castigos deberían ser retirados de las misiones. Con respecto a las mujeres recluídas, Machoni fue muy claro: "el cotiguazú no es cárcel".[67]

El hecho de que el provincial formalizara tal aclaración y reprimenda indica la multiplicidad de aspectos del encierro femenino, que constituía castigo y "protección" al mismo tiempo. Hacia fines de la época misional, el Superior Antonio Gutiérrez insistía en la importancia de construir o mejorar las casas de las recluidas e instaba a que se erigiese "cuanto antes" la casa de recogidas en la reducción de Santiago, tanto como lugar de reclusión "para las que merecen algun castigo por sus delitos" como "para aquellas que para vivir con mayor seguridad lo pidieron".[68] Estas palabras expresan lo que, como señala Marcela Lagarde, constituye la imagen "mítica, binaria y escindida" de las mujeres en una sociedad patriarcal: la mujer que es pecadora y por ello peligrosa y al mismo tiempo la que es débil y por ello merecedora de protección.[69]

Además de la cuestión propiamente disciplinaria, y en relación con la misma, es evidente que a medida que avanza el siglo XVIII, los índices de penas criminalizables y la inseguridad en los pueblos había aumentado. La mención de que el cotiguazú fungiera efectivamente como cárcel no consta sino hasta 1740. La *casa de recogidas* denota el problema, desde la perspectiva de los misioneros, de la presencia de un número creciente de mujeres "solas" debido a la movilidad originada por los traslados, huídas o reasentamientos de los hombres. No debe olvidarse que en la alianza entre los guaraníes reducidos y el poder español, los indios estaban afectados al servicio militar, tanto para luchar con los

[64] *Ibid.*
[65] Para auxiliar al gobernador Salcedo en el sitio contra los portugueses que ocupaban la Colonia.
[66] Antonio Machoni: Nació en Cerdeña. Misionero en Chaco. Fue Rector del Colegio Máximo de Córdoba, Procurador jesuita en España y Roma y Provincial del Paraguay entre 1739 y 1743.
[67] Memorial del P.e Prov.l Antonio Machoní para el P.e Superior de estas Doctrinas del Parana y Uruguay y sus consultores, en la Visita de 29 de Junio de 1740. BNM 6976.
[68] Instrucciones del Padre Superior Antonio Gutiérrez, 1756. AGN, IX, 6-10-1, f. 1081 r/v y f. 1066.
[69] Marcela Lagarde. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM, 1997, 31.

portugueses como contra etnias indígenas "infieles". Asimismo cumplían con tareas diversas, tales como integrar expediciones a la Vaquería de Mar (fuente de las decenas de miles de cabezas de ganado que se llevaban periódicamente a los treinta pueblos)[70] que se prolongaban durante meses, para arrear decenas de miles de reses, o abocarse a tareas de construcción en el puerto de Buenos Aires, lo cual generaba permanentes salidas de contingentes masculinos de los pueblos. Al mismo tiempo, tratar de asegurar a las mujeres responde a un contexto de crónica y creciente amenaza de déficit femenino. El cotiguazú, entonces, era una respuesta a la necesidad de preservar al proyecto reduccional de la sangría demográfica en un contexto en el cual la mujeres eran un bien preciado.

La escasa referencia al cotiguazú en las cartas anuas y en la literatura jesuítica pública es un indicador de que la reclusión femenina no era una situación que entrase en la categoría de lo deseable o de lo mostrable. Tanto las órdenes como las instrucciones y memoriales eran escritos de circulación interna. Esta correspondencia reservada dedicaba casi siempre minuciosas líneas a las disposiciones relativas a este espacio. Entendemos que el problema reviste la mayor importancia, pues el número creciente de recluidas indica que proliferaban las mujeres solas y que las familias tendían con frecuencia a desintegrarse. Si bien esta situación no es cuantificable, aparece como preocupación permanente.

Las fuentes jesuíticas no presentan mayores precisiones sobre el origen de las mujeres confinadas. Recientemente se ha publicado información que permite tener un cuadro de situación mucho más completo respecto a la procedencia de las mujeres y a los procederes de los jesuitas. Las culturas "infieles" de las áreas limítrofes con los guaraníes, particularmente al sur y al este de los 30 pueblos, por ejemplo, las del actual territorio uruguayo (guenoas, charrúas) colapsaron en buena medida por la desaparición de sus mujeres.

Dentro de estas "culturas" se incluyen también a los llamados "guaraníes infieles", o indígenas huidos de las reducciones o jamás asentados en ellas y que secularmente se habían refugiado en el territorio de la Banda Oriental. La dificultad de obtener un panorama claro de lo sucedido con toda esta población se acrecienta porque la categoría de "infiel" se utiliza en la época de un modo bastante ambiguo para hacer referencia a la movilidad, la no pertenencia y, sobre todo, la oposición al orden establecido.[71]

El odio de los charrúas hacia los jesuitas nació de la captura que hacían los

[70] La Vaquería de Mar se hallaba ubicada en la Banda Oriental. Ver Mapa 6.
[71] Wilde, Guillermo, "Orden y ambigüedad en la formación territorial de Río de la Plata". Frecuentemente se usa en un sentido similar el término de "apóstata", para referirse a los guaraníes que habían abandonado la vida en la reducción. Bracco, *Charrúas, guenoas y guaraníes*, 195.

religiosos de sus mujeres para llevarlas a las misiones y, eventualmente, casarlas con guaraníes. Las incursiones desde el pueblo de Yapeyú, en territorio "infiel", que invariablemente terminaban en masacres y apropiación de mujeres para relocalizarlas en las reducciones, se produjo dentro de un contexto de verdadera guerra de exterminio impulsada por los jesuitas en contra de esta nación a la que consideraban irrescatable, tanto por el "robo" de ganado de la Vaquería de Mar como por su alianza con los portugueses. A pesar de que el principal cacique de los *yaros* junto a su mujer principal había aceptado residir en Yapeyú y que generalmente la sumisión del cacique implicaba la de todo su pueblo, la mayor parte de esta etnia se mantuvo insumisa hasta el final.[72] En 1702, tras el combate de Yi, entre españoles y charrúas (denominados también yaros), los jesuitas (principales instigadores del enfrentamiento armado, dentro de lo que consideraban una "guerra defensiva") se encargaron de apresar y trasladar a un contingente de unas quinientas mujeres y niños que destinaron a las misiones.[73] Con respecto a los guenoas (ocasionales aliados de los jesuitas en su lucha contra los charrúas): muchas de sus mujeres buscaron amparo estacional en las misiones, donde fueron persuadidas de no volver. La idea de que las misiones de la frontera sur de los treinta pueblos se convirtieron en un reservorio poblacional está avalada por los datos demográficos. Durante la primera mitad del siglo XVIII, mientras que la mayoría de las reducciones jesuitas de guaraníes ven disminuir su población o bien experimentan un leve crecimiento, Yapeyú casi triplicó su población en este periodo, convirtiéndose en la reducción con mayor aumento demográfico y con mayor cantidad de población en términos absolutos.[74]

La preocupación por el repoblamiento queda de manifiesto en el comentario del jesuita a cargo de la reducción de Santo Tomé, quien en 1683 escribe al Provincial que habiendo logrado congregar una parcialidad de guenoas, hizo llamar al cacique principal "para que me diesse una hermana, con su marido, y tres o cuatro hijos",[75] a lo cual el cacique respondió que cuantos indios quisiesen podrían quedar en la reducción, como lo habían hecho hasta entonces.

5. Crisis recurrentes del sistema misional y tendencia a la diáspora

[72] Véase Sepp. *Continuación de las labores apostólicas*, 19.
[73] El Río Yi se encuentra en el centro de la actual República Oriental del Uruguay. Bracco, *Charrúas, guenoas y guaraníes*, 232-233. AGN IX 41-1-3, fs. 93-93 v.
[74] De 2.206 habitantes en 1702 a 6.187 en 1744. Tomado de Jackson, "Una mirada a los patrones demográficos", 164.
[75] Carta del Padre Francisco García para el Provincial Tomás de Baeza. Santo Tomé, 10 de diciembre de 1683, en: Bracco, *Charrúas, guenoas y guaraníes,* 371.

A medida que avanza el proceso de desarrollo de la sociedad jesuítico guaraní, mientras que la literatura edificante manifestaba un éxito contundente en la adquisición de pautas de vida cristiana por parte de los indígenas residentes, desde comienzos del siglo XVIII la correspondencia interna entre los miembros de la Compañía con respecto a la disciplina dentro de los pueblos daba cuenta de desórdenes, junto a las noticias de huidas, raptos, muertes y apostasías de los indígenas. No sólo se trata de los problemas derivados de los enfrentamientos entre la sociedad misional y el exterior (guaraníes insumisos, otras etnias, colonos españoles o portugueses) sino que, a partir de la estabilización del sistema de misiones y hasta el momento de la expulsión, la documentación revela un estancamiento en el impulso misional y el relajamiento de la disciplina sacerdotal que tendrá importantes consecuencias.

Ya en 1721, el Provincial Joseph de Aguirre escribía a todos los jesuitas de las reducciones lamentándose por lo que describe como un estado de crisis, hambre y peste en los pueblos y la pérdida de la Vaquería de Mar por las continuas incursiones y robos de españoles y portugueses. Aguirre menciona asimismo la notable crisis entre los jesuitas residentes en las reducciones, lo cual incluía peleas intestinas y el consiguiente deseo de abandonar los pueblos. El documento presenta un marcado cuadro de anomia, tras el cual se vislumbran desobediencias severas de los sacerdotes residentes hacia sus superiores y, lo que más nos ocupa aquí, la consecuente desatención a los indios y el marcado favoritismo por algunos en detrimento de otros a la hora de distribuir vestidos y alimentos que provienen del patrimonio común del pueblo.[76] Este exhorto coincide con otros informes e instrucciones del mismo Provincial, algunos de las cuales ya mencionamos, y que dan cuenta del desorden: falta de alimento para las mujeres recluidas, mal estado de las viviendas, celebración de matrimonios indígenas en edades prohibidas, etc. Las disposiciones de los Provinciales Aguirre y de la Roca coinciden, prácticamente, con un hito en la historia de las reducciones: el del fin del crecimiento y estabilidad demográfica de los pueblos.

En 1732, El Provincial Jaime Aguilar transcribía la preocupación del Padre General acerca de que de los 147 indios que salieron del Pueblo de Loreto, enviados a la Congregación Provincial[77] en Córdoba:

[76] Carta del Provincial Joseph de Aguirre. 1721. BNM Ms. 6976.
[77] Reunión de los jesuitas provenientes de la Provincia del Paraguay.

> "me dizen murieron 62, muchos de los músicos y danzantes casados no vuelven a sus casas o porque se huyen o porque se quedan entre los españoles, y así quedan sus mujeres ni casadas ni viudas y sus hijos huerfanos".[78]

El problema de los indios que huían había sido siempre una constante. En 1682, el Provincial Tomás de Baeza advertía a los misioneros acerca de que los indios abandonaban los pueblos, dejando a las mujeres allí, para ir a vivir con españoles y "a vezes entre los infieles".[79]Las fugas obedecían a diversas causas. En 1707, el Provincial Blas de Silva reconvino a los misioneros tras su visita a los pueblos que no debían presionar a los indios a trabajar en exceso en el tupambaé (tierras comunales) a expensas de la labranza en las parcelas familiares, pues esto fomentaba el hambre con la consecuencia de "hurtos, Fugas, destrozos y demas desordenes que no pocas vezes se experimentan en los Pueblos".[80]En 1714, el Provincial Luis de la Roca prohibió admitir nuevamente a los fugitivos si no estaban casados "porque la experiencia muestra que vienen para llevarse otros, o si se admitieren se tendran asegurados con grillos".[81]

La población de las reducciones había crecido de manera estable hasta 141.182 habitantes en 1732. En 1740, sin embargo, el registro indicaba 73.910 habitantes. La esperanza de vida al nacer descendió de 34,8 en 1727 a 8,8 en 1732 y a 0,2 en 1737, para volver a recuperarse a 20,1 y 23,0 en la década siguiente.[82] La causa principal de la crisis demográfica de la década de 1730 fue el aumento de la mortandad y, asociado a ello, el abandono de los centros reduccionales. La causa de la grave crisis obedeció, inicialmente, a la movilización de guaraníes dispuesta por el gobernador de Buenos Aires para enfrentar la rebelión de los comuneros del Paraguay en 1735 y, más tarde, para sostener el sitio de Colonia del Sacramento contra los portugueses. Como consecuencia de esta movilización faltaron brazos para la agricultura, con lo cual sobrevino el hambre, a lo cual se agregaron tanto el sarampión y la viruela como las epizootias que diezmaron el ganado.

Aunque la correspondencia oficial y la información que los jesuitas proporcionaron al rey daba cuenta pormenorizada de todo lo expuesto y atribuía la crisis a la situación de la provincia, la correspondencia interna entre los superiores jesuitas y sus sacerdotes

[78] Copia de una Carta de Nuestro Padre Aguilar en que comunica algunos puntos de Cartas de Nuestro Padre General Francisco Retz, BNM, Ms, 6976.
[79] Carta del P.e Prov.L Tomas de Baeza de 15 de Abril de 1682. **¡Error! Marcador no definido.**
[80] Carta del P.e Prov. Blas de Silva para todas las Doctrinas Su fecha 22. de diziembre de 1707. BNM, Ms, 6976, f. 212.
[81] Memorial del Pe. Prov. Luis de la Roca 1714.
[82] Jackson, "Una mirada a los patrones demográficos", 140-145.

proporciona nuevos elementos de análisis para interpretar esta crisis, cuyos ribetes son descritos en forma dramática y sin concesiones en 1735 por el Padre Provincial Jaime Aguilar, quien reconvenía a sus subordinados con claridad:

> "Hora: porque con mucho fundamento creo que una de las principales causas por que algunos pueblos están casi desiertos y sin gente, es, no solamente los exoticos y temararios dictámenes de rigor, sino el mismo estudiado yo afectado rigor con que algunos tratan a los que por otras tantas partes son atribulados. Ruego a VV. RR._s por las llagas de Jesu Cristo, que se vistan de compasión de ellos y gobiernen a estas almas en espíritu de blandura y amor que es el único con que ntros mayores, rigurosos solo consigo mismos, las ganaron y pudieron ganar".[83]

Entre 1734 y 1736 el total de indios fugados ascendió a 17.000.[84] En 1740, el Padre Provincial Antonio Machoni exhortaba a los sacerdotes a que buscasen a los indios dispersos, "persuadiendo a los fugitivos que vuelvan a sus Pueblos recibiendolos sus Curas con amor, buen tratamiento y caridad como a hijos pródigos".[85] Al mismo tiempo, instaba a promover los casamientos tanto de jóvenes como de viudos.

Dos años más tarde, las disposiciones del mismo Provincial expresan un tono mucho más riguroso, indicando que los indios que huyeran de los pueblos llevando mujeres ajenas fueran castigados en la plaza, y que lo mismo se ejecutase "por el Uruguay con los que se huyen a los Portugueses, los cogieren, y a mas *de darles el dicho castigo sean desterrados al Parana con su mujer e hijos pequeños.".*[86] La fuente manifiesta una clara preocupación por la "grave amenaza" que significaba la cercanía de los portugueses, entre quienes los indios podían huir y donde no encontraban, por lo general, restricciones disciplinarias.

Machoni prescribe el mismo castigo para quienes roben mujeres o maten bueyes. El paralelismo podría parecer sorprendente, pero no lo es si se observa la problemática de la frontera, en la cual la escasez de mujeres y la competencia por el ganado disponible eran dos asuntos cruciales, como se verá a continuación.

En este contexto de crisis y dispersión, los indios huidos de las reducciones se

---

[83] Carta del Padre Provincial Jayme Aguilar, Candelaria, 23 de noviembre de 1735, BNM, Ms, 6976.
[84] Martín Morales, "Los diarios de la transmigración y de la guerra guaranítica de Tadeo Enis y Bernardo Nusdorffer (1752-1756). Invitación a la lectura", en: *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas.* Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco (Eds.). (Madrid: Iberoamericana, 2007), 197-230.
[85] Memorial del P. Provincial Antonio Machoní para el P.e Superior de estas Doctrinas del Parana y Uruguay y sus consultores, en la Visita de 29 de Junio de 1740. BNM, Ms, 6976.
[86] Memorial del P. Provincial Antonio Machoni para el P. Superior y sus consultores que comunicará a los PP. Misioneros de estas Doctrinas del Parana y Uruguay en la Segunda Visita de 7 de mes de marzo de 1742. BNM Ms 6976.

reasentaron en Iberá. El poblado se ubicaba entre los ríos Miriñay y Corrientes, cercano al límite sur del núcleo reduccional, que era Yapeyú. Sólo disponemos de un breve pero muy rico informe del Padre Bernardo Nusdorffer al respecto:

> "Tiene la población veinte y tres hileras de casas. San Carlos, una hilera. San José, una. Apóstoles, dos. Candelaria, una. San Cosme, una. Santa Ana, una. Loreto, dos. San Ignacio-miní, una. Corpus, una. Santo Martires, una. Concepción, una. Santo Tomé, tres. Santa María, dos. Cruz, cuatro. Trinidad, una. 3º Tienen su cabildo en forma, el capitan de todos és un Indio de la Cruz [87] llamado Diego Chaupai, que se viste a modo de Español, con sombrero y medias, pero sin Zapatos. 4º Por la mañana, en lugar de misa, se reza la Letania de Nuestra Señora: el Preste es un Indio Apostólico llamado Miguel, que fue Procurador en su pueblo. 5º A la tarde se juntan las mujeres y chusma al Rosario. 6º Los Indios todo el dia estan ocupados en coger toros y vacas zimarrones [...] 7º Ya a varios Indios han muerto los Toros. 8º El capitan reparte las mugeres á los hombres, y las muchachas à los muchachos, y que todos allá estan casados. 9º Los domingos el Capitan les predica, exhortándolos al mismo amor, y suele decirles *ndipori ñande paüme y tarambiche bai bae amo*:[88] no obstante las muertes que hacen unos a los otros, por las mugeres y ropa. 10º Por ser ya mucha la gente, quieren ahora engrandecer la Iglesia. 11º Muchos Indios de estas doctrinas van allá por traer toros, y caballos zimarrones, y viendo la población nueba, y su modo de vivir, se quedan allá, olvidados de sus pueblos. […] 13º Los Indios de la nueba población algunos tienen una muger, otros dos, otros tres, y unos cuatro. 14º Queriendo uno tener mas mugeres, vá al camino por donde suelen venir los andariegos, (los cuales nunca faltan,) y alli asalta, y mata al recien llegado, quitale la ropa, y la muger".[89]

La cantidad de indios (23 hileras de casas) dan idea de que el grupo de fugitivos era considerable. Nusdorffer, en sintonía con lo que años antes habían llevado a cabo los jesuitas entre los yaros, opinaba que había que acabar con el poblado y sostenía que los indios eran irrecuperables y debían ser desterrados, es decir, no reincorporados a las reducciones. Sabemos que el destierro era lo que se prescribía para hombres y mujeres en estos casos. Aparentemente, la población correntina, afectada ante todo por el robo de ganado, se organizó, asaltó y destruyó el poblado de los fugitivos y, como era costumbre, se llevó a las mujeres, con lo cual estaríamos hablando de una etnogénesis mestiza a partir de la situación de movilidad e intercambios violentos que vivía la región. Como ya mencionamos en el caso del combate de Yi de 1701, la idea de acabar drásticamente con los

[87] Se refiere a la reducción de La Cruz, al norte de Yapeyú, en el actual territorio de Corrientes (Argentina)
[88] "No existe en nuestro medio quien tenga mujeres mal habidas". Subrayado en el texto original. Traducido en Wilde, Guillermo, *Religión y poder*, 126.
[89] Bernardo Nusdorffer, SJ, *Población nueba de los fugitibos en el Ybera*, en 1736. BNRJ, Coleção de Angelis I - 29 - 4 -59.

indios insumisos, considerados irrecuperables, se reitera en los jesuitas como frontera metodológica entre lo que era posible lograr y lo inalcanzable. Por otra parte, el episodio de Iberá es revelador de la selectividad de los elementos de la occidentalización, es decir, de los patrones culturales europeos, que los indígenas asumieron en este caso. Ya no se trata de "volver a la selva"[90] para tornar a lo antiguo en su conjunto. Los guaraníes eligen la organización urbanística, incluido el trazado a cordel manteniendo, aparentemente, la separación de los grupos según su procedencia de las distintas reducciones, cuyos nombres cristianos conservaron, aunque concentrándolas en un poblado único, lo cual podría indicar la existencia de una identidad de "guaraníes misioneros".[91]Al mismo tiempo, se aprecia la importancia de la incorporación de elementos del ritual cristiano, incluidas las funciones sacerdotales de prédica que asumió el capitán indígena, aunque retornen a la poligamia, como lo habíamos visto en los inicios del sistema misional. Este retorno a la poligamia se produce en el contexto de una crisis del sistema de reducciones, por lo que se entiende en este sentido como retorno a un comportamiento ancestral y que, ya desde los primeros contactos con los jesuitas, implicaba un comportamiento de resistencia.[92]

Ernesto Maeder sostiene que el de Iberá fue un "extraño caso".[93] Un examen más contextualizado de la situación de la época en la región no haría el caso del Iberá tan "extraño", más allá de lo excepcional del registro escrito por el Padre Nusdorffer. Entendemos que el caso se encuadra en el marco de la progresiva conflictividad dentro de la sociedad misional jesuítico-guaranítica a lo largo del siglo XVIII.

La guerra guaranítica de 1750, cuando los indígenas se rebelaron ante la decisión de la Corona española de ceder siete reducciones a los portugueses tras el Tratado de Permuta, reforzó el proceso de desintegración que hemos descrito.[94] La presencia portuguesa parece haber constituido, finalmente, el mayor disolvente de la alianza entre los jesuitas y los guaraníes. Se estima que la fuga de mujeres era, en ese momento, muy considerable. La proximidad portuguesa colaboró en la formación de un profuso mestizaje. La expulsión de los jesuitas en 1767 no hizo más que acelerar la disgregación de la sociedad misional. En el

[90] La expresión es puesta en boca del cacique sublevado Miguel Atiguayé por el Provincial Diego de Torres. Anua de 1613. *Documentos para la Historia Argentina.* Tomo XIX, 325-326.
[91] Propio de la planta urbanística reticular o en damero que ya fue previamente explicado.
[92] Del mismo modo, la adopción de la ganadería como actividad económica principal en forma tan contundente indica que la incorporación de la dieta carnívora, de origen europeo, fue un hecho contundente y definió las relaciones de colaboración y de conflicto por el control de los recursos ganaderos en la región.
[93] Ernesto Maeder, "Un desconocido pueblo de desertores guaraníes en el Iberá (1736)", *Folia Historica del Nordeste,* nº 1, (Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1974): 102.
[94] España quedaba dueña de la Colonia del Sacramento y a cambio cedía un vasto territorio ocupado por infieles y los siete pueblos mencionados.

periodo que va desde la expulsión hasta comienzos del siglo XIX la población de los treinta pueblos descendió en un 50% aproximadamente.[95]

6. Consideraciones finales

Hemos evitado, explícitamente, hablar de 'conclusiones' porque tal vez, ante el conjunto de situaciones expuestas, sólo resulta conveniente exponer lo complejo y ambiguo del panorama de la introducción del matrimonio y de una moral sexual católica entre los guaraníes y las reacciones, acomodamientos y resistencias que suscitó. Sobre todo, es significativo el hecho de que el pretendido aislamiento del sistema misional, necesario para el funcionamiento de cambios que se pretendían implementar en torno a las costumbres indígenas, nunca fue posible, y mucho menos en medio de las dificultades propias de esa frontera a lo largo del periodo colonial. Las fuentes jesuitas, especialmente en el fascinante registro dúplice entre lo que se escribía "para mostrar" y lo que se comunicaba privadamente, es de una gran riqueza para poner estos obstáculos de manifiesto. Proliferaron situaciones no deseadas por los jesuitas cuya perplejidad queda de manifiesto en las fuentes. Ejemplo de ello son los escritos de los padres provinciales, quienes alternaban sus preocupaciones, absolutamente minuciosas, por la disposición del cotiguazú, con los derivados de la defensa militar y la consecuente necesidad de organizar regularmente alardes dentro de cada uno de los pueblos.[96] Ambas preocupaciones evidenciaban el objetivo de preservar la sociedad misional.

Los jesuitas aplicaron desde diversos procedimientos de disciplinamiento normativo hasta los más represivos (como la reclusión de mujeres) y punitivos, como lo eran los secuestros de mujeres provenientes de otras regiones para asentarlas en el núcleo reduccional de los treinta pueblos. Sin pretender negar el disciplinamiento y la represión que el sistema de la reducción implicó sobre las prácticas culturales autóctonas, postulamos sin embargo que el proceso de imposición reduccional y evangelizador se dio en un contexto de adaptaciones, negociaciones y fuertes resistencias por parte de los indígenas, que conservaron la tendencia a huir de los pueblos y retornar a sus antiguas costumbres en los frecuentes momentos de crisis del sistema reduccional. Esto indica que la modificación de los hábitos sexuales, parentales y matrimoniales de los guaraníes constituye un asunto

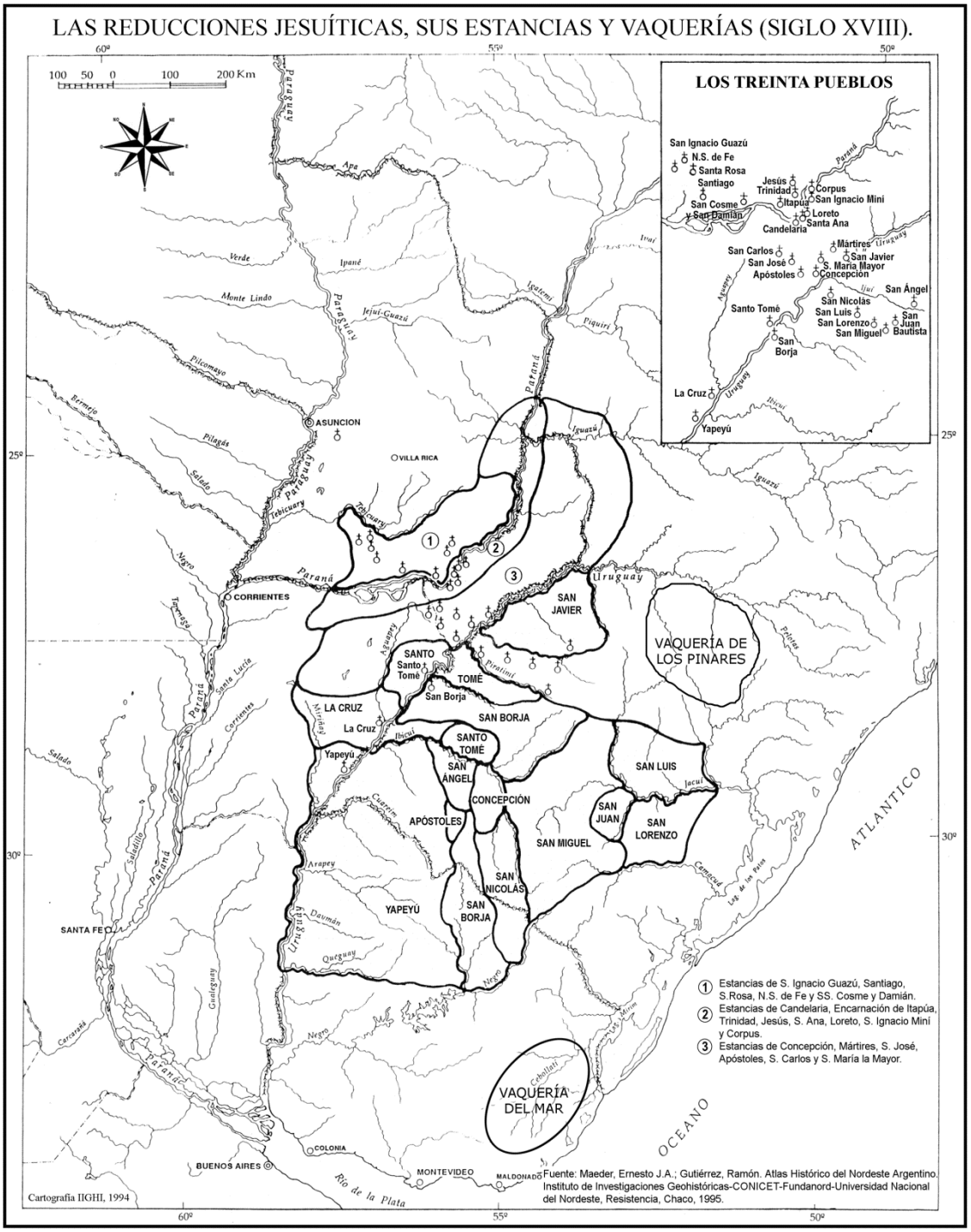
[95] Wilde, *Religión y poder*, 275.
[96] Carta del P.e Provincial Andres de Rada para el P.e Superior de las Doctrinas, 17 de Noviembre de 1666. BNM, Ms 6976.

lleno de zonas grises que no admite miradas simplistas. La región misionera del Paraguay fue siempre una frontera de gran inestabilidad y movilidad, donde la acción indígena en función de preservar el contingente femenino fue diversa; así, hemos visto como los nómadas guenoas, más impulsados por las circunstancias que por el deseo, tendieron a llevar a sus mujeres a las reducciones de guaraníes, mientras que muchos guaraníes misioneros estaban descontentos con el cautiverio femenino, como quedó de manifiesto cuando dos caciques de los pueblos de San Javier y de Yapeyú, abrieron el cotiguazú para liberar a las mujeres que residían allí, durante la sublevación indígena de 1752 en contra de la orden del traslado de los pueblos establecida por el Tratado de Madrid.[97]

Por otra parte, la cercanía de los núcleos de colonización españoles y portugueses constituyeron otra opción para quienes salían de los pueblos, lo cual derivó en un mestizaje profuso entre etnias indígenas diversas y entre éstas y los europeos, proceso cuyas características y consecuencias requieren futuros análisis. Estos procesos de etnogénesis, como sostiene Guillaume Boccara para el estudio de las regiones de frontera coloniales en América, remiten tanto a las adaptaciones creativas de las sociedades indígenas, a sus elementos de agencia, como a la compleja obra de construcción de las diferencias por parte de los agentes coloniales.[98]

[97] Morales, "Los diarios de la transmigración", 217
[98] Guillaume Boccara, **"**Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2001. Puesto en línea el 08 febrero 2005. URL : http://nuevomundo.revues.org/426.

Mapa 6: Las reducciones jesuíticas, sus estancias y vaquerías (Siglo XVIII).



CAPÍTULO VIII: DIOS Y BELIAL. LOS JESUITAS Y LA APLICACIÓN DEL PROBABILISMO EN LA RESOLUCIÓN DE DUDAS EN TORNO A LOS MATRIMONIOS EN LAS REDUCCIONES DE GUARANÍES

> "Faltando la certeza, sólo hay opinión."
> (Diego de Avendaño, *Tesauro indico.*
> Perú, siglo XVI)

1. El probabilismo como solución y como problema

He analizado en el capítulo precedente la implementación de acciones normativas de los misioneros jesuitas, en concurso con las autoridades españolas, que tenían la intención de preservar no sólo el orden sino la estabilidad demográfica de las reducciones de guaraníes. En este capítulo exponemos la aplicación que los jesuitas hicieron de las doctrinas probabilistas en el contexto de las reducciones guaraníticas. El probabilismo, como desarrollaré a continuación, permitió dar soluciones a los casos dudosos en torno a los matrimonios de los indios. Estas controversias no constituyeron un asunto menor para los misioneros: entre las múltiples preocupaciones enumeradas por las autoridades jesuitas encontramos frecuentes referencias a la validez de los matrimonios de los indios, a las condiciones de la impartición del sacramento y a los impedimentos para contraer uniones en grados no permitidos.

Las soluciones jesuíticas en el espacio misional paraguayo, las cuales no fueron sino la manifestación local de una postura que los jesuitas sostuvieron a nivel global, contribuyeron a colocar una piedra más en el muro de argumentaciones que sirvieron para expulsarlos de los dominios españoles y, finalmente, para disolver a la Compañía de Jesús. Muy lejos del Paraguay, en abril de 1767, el Conde de Aranda exponía puntual y solícitamente a Carlos III los motivos para expulsar a los jesuitas de España y sus dominios. Entre ellos mencionaba lo siguiente:

> "El General Claudio Aquaviva redujo a un tal despotismo el Gobierno y con pretexto de método de estudio abrió la puerta a la relajación de las doctrinas morales, ó lo que se llama Probabilismo: relaxacion que tomó tanta fuerza que ya a mediado del siglo anterior no la pudo remediar el Pe. Tirso Gonzalez […] En la China, y en el Malabar han hecho compatible a Dios y a Belial; sosteniendo los ritos Gentílicos".[1]

[1] Informe del Conde de Aranda y otros miembros del Consejo al Rey, acerca de los motivos para expulsar a los jesuitas, Madrid, 30 de abril de 1767, **Archivo General de Simancas,** *Gracia y Justicia***,** Legajo 667, doc. n.º 58, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Con respecto a "Dios y Belial" y a los "ritos gentílicos" el

Es difícil encontrar una síntesis mejor de la argumentación regalista contra los jesuitas. Aunque son muy conocidas las causas políticas de la decisión de la Corona Española para expulsar a la Compañía de Jesús, la fuerza de las razones que se aducen se vinculan a la existencia de la *ratio studiorum* (el "método de estudio" al que alude la fuente), a cuestiones de teología moral y, en última instancia, a las concepciones jesuíticas acerca de los métodos de evangelización e inculturación, cuestionándose severamente sus resultados. El texto hace clara alusión a la controversia en torno a los ritos chinos, pero, como veremos, involucraba fuertemente la cuestión de los matrimonios de los indios.[2]

Un año más tarde, y ya efectuada la expulsión de los jesuitas, la mirada borbónica se completaba con las ordenanzas dadas en el pueblo de Candelaria por Antonio Basilio de Aldao en cumplimiento de las impartidas por el Gobernador Francisco Bucareli y Ursúa. Aldao nada bueno informaba acerca de las reducciones guaraníticas: calificaba al gobierno de los jesuitas como despótico y juzgaba las costumbres de los indios como de una gran "relaxacion" e "indecencia", sobre todo en materia sexual: aludía especialmente a la necesidad de erradicar las casas alargadas y separar a las familias para desterrar el "perjudicialissimo abuso" de la convivencia promiscua.[3]

Advertimos un desplazamiento de énfasis y argumentos en el discurso del funcionario en torno a las cuestiones sexuales, matrimoniales y familiares: los desórdenes en este campo no interesan en tanto pecado (palabra que no aparece en la larga argumentación de Aldao): la separación de las familias, así como la eliminación de la desnudez, son necesarias para que "puedan quedar como racionales las leyes de la Honestidad y Policía".[4] Es decir que existía un prioritario interés por el orden social, propio del discurso ilustrado.

---

texto hace referencia a la larga controversia por los "ritos chinos" en torno a los métodos de evangelización de los jesuitas en el Lejano Oriente. La referencia a "Dios y Belial" corresponde a 2 Corintios 6:14-16: "No os unáis en yugo desigual con los incrédulos; porque ¿qué compañerismo tiene la justicia con la injusticia? ¿Y qué comunión la luz con las tinieblas? ¿Y qué concordia Cristo con Belial? ¿O qué parte el creyente con el incrédulo? ¿Y qué acuerdo hay entre el templo de Dios y los ídolos? Porque vosotros sois el templo del Dios viviente". El Padre Tyrso González fue Prepósito General de la Compañía de Jesús (1685-1705).

[2] En la China, los jesuitas habían propuesto desde el siglo XVII una mayor acomodación a la cultura y prácticas locales, que incluían tolerar el culto a los antepasados, entre otros aspectos. Los dominicos y los franciscanos se manifestaron en contra de esta política. Los ritos chinos fueron condenados por Clemente XI en 1704. Véase David E. Mungello. *The great encounter of China and the West, 1500-1800* , (Maryland: Rowmann and Littlefield, 2009), 28.

[3] Antonio Basilio de Aldao, *Instrucción, Addicion y ordenanzas establecidas por el Exmo Sor Franco. Bucareli y Ursua Govr y Capitan Gral de las Provincias del Rio de la Plata para EL Gobierno de los Pueblos de Indios Guaranís del Uruguay y Paraná*. Candelaria, 23 de agosto de 1768. AGN, IX, 17- 5- 5.

[4] *Ibid.*

Desde nuestra óptica, resulta particularmente significativo que la expulsión de los jesuitas de España y sus dominios esté ligada, en la argumentación de los funcionarios de la Corona, con cuestiones que, en buena medida, tocaban de lleno la forma en la que los jesuitas abordaron la problemática de la introducción del cristianismo en la sociedad indígena y la adaptación de pautas de comportamiento que, como el matrimonio católico, eran radicalmente contrarios a las costumbres originarias.

2. La *ratio studiorum* y el desarrollo del probabilismo

El probabilismo, que constituía un intento de poner bajo control a cada individuo y a cada caso particular de conciencia, se desarrolló durante la Edad Moderna en relación con algunos notables cambios en el sentido y la modalidad de la confesión, asunto al que ya me referí en este trabajo.[5] Esta resignificación de la penitencia, que implicó un considerable aumento del poder del sacerdote y de su rol como director de conciencia, se vincula estrechamente con el surgimiento de una teología moral independiente de la dogmática en el siglo XVI, y ésta se desarrolla, a la vez, con el surgimiento del probabilismo.[6]

La dirección pastoral establecida después del Concilio de Trento para el sacramento de la penitencia enfatizó la necesidad de corregir la muy escasa formación teológica del clero. Para ello era necesario que los confesores tuviesen un conocimiento más exacto de la moral, especialmente de su parte práctica y positiva. En esta tarea, los jesuitas cumplieron un papel central. El Prepósito General Claudio Aquaviva encaró la reorganización de los estudios en este sentido. Una comisión de teólogos, entre los cuales figuraban Roberto Bellarmino y Francisco Suárez, redactó un nuevo plan de formación: la *Ratio Studiorum* (1599). De acuerdo con lo establecido por la *ratio*, los asuntos de teología moral debían separarse de la teología dogmática propiamente dicha.[7] A la misma época pertenece el más importante de los tratados de teología moral dedicado al matrimonio, el del jesuita Tomás Sánchez.[8] El desarrollo de la metodología establecida en la ratio les permitió a los jesuitas convertirse en verdaderos "directores de conciencia".

---

[5] Véase Capítulo III.
[6] Foucault, *Historia de la sexualidad*. I, 73-84; Foucault, *Los* anormales, 167 y ss.
[7] Hemos utilizado la versión traducida al inglés *The Jesuit ratio studiorum* .Translated into English, with an Introduction and Explanatory Notes by Allan P. Farrell, S.J. Massachusetts, University of Detroit, 1970. Domingo La Cerra, "Pecado y consentimiento indirecto en la moral del Renacimiento". *Archivo Teológico Granadino*, n º 39. (Granada, 1976): 102-104.
[8] De *Sancto matrimonii sacramento*.Véase Capítulo III.

El curso de teología moral duraba dos años, a razón de dos lecciones diarias. Dos veces por semana en las casas profesas y una vez en los colegios, los sacerdotes debían sostener una discusión sobre casos de conciencia, siguiendo las pautas que enseñara el profesor de teología moral, quien gobernaría los procedimientos de la discusión. Todo el procedimiento estaba rigurosamente supervisado por el padre provincial. Nadie (sacerdotes, estudiantes y el superior mismo) estaba excluido de estas discusiones.

Las reglas para "profesores de casos de conciencia" (o de Teología Moral) prescribían lo siguiente: en primer lugar, dedicar todos sus esfuerzos y habilidades al entrenamiento de pastores competentes y administradores de sacramentos. En segundo lugar, el desarrollo de un programa de dos años dedicados a la explicación de los sacramentos, las censuras y los diferentes estados de vida y sus obligaciones. Se indicaba evitar tratar cuestiones teológicas que no tuviesen alguna conexión esencial con casos de conciencia.

El método de entrenamiento consistía en exponer cada dificultad y resolverla mediante la exposición de dos o tres argumentos. Cada dificultad debía manejarse proponiendo una dificultad y resolviéndola apelando a autoridades de referencia. Cada sábado, la lección daría paso a una *disputatio* de unas dos horas acerca de casos propuestos, la cual se realizaría delante del maestro por medio de preguntas que requirieran la solución de alguna dificultad y proponiendo algún nuevo caso con algunas circunstancias diferentes, citando el canon, la opinión o la autoridad en contra de alguna conclusión. El sistema preveía una posterior profundización en la investigación y solución de casos si se consideraba pertinente.

En el caso de la Provincia del Paraguay, el Provincial había determinado en 1671 que las "Conferencias de los Casos Morales" debían realizarse "sin falta Cada Semana una vez por lo menos" y esto en todos los colegios de la Compañía.[9]

La *ratio* establecía claramente la postura probabilista en materia moral, al afirmar que las propias opiniones deberían substanciarse de tal modo que, si otra opinión pareciera *probable* y estuviese sustentada por alguna buena autoridad, debería reconocerse también como *probable*.[10]

Lo que se llamó probabilismo era, en moral, la teoría según la cual, como indicaba la *ratio*, era lícita una acción que tuviera a su favor una opinión o razón probable. De

[9] *Carta del Padre Provincial Agustin de Aragon de 8. de Septiembre de 1671*. Comun a toda la Provincia. BNM, Ms 6976.
[10] *Ratio studiorum*. Regla quinta para los Profesores de casos de conciencia.

acuerdo con esta postura, muchos moralistas concedieron más amplio espacio a la libertad personal y tendieron a negar la obligación real y a disminuir la gravedad de la trasgresión. Proliferaron entonces entre los jesuitas los "resolutores de casos" en cada casa y colegio[11], quienes eran consultados frecuentemente por los obispos para decidir en casos de conciencia.[12]

Michel de Certeau, en su referencia al conjunto de reformas impulsadas al interior de la Compañía por el generalato de Claudio Aquaviva (1581-1615), caracteriza el laxismo implícito en el probabilismo como un "lenguaje para el otro" desarrollado por los jesuitas en el siglo XVII y que, junto con la pedagogía, el teatro o la "misión popular" era parte de la expansión (él la llama *effusio ad exteriora*) hacia afuera de la Compañía y se vincula con la "utilidad" que "gobierna las movilidades de la adaptación". [13] En la misma línea, José Carlos Ballón afirma que el probabilismo del siglo XVI, al indagar en torno a las motivaciones e intenciones contextuales de la moralidad de un acto, desterró la ética de los imperativos categóricos, entendidos como enunciados cuya certeza es independiente de las circunstancias. Al trasladar los asuntos morales, jurídicos y políticos del terreno teórico (explicado por causas y leyes) al terreno de la opinión, estos se convierten en problemas de intencionalidad pragmática y de comunicación o entendimiento intersubjetivo. Esto fue lo que lo hizo particularmente atractivo como modo de regular las situaciones interculturales, que surgieron en América en las cuales se carecía de un código común.[14]

Si bien desde el siglo XII ya existía una extensa literatura casuística sobre problemas de conciencia, la cual se incrementó en buena medida impulsada por el requerimiento de la confesión anual obligatoria (Concilio de Letrán, 1215), el probabilismo parece haber generado excesos, criticados tanto por el protestantismo (en la medida en que este exagera el rol de la libertad individual y oscurece la dependencia del ser humano frente a la gracia divina, según Lutero, y también por el enorme papel que le confiere al sacerdote), como por el jansenismo.[15] Sin embargo, las acusaciones de laxismo hacia la

[11] Guillermo Furlong, *Historia social y cultural del Río de la Plata. 1536-1810. El transplante cultural*. (Buenos Aires: Tea, 1969), 292.
[12] En el Archivo General de la Nación se encuentran varios ejemplos de consultas y resoluciones. Véase p. ej. *"Respuesta a un caso que propuso el obispo Don Fray Gabriel de Arregui sobre una dispensación de un matrimonio",* (sin fecha, puede estimarse ca. 1717), AGN IX 7 1 2; *Consulta de caso de moral a un jesuita* , Buenos Aires, 11 de diciembre de 1766. AGN IX, 6 10 6.
[13] Certeau, *El lugar del otro,* 177-178.
[14] José Carlos Ballón. "Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII", *Revista de Filosofía*, vol. 26, nº. 60, (Maracaibo: Universidad de Zulia, 2008), 35-39.
[15] Acerca de la polémica entre jansenismo y el molinismo en torno a la Gracia y el Libre Albedrío, véase Lacouture, *Los jesuitas*, 439-449.

Compañía datan desde mediados del siglo XVI, cuando el teólogo dominico Melchor Cano acusó a los jesuitas de laxitud con los penitentes en la confesión.[16]

El jansenismo tuvo un representante célebre y especialmente significativo para nuestro estudio en Blaise Pascal, quien escribió sus *Cartas Provinciales* entre 1656 y 1657. En ella realizó una crítica mordaz a los jesuitas acerca del modo "cómodo y flexible", que tienen "de todo y para todo género de personas" y que siempre han de "buscar alguna causa de dispensación", como en la China, "donde permitieron hasta la idolatría".[17]

El autor así definía el probabilismo:

> "Llamase probable una opinión, cuando está fundada en razones que son de algún peso. Y así a veces un solo doctor muy grave puede hacer una opinión probable […] Oye a Sanchez,[18] uno de los más célebres de nuestros padres…'Una opinión probable es la que se funda en una razón considerable' […] y a Manuel de Sa:[19] 'Puede un hombre hacer lo que piensa lícito según una opinión probable, aunque la contraria sea más segura; pues la opinión de un solo doctor grave basta".[20]

En su Carta X concluye que dicha doctrina fue "el modo que tuvieron para facilitar la confesión; y es sin duda el mejor medio que pudieron hallar para lisonjear y atraer a todo el mundo y para no desechar a nadie".[21]

A pesar de que las cartas de Pascal fueron incluidas en el *Index Librorum Prohibitorum*, Inocencio XI condenó en su Bula "*Sanctissimnus Dominus*" (1679) el laxismo en materia de moral teológica, y en un decreto de 1680 animó al Prepósito General de la Compañía, Tirso González (1687-1705) a manifestarse en contra de esta doctrina. González defendió más bien una postura *probabiliorista* (que sostiene la defensa de la opinión *más* probable). La Congregación General de la Compañía en 1696 compuso una lista de opiniones laxistas que no debían defenderse y que fue aprobada por el Papa en 1697. De todos modos, finalmente Clemente XI defendió a los jesuitas frente a los jansenistas.[22] Es decir que la tendencia general fue la de evitar los excesos del laxismo, pero

---

[16] O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 358-359.
[17] Blas Pascal, *Cartas escritas a un Provincial.* (París: Librería Castellana, 1849).
[18] Se refiere a Tomás Sánchez, jesuita, autor del tratado *De sancto matrimonii sacramento*, ya citado
[19] Manuel de Sa: jesuita portugués. Teólogo, moralista y exégeta. Integrante del grupo de los primeros compañeros de Ignacio de Loyola.
[20] Pascal, *Cartas*, 64-65.
[21] *Ibíd.*, 144.
[22] *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. *Biográfico-temático.* Charles O' Neill, SJ y Joaquín María Domínguez, SJ (dirs.). (Roma-Madrid: Institutum Historicum, S.I.- Universidad Pontificia Comillas, 2001), vol. III, 2034. Saranyana, *Teología en América Latina*, 433. Inocencio XI condenó al jesuita Tomasso

apoyar el probabilismo. Uno de los más importantes tratadistas jesuitas que en América escribe sobre el matrimonio, Diego de Avendaño, jesuita segoviano que ejerció su ministerio en Perú en la primera mitad del siglo XVII dedicó muchas de las páginas de su monumental *Thesauro Indico*, que constaba de seis volúmenes, a la defensa de las opiniones probables. La obra de Avendaño, una de las más frecuentes en las bibliotecas jesuitas, estaba especialmente dedicada a la condición de los indios, e incluía en dudas y opiniones sobre casos matrimoniales.[23]

3. Las dudas acerca de los matrimonios en las reducciones guaraníticas y las soluciones probables

En 1636, el Prepósito General Vitelleschi ordenaba al Provincial del Paraguay, Diego de Boroa, tomar medidas disciplinarias con el Padre Juan de Salas

> "por la poca prudençia con que se porto [el dicho Padre] en los casamientos, que por su persuasion, y medio o violençia se celebraron en las Reducçiones; VR trate este punto con sus consultores,[24] y con otras personas doctas y prácticas y considerese el remedio que tiene el caso y si es necesario revalidarlos, y execute lo que fuere mas conforme a raçon, y mas seguro y al dicho Padre Salas le advierta seriamente de su hierro, y mire si sera bien aplicarle una penitençia qual la pidiere su descuido, sino es que ya esta echo, y tambien juzgo que seria açertado sacarle de las Reducçiones, no aviendo conoçida enmienda de lo que se le nota en dicha materia".[25]

Más allá del carácter inadecuado y poco dúctil de Salas, que se evidencia en las quejas de Vitelleschi con respecto a su persona a lo largo de los años, es notable la dureza del General, que sugiere la expulsión del sacerdote por haber tenido una poco feliz actuación con respecto al delicado asunto de los matrimonios indígenas. [26]

Tamburini, quien fue procesado por la Inquisición, por las posiciones probabilistas del *Methodus*, manual de confesión de su autoría, publicado en Roma en 1645. Véase Foucault. *Los anormales*, 315.

[23] Armando Nieto Velez, SJ, "El índice del Thesauro Indico de Diego de Avendaño". *Revista Histórica*, n° 36, (Lima:1987-1989). Saranyana, *Teología en América Latina,* 374. El Diccionario de la Compañía equipara la importancia de los escritos de Avendaño a los de Juan de Matienzo y Solórzano Pereira en materia jurídica y a José de Acosta en cuestiones de evangelización. Véase O´ Neill, Charles, vol. I.

[24] El Prepósito General designaba consultores para contribuir con sus opiniones al gobierno de la Provincia. La consulta implicaba el consejo de cuatro de éstos sujetos. Morales, *A mis manos…,* p. 82

[25] Carta del Prepósito General MuzioVitelleschi a Boroa, en: Morales, *A mis* manos, 517-518.

[26] Salas ocupó cargos importantes, como el de Rector del Colegio de Salta, de donde se lo removió en 1629 por ser *"peregrino en su forma de gobierno y tentadero de sujetos".* En 1633, el General vuelve a pedir para él *"otras ocupaciones"* pues *"no es bueno para Superior ni Predicador".* Morales, *A mis manos*, 401 y 453. Vitelleschi dejó la decisión acerca del destino de Salas en manos del Provincial Diego de Boroa. No encontré información acerca de su determinación.

Otro indicador de la importancia otorgada al tema sería la existencia de un importante número de libros de teología moral en todas las bibliotecas de los pueblos de misión, los que fueron abundantemente citados por los superiores para resolver casos matrimoniales dudosos.[27] Las opiniones de estos autores aparecen con regularidad en los documentos de los misioneros.

A partir de las indagaciones y lecturas realizadas, podemos legítimamente cuestionarnos sobre las intenciones y los procedimientos no sólo de los jesuitas en particular, sino de los hombres de la Iglesia en general, respecto de la profundidad y seriedad con que intentaron desentrañar la maraña de problemas que implicaba implementar uniones matrimoniales en sociedades radicalmente "otras". Podríamos sentirnos tentados a pensar que, al fin y al cabo, lo importante era lograr una implantación formal y masiva de la norma sacramental con vistas a mantener el imprescindible acatamiento del orden colonial. Sin embargo, la abundancia de consultas que los misioneros remitían a sus superiores a lo largo de décadas acerca de la validez de los matrimonios, de las situaciones pasibles de dispensas y los desacuerdos relativos a estas cuestiones que existieron entre los sacerdotes parecen indicar dos cosas: por un lado, una preocupación muy real por resolver qué debía hacerse y qué era lo correcto en casos de duda o de imposibilidad de compatibilizar las normas con el contexto.

A pesar de que en 1632 la Carta Anua aseguraba, con tono triunfalista, que en Candelaria los indios "hizieron con grande resolución suelta de sus concubinas quedándose con la primera mujer que tomaron en su jentilismo",[28] ya desde fines de la década de 1620 el Director del Colegio de Asunción, Diego de Boroa, informaba al Prepósito General Vitelleschi acerca de las dudas sobre la validez de los matrimonios.[29] Este le responde con la indicación de no innovar la tesis tradicional: los matrimonios de los indios serán

[27] Tomás Sánchez, *"De sancto matriminii sacramento"* y Alonso de la Peña Montenegro, "*Itinerario para párrocos de indios",* el Hermano Busembaum, Diego de Avendaño, Claudio Lacroix, Francisco Suárez, entre otros. Excepto de la Peña Montenegro, todos jesuitas. Los libros fueron detalladamente inventariados después de la expulsión de los jesuitas. AGN, Temporalidades, IX 22-6-3. Saranyana dice que entre las fuentes fundamentales del Itinerario de Montenegro, escrito en 1668, fueron los jesuitas Francisco Suárez, Luis de Molina, Gregorio de Valencia, Gabriel Vázquez y Martín Bonacina y sobre todo, en temas indianos, José de Acosta. Por tratarse de una obra que fue publicada cuando ya había estallado en Europa la polémica jansenista, "la constante citación de moralistas jesuitas supone una toma de posición no rigorista o, para ser más precisos, a favor del probabilismo". Saranyana, *Teología en América Latina,* 465.

[28] Anua de 1632, del P. Diego de Boroa a Muzio Vitelleschi, en Maeder, Ernesto, *Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1632-1634)*, 155.

[29] Carta de Muzio Vitelleschi al P. Diego de Boroa, Director del Col de Asunción. Roma, 20/12/1629. ARSI, Paraq 2, 59 v.

considerados válidos y los sacerdotes que lo desconocieran deben llamarse a silencio.[30] En 1634, la discusión, lejos de acallarse, se había incrementado, de modo tal que se decidió consultar al Papa. Urbano VIII sometió el caso a los teólogos de Roma, que determinaron una posición en consonancia con la compleja situación.

En 1639, el Prepósito General Vitelleschi modificó su postura inicial de considerar necesariamente válidos los matrimonios de los guaraníes contraídos durante la gentilidad e indica, en coincidencia con Roma, adoptar la doctrina de las opiniones probables. [31]

> "En materia de si los matrimonios de infieles que se riducen al Evangelio, se an [sic] de deshacer o no etta. Respondo con el Padre Procurador, el que informara de la respuesta de Su Santidad y sentimiento de otras personas doctas. Todo viene a resolverse de que se vea si es probable o no el punto. Ruego a VR le encargue a maestros doctos, que le estudien e informen, y resuelvase lo que fuere probable y eso se practique uniformemente en la Provincia." [32]

A pesar del llamado a obediencia por parte del General, los cuestionamientos y dudas continuaron, de modo tal que fue necesaria una nueva consulta, la cual se remitió al Cardenal Juan de Lugo[33], en Roma. El Cardenal, a su vez, escribió al Papa pidiendo disolver los matrimonios guaraníes contraídos durante la gentilidad, "siempre que antes no mediase verdadero matrimonio, fuere muy dudoso ó hubiera dificultad en buscar la primitiva mujer".[34] Los argumentos que expone consisten en que "semejantes uniones no son matrimonios", pues los indios no se casan con intención de perdurar, o bien muchas veces se casan "con una madre y su hija o con varias hermanas", de modo tal que es imposible saber ciertamente cuál era la primera mujer, prosiguiendo en que los indios fingían la monogamia persistiendo en el concubinato y que todas estas irregularidades, en fin, atentaban contra la implantación del cristianismo.[35]

Urbano VIII remite su decisión al Cardenal de Lugo y éste al Provincial en Paraguay, Francisco Lupercio Zurbano, que en 1645 informa a sus subordinados:

---

[30] Muzio Vitelleschi al P. Francisco Vázquez Trujillo, [Provincial] en Córdoba, Roma, 10/6/1634. ARSI, Paraq 2, 90 r. Muzio Vitelleschi al Prov. Diego de Boroa, 31/7/1639, ARSI, Paraq 2, 143 r.
[31] Carta de Muzio Vitelleschi al P. Diego de Boroa (Director del Colegio de Asunción), Roma, 20/12/1629, ARSI, Paraq 2, 59 v.; Vitelleschi a Diego de Boroa, Roma, 10/3/1634, ARSI; Paraq 2, 84 v.; Muzio Vitelleschi al Provincial Francisco Vázquez Trujillo, Roma, 10/6/1634. ARSI, Paraq 2, 90. La documentación del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, Paraq 1 y 2, me fue facilitada por el Padre Martín Morales SJ, quién la ha publicado en Morales, *A mis manos han llegado.*
[32] ARSI, Paraq 2, 143 r Muzio Vitelleschi al Prov. Diego de Boroa, 31/7/1639. Véase también Guillermo Furlong. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. (Buenos Aires: 1962), 288. El subrayado es mío.
[33] Jesuita, profesor en el Colegio Romano de la Compañía y finalmente Cardenal.
[34] Techo, *Historia de la Provincia del Paraguay*. IV, 211.
[35] *Ibid*., 209-210

> "Y assi aviendo juntamente informadome según el orden de nuestro Padre. Determino, dexando cada opinion en su probabilidad que se guarde lo que sintio el eminentisimo Cardenal Juan de Lugo esto es que se examinen los tales indios, y por ay se descubra la intencion que tuvieron de verdadero matrimonio [...] y según esto revalidaran o no los matrimonios, y en caso de duda [...] se recurra al Pe. Superior para que consultando personas doctas y de experiencia se tome la resolucion mas conveniente". [36]

El problema de la *intención* aparece muy ligado al de la determinación de la validez de los matrimonios y del recurso al probabilismo en general. Este problema ya se había suscitado en otras áreas misionales, como en el Japón, en donde la validez de los matrimonios en tanto contratos se cuestionó en razón de su disolubilidad, de la costumbre del matrimonio a prueba y del repudio, asunto que fue tratado en el Capítulo II de esta investigación. La tesis tradicional, aceptada universalmente por la Iglesia de que los matrimonios de los infieles eran válidos pues se había realizado según sus costumbres y leyes, planteaba el problema práctico de la obligatoriedad de tornar a la primera mujer.[37] Todo esto provocó discusiones importantes en el seno de la Compañía, como mencionamos antes, entre la línea de Gil de la Mata y la de Valignano, quién volcó la opinión romana (en contra de su política general) a favor de la invalidez de los matrimonios en Japón, predominando el argumento de la *disimulación* en razón de la *ignorancia invencible.* Sin embargo, esto no fue más que una victoria pírrica, ya que los jesuitas fueron muy criticados y, especialmente, en torno a la evangelización del Lejano Oriente es que se desarrolló con vigor la acusación de "laxismo" y la polémica de los "ritos chinos" a los que hace referencia el documento del Conde de Aranda en 1767, que citamos al comienzo del capítulo.

En el contexto del Paraguay, la discusión anterior acerca de la validez de los matrimonios contraídos en la gentilidad y la aplicación de las doctrinas probabilistas en casos matrimoniales involucró tempranamente a los franciscanos, a quienes los jesuitas consultaron sobre esa materia, seguramente en razón de su más larga experiencia en el trato con los guaraníes. En 1627, los jesuitas Marcial de Lorenzana, Diego de Boroa y José de Oregio firmaron en Asunción un manuscrito titulado *"Apología en defensa del valor de los matrimonios guaraníes"*. El documento, hoy perdido, estaba dirigido al P. Francisco

[36] Parecer del Pe. Francisco Lupercio Zurbano de la Compañía de Jesús sobre los matrimonios de los indios guaraníes, debiendo de estar a lo dispuesto por el Pe. Juan de Lugo, Córdoba, 12 de octubre de 1645. AGN VII, Fondo Biblioteca Nacional, Legajo 287, Pieza 4307, f. 528 r y v.
[37] Aznar Gil. "El matrimonio en Indias: Recepción de las Decretales", 30.

Vázquez de la Mota, Rector del Colegio Jesuita de Córdoba y a los maestros de teología de la provincia y aparentemente citaba pareceres del franciscano Fray Luis de Bolaños, cuya tarea valoraban los jesuitas.[38] Bolaños escribe a un compañero de religión que los padres jesuitas se habían pronunciado en favor de la invalidez de los matrimonios de los indios contraídos en la gentilidad con el argumento de que se casaban *ad tempus* ("por algún tiempo", sin intención de perdurar), y que lo han citado a él en favor de tal aserto. Informa que, tras la visita que efectuó a todas las reducciones del Paraná, Guairá y Uruguay, invitado por las autoridades jesuitas entendió que éstos "se han engañado en dos cosas": la primera en que los guaraníes son gente "simple y sencilla", que no miente, y la segunda fue "darse prisa en bautizarlos". Como había expresado Gil de la Mata en torno a los japoneses, Bolaños señala:

> "y de creerlos hacer lo que ellos [los guaraníes] quieren, se seguirán inconvenientes y errores intolerables, porque aprobarán por buenos los amancebamientos y desharán los contratos primeros, buenos y válidos".[39]

También expone una serie de casos en los cuáles se produjeron matrimonios irregulares en las reducciones franciscanas, a causa de que algunas indias, casadas en un pueblo, se trasladan a otro y, tras ser bautizadas, vuelven a casarse in *facie Ecclesiae*. La duda en estos casos se producía en torno a si debía aceptarse el segundo matrimonio, en función de mantener la concordia con los indios, o debía forzárselos a tornar a la primera unión. Bolaños refiere haber consultado estos casos con el jesuita Lorenzana, lo cual nos da la idea de que los contactos entre franciscanos y jesuitas eran fluidos y considerablemente cooperativos.

Parte de la riqueza del informe de Bolaños consiste en la variedad de casos de consulta que expone. Por ejemplo, si los caciques de una reducción amenazan con no bautizarse si se los obliga a tomar a sus primeras mujeres que, por más viejas, quieren abandonar. Según Bolaños, el Provincial jesuita, Nicolás Mastrilli Durán, afirma "que aunque es cierto y verdadero no dejar la primera mujer, la opinión contraria es probable". Todo proviene, según el franciscano, de que los jesuitas siguen a Tomás Sánchez, cuya doctrina él se ha dedicado a estudiar, pero obteniendo conclusiones diferentes, pues, en primer lugar, si bien el Papa puede dispensar en los matrimonios, señala Bolaños "sólo lo

[38] Sólo lo conocemos de manera indirecta por estar mencionado en otras fuentes. Ver Capítulo VI de esta investigación. Martín Morales afirma que Marcial de Lorenzana consideraba a Bolaños "gran lengua, gran siervo de Dios y amigo nuestro". Citado en: A mis manos, 44*.
[39] Carta de Fray Luis de Bolaños al P. Luis de Gamarra, O. F. M., en Molina, "La obra franciscana en el Paraguay", 362.

hace muy raras veces y con personas de mucha calidad".[40] En segundo lugar: si la duda respecto a la veracidad de lo que dicen los indios es tan grande, se debe favorecer mucho más el primer contrato matrimonial. En síntesis, el franciscano se manifiesta en contra del probabilismo, con el argumento principal de que no debe dispensarse a los indios si estos mienten o extorsionan para hacer sus deseos, porque en ese caso de nada sirve la dispensa si la conversión no se ha producido efectivamente. Como hemos visto, no fue el parecer de Bolaños el que predominó, ya que las determinaciones del Cardenal Juan de Lugo y del Papa Urbano VIII, dejaron los casos dudosos abiertos a la determinación de la intención de los indios, según el juicio, claro está, del sacerdote a cargo.

4. El problema de la dispensa de los impedimentos del primer grado de afinidad en la Provincia jesuítica del Paraguay

Tanto el problema de la determinación de la *intención* como la necesidad de la *disimulación* aparecieron formuladas en las reducciones de guaraníes y en otras regiones comprendidas en la provincia jesuítica del Paraguay[41], no sólo en la determinación de la legitimidad de los matrimonios de infieles sino también en cuanto a la posibilidad de dispensar en el primer grado de afinidad. Esa dispensa habilitaba no sólo las uniones entre cuñados sino también entre un hombre y su hijastra, una vez muerta su mujer. La cuestión del primer grado de afinidad fue la más consultada y problemática.

Ya hemos visto, con referencia a las poblaciones andinas en capítulos precedentes, que había casos en que esta dispensa del primer grado se negaba.[42] Es frecuente entre las poblaciones indígenas la costumbre de que un hombre se case o bien mantenga relaciones sexuales simultáneamente con una mujer y sus hijas habidas de uniones anteriores. El Padre Antonio Ruiz de Montoya refiere el caso de un indio que "juntamente estaba amancebado con madre e hija".[43]

Desde el punto de vista de las ideas en torno al parentesco, dicha práctica se origina

[40] *Ibid*., 363.
[41] El principal comentario en torno a las dudas sobre matrimonios comenzó a raíz de las nuevas conversiones entre los calchaquíes, en Tucumán y Salta, cuya jurisdicción correspondía a la Provincia jesuítica del Paraguay. Véase: Carta del P.e Provincial Andrés de Rada en respuesta de Algunas dudas.15 de Agosto de 1667. BNM Ms 6976.
[42] *Pasqual Quispe, indio, pide dispensa para casarse con Agustina Sissa*. Año 1695. ABAS, Citado en el Capítulo IV,
[43] Carta de Antonio Ruiz de Montoya, superior de la misión del Guairá al Provincial Nicolás Mastrilli Durán (1628) en: Corteçao, Jaime, *Jesuitas e Bandeirantes no Guairá*, 268.

en la creencia de que es el semen masculino el que determina el parentesco, mientras que el útero femenino sería sólo un "saco" donde el germen masculino se desenvuelve.[44] Por lo tanto, el hombre no se une nunca con una hija de su hermano, a la que estima por hija propia, aunque lo hace con las hijas de uniones precedentes de su mujer.[45] No debe olvidarse que (como se expuso en el capítulo anterior) el incesto era considerado el más grave de los pecados vinculados al sexto mandamiento. En 1667, el Provincial Andrés de Rada[46] expresamente ordenaba evitar esta práctica:

> "Conservese La costumbre de que en entrando en edad de Casadera y algo antes se pongan las niñas entenada [sic] en casa distinta de la de su madre y padrastro aora sea con su abuela aora con alguna tia, […] en especial quando muere La madre se tendra gran cuidado de que no quede la hija en casa del padrastro porque lo suelen mas notar los Indios: y el mesmo se tendra con las mugeres y hijas de los que van a la yerba o Baqueria o a S.ta Fe, ett.a porque no peligren sus almas y su credito".[47]

Hemos señalado antes que había formas de compensar la escasez de mujeres para el común de los hombres producidas por el tradicional acaparamiento de mujeres por parte del jefe, pero todas esas formas (levirato, poliandría, etc.) generaban impedimentos graves para contraer matrimonio desde el punto de vista católico. Entre los guaraníes, la poliandria está de hecho presente en el mito de Ñandevurusú, "nuestro Gran Padre", quien junto con Ñanderú Mbaecuaá, personaje de jerarquía secundaria, había creado a Ñandecy, la primera mujer, "nuestra Gran Madre", a la cual ambos poseían alternativamente.[48]

Simultáneamente a la preocupación por evitar las uniones consideradas incestuosas, el Provincial Rada respondía a ciertas consultas que se le formulaban, respondiendo lo siguiente:

> "Los Indios que en su infidelidad contrajeron Matrimonio con parienta en el

[44] Hemos mencionado esta cuestión en el Capítulo II. Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes*, 85.
[45] Esta sería una idea de la concepción muy diferente de la que analizamos tanto para el caso de los Andes, como para la Europa tridentina (con predominio de ideas galénicas esta última) donde más bien predomina la idea de una doble semilla.
[46] Andrés de Rada (1601-1675) era español. Fue Provincial en México y cumplió la tarea de reorganizar la Provincia de Paraguay, de la cual fue primero visitador (1663/1664) y después Provincial (1665/1669). Sobre la importante tarea normativa de este sacerdote véase Eduardo Neumann, "As instruções de Andrés de Rada: controle das práticas letradas nas reduções do Paraguai". Ponencia presentada en las *XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas. Interacciones y sentidos de la conversión*. Buenos Aires, 24, 25 y 26 de septiembre de 2008. Versión en CD. Solo en el año de 1667, conocemos dos cartas en las que Rada hace referencia al problema de los impedimentos y de la validez de los matrimonios indígenas.
[47] *Carta Comun de su R.a del P.e Provincial para todos Los PP. de estas Reducciones del Parana y Uruguay*, 19 de diciembre de 1667. Es del Padre Andrés de Rada.
[48] Ripodaz Ardanas, "*Movimientos shamánicos"*, 253.

> primer grado de Afinidad ora provenga la afinidad ex copula ilícita, ora ex licita no necesitan de dispensacion despues de Baptizados para que perseveren en dicho Matrimonio, Porque el impedimento de Afinidad es Ecclesiastico, y no se estiende a los infieles, y assi no se deben los tales separar quando se baptizan vease thomas Sanchez Lib 6 de Matrim., disp. 6 num. 29".[49]

Rada sigue a Tomás Sánchez al afirmar que no se necesita dispensar el primer grado de afinidad en uniones contraídas antes del bautismo. Por ello, si algún indio conoció ilícitamente a una mujer podrá después de bautizado casarse sin dispensación con la hermana de esta mujer, aun después de bautizado.[50]A continuación opina que, aunque la cópula fuera lícita, habida con mujer legítima antes del bautismo, muerta la mujer, puede el hombre contraer matrimonio con la hija o con la hermana de la cónyuge fallecida, después de bautizado.[51]

> "Y aunque el P.[e] Thomas Sanchez supra num. 4. impugna este sentir de Henrriquez no por esso dexa de ser probable., y assi en caso de Necessidad se podra permitir en tal Matrimonio sin q.[e] sea necessaria dispensacion".[52]

Es decir que el Provincial opta por el parecer de Enríquez[53] (incluir la cópula lícita), por sobre el de Sánchez, porque le permitía solucionar un mayor número de situaciones existentes de hecho.

Por otra parte, se prescribía que con los indios bautizados y con los mestizos podrían los padres dispensar de manera perpetua en el fuero interno. Para dispensar en el fuero externo, la concesión debía renovarse cada veinte años y, en caso de primer grado de afinidad y segundo de consanguinidad, debía consultarse al Provincial o, en su ausencia, al rector del colegio de Córdoba.

En 1671, un año después de ocurrida la prórroga de las facultades para dispensar en el fuero externo, el nuevo Provincial, Agustín de Aragón, disponía que, aunque debían

---

[49] *Carta del P.[e] Provincial Andrés de Rada en respuesta de Algunas dudas*. Córdoba, 15 de Agosto de 1667. BNM, Ms 6976.

[50] "Item si algun Indio en su infidelidad conocio illisitamente a Berta V.B. podra despues de baptizado casarse sin dispensacion con la hermana aun depues de baptizado. Veaçe a [Tomás] Sanchez lib. 7. de Matrim. disp. 65. num. 11. » *Carta del P.[e] Provincial Andrés de Rada*. 15 de agosto de 1667.

[51] "Quare etiam quia ante baptismum fornicatus est cum una, potest cum eius filia contrahere post baptismum, etc.[a]. como añadio el P.[e] Enriquez lib. 12 de Matrim. cap 1. num. […] 3. El qual enseña lo mismo en el Capitulo 3. num. 4. aunque la copula fuerit licita in infidelitate vigore habita cum legitima uxore, porque despues de baptizado, y muerta la Muger ante baptizmum viri se podra este Casar con la hermana de su Muger." *Carta del P.[e] Provincial Andrés de Rada*. 15 de agosto de 1667.

[52] *Idem*., El subrayado es mío.

[53] Se refiere a Henrique Enríquez, jesuita español, teólogo moral y profesor en Salamanca. Fue contemporáneo de Tomás Sánchez.

explicarse mensualmente los impedimentos a los indios, la "explicación" debía ser limitada ya que:

> "no conviene declararles comunmente el impedimento petendi debitum ex copula habita post legitimum matrimonium cum consanguinea coniugis la razon es porque Fr. Juan Baptista siente con otros Dotores ex insestu oculto non resultare impedimentum petendi debitum [...] aviendo pues licito camino con que atajar peccados en esta pobre gente mejor es dejar los en su ignorancia mientras err [sic] es inculpable […].[54]

El texto alude a la norma canónica que establece que cuando la afinidad ex copula ilícita (como se explicó antes, producida por relaciones sexuales con un pariente del cónyuge) sobreviene al matrimonio contraído, no dirime el matrimonio, que por naturaleza es indisoluble, pero priva al infractor de exigir el débito conyugal.[55] Tratándose de los indios, el Provincial indica que no se les de a conocer esta norma, ya que del *incesto oculto* (es decir, desconocido para los cónyuges) no surgen impedimentos. Se reiteran los argumentos de Alessandro Valignano y Gabriel Vázquez, que ya hemos analizado en el Capítulo II con respecto al Japón: teniendo en cuenta la ignorancia, disimular para hacer posible la adaptación.

Por otra parte, esta idea de la disimulación, de una enunciación limitada de los pecados, de mantener la "ignorancia", la explica muy bien Foucault al decir que el laxismo de los jesuitas tiene dos aspectos: por un lado, hay laxismo en el nivel de la penitencia (satisfacción ligera para los pecados), pero hay también laxismo en el nivel de la enunciación: "más vale que el confesor absuelva un pecado que él cree venial, cuando en realidad es mortal, y no que por su confesión misma induzca nuevas tentaciones en el espíritu, el cuerpo y la carne del penitente".[56] El autor plantea que esto se recomendaba especialmente en la confesión de jóvenes y niños. No puedo menos que pensar que se recomendaba en el caso de los indios por motivos similares.

Solo cuatro años más tarde, el sucesor de Aragón, P. Cristóbal Gómez, advierte acerca de que "algunos P.[es] tienen demasiada facilidad en dispensar con los Indios para que se casen en el primer grado de affinidad ex copula Illisita sin causa Vastante".[57]

---

[54] Aragón cita como autoridades a Diego de Avendaño y Francisco Suárez, entre otros. Preceptos, y ordenes del P[e] Provincial Agustín de Aragón comunes a toda la Provincia del Paraguay, 8 de Septiembre de 1671, 56. BNM, Ms, 6976

[55] Justo Donoso. *Diccionario Teológico, Canónico, Jurídico, Litúrgico, Bíblico, etc.,* (Valparaíso: Imprenta y Librería del Mercurio, 1857).

[56] Foucault, *Los anormales*, 205

[57] *Carta comun a todas las Doctrinas del P.[e] Christoval Gomez Provincial de esta provincia* 10 de Agosto deste año de 1675. BNM, Ms, 6976,

Las consultas sobre este impedimento continuaron hasta fines de la época jesuítica. En 1701, una Real Cédula de Felipe V limitó la facultad de dispensar al primer grado en línea recta de afinidad resultante de cópula ilícita y sólo en el caso de los impedimentos ocultos, en el fuero de la conciencia y por urgentes causas. En 1757 se suprimió la limitación de que el impedimento fuese oculto.[58]

En relación al impedimento de parentesco espiritual, ya en sus instrucciones de 1667 Andrés de Rada indicaba evitar los descuidos y anotar el nombre de los padrinos en los libros de casamientos y bautismos. Para los errores ya cometidos en orden a este asunto recurría al probabilismo: deberá decidirse en qué casos hubo "probabilidad moral" de que el bautismo haya sido válido.[59] La postura oficial siguió manteniéndose a favor del probabilismo hasta el final,

> "…ergo quando concurrunt varia opiniones circa matrimonii valerent consequenter dubitatur de valore iaxta mentem Eclesia pronunciari potest secundum illam opinionem vere probabilem".[60]

Las constantes referencias a estos impedimentos y las consultas acerca de cómo proceder dan idea de que los indígenas continuaban manteniendo sus prácticas y que los jesuitas intentaron, en todo caso, habilitar la posibilidad de que todo transcurriera dentro del marco de la ley.

5. Probabilismo y antijesuitismo

Desde el punto de vista de los jesuitas, en el Paraguay, como en otras áreas de misión, como modo de enfrentar las situaciones planteadas y "acomodarlas" a lo posible se implementó la doctrina de las opiniones probables, con su énfasis en la subjetividad y en una mayor libertad individual, las que permitían el recurso a la "excepción permanente".

Aquello que el Conde de Aranda condenaba en 1767, a saber que en la China los jesuitas "habían hecho compatible a Dios y Belial", podría ser una de las mayores

[58] Real Cédula de Felipe V (31 de enero de 1703) "Sobre el privilegio de dispensar con los Neophitos, y dudas en ellos y sobre que no obliguen los Obispos, a los que se quieren casar, a ocurrir a sus curias para dar informes". AGN VII, Fondo Biblioteca Nacional, 361, Pieza 6334; "Preguntase si podrá el Superior de la Compañía dispensar en el primer grado de afinidad".AGN IX 7 1 2, s.f., (puede ser de 1758 a 1767),
[59] Carta Comun de su R.ª del P.e Provincial Andrés de Rada para todos Los PP. de estas Reducciones. 19 de diciembre de 1667.
[60] *Resolutiones Canonico Morales circa praxis Prove. Paraquaria S. I. in ordine ad assistentia matrimonii eorus, qui eorus obsequiis morant.* (s.f. Es de siglo XVIII). AGN VII, Fondo Biblioteca Nacional, Legajo 361, Pieza 6324.

justificaciones del probabilismo desde el punto de vista jesuítico, cuyo fundador, Ignacio de Loyola, aconsejaba establecer normas "que se puedan acomodar a los tiempos, lugares y personas".[61] Tengo problemas con la estructura y comprensión de la frase previa. Esta idea, sin embargo, no era originaria ni exclusivamente jesuítica. El Cardenal Cayetano, dominico y contemporáneo de Ignacio de Loyola, ya había señalado tempranamente que "es necesario considerar los impedimentos que sobrevienen y […] aviendo hecho este cotexo ejecutar lo que dicta la recta razon, considerando las condiciones de los lugares, personas, tiempos y negocios".[62]

Es fácil constatar que los textos pilares del probabilismo jesuita, como el de Busembaum en la segunda mitad del siglo XVII, obra muy leída por los misioneros del Paraguay, contaban con la entusiasta aprobación de religiosos que no pertenecían a la Compañía de Jesús.[63] En todo caso, lo que sugiere es que, en el seno de la iglesia, había una proclividad hacia el probabilismo, que tornaba más viable la situación de evangelización dentro del conflictivo contexto de la colonización.

De hecho, la eliminación del probabilismo se debió muy poco a diferencias teológicas y mucho al enfrentamiento entre los jesuitas y las monarquías. En 1759 fueron expulsados de Portugal y sus dominios. En 1767, del Imperio español. En 1773 el Papa Clemente XIV termina por suprimir el instituto. Poco después de la expulsión de la Compañía de Jesús, Carlos III convocó concilios en distintos lugares del Imperio Español con el objetivo principal de eliminar la influencia jesuítica y especialmente las doctrinas probabilistas, bajo la acusación de "laxismo moral".[64] En territorio sudamericano, esta tarea le cupo especialmente al VI Concilio de Lima (1772).

Por último, proponemos que el probabilismo constituyó una manera de solucionar las dudas que surgían con respecto a los problemas matrimoniales, entre otros, y que precisaban de algún tipo de definición o de solución práctica. Como lo han expresado estudios recientes, la duda (*dubium*) en sentido canónico, a diferencia del "error" o de la "herejía", se sitúa en el interior de la ortodoxia, en el espacio de la negociación, de la discusión: "En el derecho canónico, un *dubium* es una indefinición sobre la realidad de un

[61] Citado por Morales, *A mis manos*, 25.
[62] *Consulta de caso de moral a un jesuita*. Buenos Aires, 11/12/1766. AGN IX, 6 10 6.
[63] Hermann Busembaum, SJ, *Médula de la Teología moral, que con fácil y claro estilo explica y resuelve sus materias y casos.* (Madrid: Bernardo de Villadiego, 1667). La obra contó con elogiosas aprobaciones de obispos seculares, mercedarios, dominicos y benedictinos.
[64] José Antonio Jacinto, "Las razones políticas de la controversia conciliar sobre el probabilismo en el VI Concilio Limense (1772-1773)". *Anuario de Historia de la Iglesia,* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2000): 523. En la misma década de 1770 también se llevaron a cabo los concilios de Manila, México y Charcas. Ruben Vargas Ugarte, *Concilios Limenses (1551-1772),* t. II y III, (Lima: 1952).

hecho o sobre un punto del derecho".[65] La duda, generalmente en torno a una cuestión que ocurría en lugares geográfica o culturalmente distantes, se enviaba a las autoridades superiores, que debían expedirse al respecto. Los matrimonios, así como otros sacramentos, hicieron proliferar las *dubia* en torno a la validez y eficacia de su impartición y, si bien esto fue una constante a lo largo de la historia del catolicismo, la expansión ultramarina de la Edad Moderna multiplicó la problemática implícita en la necesidad de resolver casos vinculados a realidades culturales ajenas.

Como sostuviéramos en el capítulo anterior, las situaciones expuestas nos llevan más bien a reflexionar que a concluir. Sólo a modo de ejemplo, hemos desarrollado, en este capítulo y en los dos precedentes, las dificultades que se producían en la implementación de las normas cristianas de matrimonio y parentesco entre los guaraníes, especialmente la poligamia de los caciques (asunto desarrollado en el capítulo previo), las uniones con parientes en grados prohibidos y las recurrentes crisis periódicas y diásporas de la población indígena. Proliferaron situaciones no deseadas por los jesuitas cuya perplejidad queda de manifiesto en las fuentes. Ejemplo de esto son los escritos del Provincial Andrés de Rada, que alternaba sus preocupaciones, absolutamente minuciosas, por el problema de los impedimentos matrimoniales indígenas con los derivados de la defensa militar y la consecuente necesidad de organizar regularmente alardes dentro de cada uno de los pueblos.[66] Ambas preocupaciones evidenciaban el objetivo de preservar la sociedad misional.

Para solucionar o menguar los efectos de estos problemas, los jesuitas aplicaron desde diversos procedimientos de disciplinamiento normativo, hasta los más represivos, como el castigo físico y la reclusión de mujeres, o bien métodos punitivos como lo eran los secuestros de mujeres provenientes de otras regiones para asentarlas en el núcleo reduccional de los treinta pueblos. Sin embargo, como vimos en las páginas precedentes, también debieron adaptar las normas y para ello aplicaron el probabilismo. Esto les generó conflictos con ajenos, pero también con los propios, como en el Paraguay queda claro en el enojo del Padre Provincial Luis de la Roca, quien en 1725 enfáticamente se refiere a

[65] Paolo Broggio, Charlotte de Castenau-L'Estoile, Giovanni Pizzorusso "Le temps des doutes : les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde", en *Administrer les sacraments en Europe et au Nouveau Monde*, 5.
[66] Carta del P.e Provincial Andres de Rada para el P.e Superior de las Doctrinas. 17 de Noviembre de 1666. BNM, Ms 6976.

quienes "se han atrevido a hablar con temerario arrojo de los Ritos de la China"[67] y los reconviene a guardar estricta obediencia y observancia al respecto.

El probabilismo, más allá de la mirada que se tenga en torno a su utilización, parece haber sido una solución de un problema jurídico de orden universal, como es el de la relación entre las leyes (generales) y los casos (individuales, concretos). En el contexto colonial, permitió sortear situaciones de conflicto generadas por la aplicación de normas producidas en el contexto europeo a situaciones sociales y culturales muy distintas. Como hemos visto con el sistema de dispensas en el capítulo IV, los hombres de la Iglesia producían necesariamente antídotos para disminuir las dificultades derivadas de imponer una religión y una cultura extraña en los territorios bajo su control. De que las "soluciones" jesuitas ocasionaron todo tipo de polémicas, no caben dudas: el probabilismo fue una de las piedras de toque de la crítica ilustrada y de los gobiernos europeos hacia los jesuitas, que precedió y continuó no sólo a la expulsión de éstos de Portugal, Francia y España (1759, 1764 y 1767), sino a la Supresión misma de la Compañía de Jesús en 1773.[68]

[67] El Provincial realizó un agregado sobre este asunto en 1725 a sus órdenes del año anterior. Ordenes del Padre Provincial Luis de la Roca, 1724.
[68] Breve *Dominus ac Redemptor*, de Clemente XIV. Sobre las circunstancias de la Supresión de la Compañía de Jesús véase Pavone. *Los jesuitas. Desde los orígenes hasta la supresión*, 125-145.

CONCLUSIONES

Los caminos de una investigación son siempre azarosos. Este no ha sido la excepción. Cuando comencé el trabajo lo hice abordando un universo de normas legales, jurídicas, canónicas y el marco teológico y cultural que las tornaba "pensables". Es decir: era un estudio de los mecanismos de poder aplicados, en este caso, a la implantación del matrimonio cristiano en situaciones coloniales. Pero, inmediatamente, fueron apareciendo otros actores: los indígenas que eran objeto de esas normas y que se convirtieron en sujetos activos del proceso dando lugar a una serie de respuestas: adaptaciones, apropiaciones, reinterpretaciones y, claro está, elusiones y rechazos, más o menos velados o francamente abiertos. Espero haber contribuido a una observación del fenómeno de la cristianización del matrimonio considerando el proceso en su complejidad y multiperspectividad.

Varios factores construyeron esta complejidad analítica. La cristianización del matrimonio en los dominios coloniales españoles en la modernidad no puede considerarse separadamente del conjunto del proceso inaugurado en 1492. La voluntad cristianizadora no era nueva pues existió desde los orígenes de la Iglesia en Occidente. La novedad radicó en la escala o magnitud de las políticas que pretendieron cristianizar los comportamientos de la población en su totalidad. La indagación en torno al matrimonio tanto como institución normativa y como práctica cultural (que involucra tanto concepciones simbólicas como ciertas nociones de parentesco, etc.) me permitió analizar y concluir de qué manera confrontaron o confluyeron distintos proyectos coloniales, fundados unos en la premisa de la imposición y otros privilegiando la adaptación, así como las distintas estrategias indígenas (adopción, elusión, o rechazo). No hubo uno sino múltiples paradigmas y comportamientos. En este asunto es evidente la posibilidad de analizar los problemas desde la doble perspectiva que proporcionan la "historia" en su doble dimensión: el proceso vivido por sus protagonistas, colonizadores y colonizados (¿Qué hicieron o intentaron hacer los actores involucrados?) y la "historiografía" en tanto ejercicio de escritura y "explicación". Y aquí la pregunta fue ¿Cómo se leyeron las fuentes? ¿Qué límites de aproximación y qué problemas interpretativos presentan los fenómenos culturales como la incorporación del matrimonio cristiano en las periferias coloniales?

Distintas variantes de la institución matrimonial existieron a lo largo de la historia y en todas las culturas y, en cada caso, esta unión implicaba algún tipo de ritual. Pero no en todas las sociedades la unión conyugal fue un hecho religioso. Al convertir el matrimonio

en sacramento, es decir, en un "ritual teológicamente aclimatado"[1], la Iglesia lo introdujo de lleno en el "campo religioso" y eso ocasionó muchos de los conflictos (teológicos, políticos, jurisdiccionales) que hemos considerado en esta investigación. A la complejidad se suma el hecho de que, como consecuencia del Real Patronato, en Hispanoamérica el control religioso pertenecía al ámbito de la corona, lo cual hacía que las normas matrimoniales y, por ende, las formas de pensar en la sexualidad, en el parentesco y en la familia se convertían en "cuestiones de estado". De todo esto resulta una dificultad para desagregar, desde el punto de vista metodológico, los distintos elementos que integran el matrimonio cristiano: la norma jurídica, el pensamiento teológico, la voluntad política, la incorporación de un ritual, etc.

Por otra parte, la misma universalidad de la institución, que aceitó los mecanismos y posibilidades de adaptación, al mismo tiempo condujo a una serie de supuestos o sobrentendidos, propios, por lo demás, del proceso de dominación colonial en sí mismo, que supone que unos mandan y otros obedecen, cuando lo que en realidad sucede es un proceso bastante más complejo, pues unos y otros no cesan de acomodarse y adaptarse. Podría pensarse que, sobre todo y en primer lugar, lo hicieron los indígenas, que tuvieron que someterse a reglas de parentesco y condiciones como la monogamia y la indisolubilidad que en general les eran ajenas. Sin embargo, hemos contribuido a mostrar hasta qué punto la Iglesia debió adaptarse, negociar y conceder en un tema que involucraba un sacramento, la siempre cuestionada sexualidad y los vínculos problemáticos de un parentesco ajeno al universo relacional indígena. Probablemente, uno de los hechos más paradójicos y controversiales de la Iglesia tridentina es que se expandió simulando una unidad que había perdido por implosión de su centro europeo en el mismo momento en que comenzaba a expandirse por todo el mundo: Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Ignacio de Loyola y Martín Lutero compartieron un mismo tiempo histórico Estas contemporaneidades deben tenerse en cuenta. De hecho, cuando en el siglo XVIII el largo proceso de la modernidad está a punto de cambiar bajo el influjo de las revoluciones burguesas, una de las voces más conspicuas del pensamiento ilustrado, como lo fue Voltaire, reflexionaba con su acostumbrado sarcasmo acerca del absurdo que representaba intentar "convertir" a los chinos al cristianismo cuándo en la propia Europa no habían existido más que enfrentamientos seculares acerca de la religión.

[1] Luhmann, *Sociología de la religión*, 19.

En muchas de las consultas y dudas manifestadas en torno a los matrimonios de los indios y en las respuestas que se daban, advertimos que la disputa era sobre todo una puja interna entre distintos sectores que detentaban el poder político e ideológico (el clero secular, las órdenes religiosas, los poderes civiles), siendo los indígenas, desde el punto de vista del poder, sólo un telón de fondo sobre el cuál se dirimían perspectivas metodológicas o, simplemente, conflictos jurisdiccionales y disputas por espacios de poder sobre las "almas" de los indios.

Hemos podido ver que la Iglesia, como institución propiamente dicha, estuvo lejos de esa imagen monolítica que, especialmente en su versión tridentina, se le suele atribuir. Faltó acuerdo en torno a aspectos centrales del matrimonio ¿Cuánto hay de consenso y contrato y cuánto de consumación en la determinación del matrimonio? ¿Es la necesaria sexualidad dentro del matrimonio de naturaleza intrínsecamente perversa? ¿Cuáles eran las condiciones de validez o invalidez de los matrimonios? Ni siquiera había acuerdos absolutos en torno a los impedimentos matrimoniales. Para el caso colonial, además, las variables de clase y etnicidad marcaban diferencias en los pedidos y en la concesión de dispensas. A lo largo de los siglos, las opiniones variaron. A esto agrego las diferentes concepciones entre órdenes religiosas, entre éstas y el clero secular y aún dentro de una misma orden sobre el asunto. El caso de la Compañía de Jesús, especialmente desarrollado en esta investigación, es un paradigma de estas contradicciones: nacidos para adaptarse y "traducir" otras culturas, los jesuitas tuvieron diferentes opiniones en el seno de su instituto y acabaron siendo devorados por otros poderes que les objetaban, además de su enorme acumulación de poder político y económico, esa misma adaptabilidad y laxismo que aplicaron a los casos de moral, entre ellos los matrimoniales.

En las "dudas" referentes a los asuntos matrimoniales de los indios, se registró a lo largo de toda la época colonial una tensión entre la búsqueda del mayor control y disciplinamiento y la necesidad de aflojar las normas. Asuntos tales como la dispensa del primer grado de afinidad nunca tuvieron una resolución unívoca. El probabilismo utilizado por los jesuitas y denostado por sus contendientes fue, sin embargo, de uso común y nada indica que el "laxismo" terminara con la expulsión de los jesuitas en 1767. Adhiero más bien a hablar de las opiniones de los "hombres de la Iglesia", que de la Iglesia como cuerpo.

Estas ambivalencias y aparentes inconsistencias constituyeron más bien, en nuestra opinión, una fortaleza que una debilidad, pues permitieron la flexibilidad necesaria para adaptar el matrimonio católico a las nuevas realidades de las periferias coloniales.

Considero que lo que en general se ha dado en llamar "acomodación" cultural y que, como hemos visto, fue una característica generalizada del proceso de cristianización de los matrimonios entre las sociedades indígenas, no se vincula tanto con la tolerancia (que era inevitable) sino más bien con lo que llamaré "las políticas de la ambigüedad", que campearon en las normas y prácticas en torno al matrimonio de los indios. Cuando Giovanni Levi describe los comportamientos de los campesinos europeos en el siglo XVII, señala que era la inseguridad la que sugería la creación de normas que hagan previsible el comportamiento de cada uno a todos los demás. "La misma dificultad de previsión es la que sugiere que estas normas sean elásticas, ambiguas, tales que permitan una continua adaptación".[2] En el caso de Hispanoamérica, esta "dificultad de previsión" se multiplicaba ya que no se fundaba sólo en razones de orden económico: la dominación colonial generaba la pérdida y reconstitución de referencias culturales, la necesidad de obtener consenso y control social y político sobre la población. Estas necesidades producían comportamientos ambiguos: la elaboración de normas cuya posibilidad de elusión o evasión quedaba implícita en la misma normativa, son un ejemplo de esta dinámica. Así, por ejemplo, las prohibiciones de parentesco iban acompañadas de las dispensas para disminuirlas; las soluciones "probables" que se utilizaban para resolver casos matrimoniales considerados complejos; la apelación a la "disimulación" para poder validar matrimonios habidos antes del bautismo, etc.

Hemos abordado diversos momentos de la implantación del matrimonio cristiano en Hispanoamérica. Pasada la etapa inicial del humanismo inclusivo y universalista que se hizo presente durante la primera evangelización, existieron dos momentos normativos. El primero fue la incidencia de Trento y sus consecuencias desde las década de 1570 y 1580 (sobre todo a partir de las reformas toledanas y de los dos grandes concilios en México y Perú), con su afán de promover estándares de evangelización y de revitalizar a la Iglesia después del vendaval de la Reforma. El segundo momento fue el de las reformas borbónicas, encaminadas a reafirmar la autoridad real en lo político y a consolidar un modelo social más acorde a la racionalidad que se asocia normalmente a las políticas ilustradas. En ambos momentos se establecieron normas relativas a la institución matrimonial. Pareciera entonces que estamos ante dos momentos históricos que realimentan la voluntad de saber y controlar; sin embargo, el análisis del proceso de cristianización del matrimonio muestra que los límites de la conversión cultural que se pretendía a través de la

[2] Levi, *La herencia inmaterial,* 62.

norma eran muy tangibles. Así, la *Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales,* sancionada por Carlos III y con vigencia en América en 1778, sólo se aplicaría, en el caso de los indígenas, de manera consultiva y se procuraría *"hacer entender a los indios"* la obligación que tienen de buscar el consentimiento de sus padres y mayores para éstos y semejantes actos, dando espacio a la discrecionalidad de las autoridades competentes.[3]

Los naturales americanos fueron reconocidos como seres humanos en 1537, pero siguieron siendo tipificados como "indios" (y por ende, seres humanos diferentes), dejando sin modificar su estatus de "neófitos" hasta fines de la época colonial. Políticas matrimoniales diferenciadas para los indios constituyen todo un símbolo de los límites de la "conversión" y de la inclusión de las sociedades nativas en la "comunidad de fieles". El periodo borbónico fue en este sentido una prueba del fracaso de la política iniciada con las bulas de 1537. La propia Iglesia, que había convertido las normas (matrimoniales entre otras) en una red de permisos y prohibiciones, tuvo que generar al mismo tiempo los antídotos (las dispensas y la estandarización de argumentos para conseguirlas) para precaverse de una rigidez que no le hubiese permitido funcionar de otro modo.

Desde la óptica de las sociedades indígenas, ha sido el estudio de regiones diferentes (esencialmente los Andes y Paraguay) lo que, metodológicamente, me permitió tomar distancia de la pura normativa y evaluar las prácticas concretas de la población. El indagar en regiones distintas nos permitió avizorar que las respuestas frente a la imposición colonial fueron de una enorme variedad. El estudio de estas dos regiones muy distintas no sólo en cuanto a las características ecológicas y al sustrato originario, político, social y económico, sino en cuanto a las formas de colonización, invitan a realizar consideraciones acerca de las variantes regionales de un mismo proceso como es la cristianización del matrimonio.

Los guaraníes, como otros pueblos de las tierras bajas americanas, eran predominantemente "gente del territorio", que extendía su control sobre un área en la que podía cazar y recolectar, además de cultivar de manera itinerante. Los andinos, en cambio gente "de la tierra", campesinos, según la definición que de ambos grupos ha hecho Pierre Clastres.[4] Los pueblos andinos integraban sociedades estatales. Los guaraníes conocían jefaturas lábiles, inestables, aun fuertemente regidas por la reciprocidad y el don. Los pueblos andinos conocieron por siglos la tributación estatal. A los guaraníes les fue

[3] Marre, "La aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III", 225.
[4] Clastres, *Investigaciones en antropología política*, 87.

impuesta por la invasión europea. Sin embargo, considero que, a los efectos de esta investigación, la diferencia principal entre ambas culturas radica en la forma en la que el proceso de colonización europea los afectó en cada caso y la relación que ambas distintas sociedades guardaban con el poder. En el caso de los pedidos de dispensa para realizar matrimonios en grados canónicos prohibidos, nos encontramos generalmente frente a indígenas que pertenecen a algún ayllu, que no habían perdido sus vínculos comunitarios, que reconocían a sus autoridades locales tradicionales y a través de ellas podían negociar con más posibilidades de éxito con los centros de poder coloniales que, por lo demás, se hallaban más cercanos, y no me refiero aquí a la distancia geográfica sino al orden colonial en sí mismo, en tanto cultura y sistema jurídico. Este último permitió a los indios, a través de las autoridades civiles, de los defensores de naturales y de sus propios jefes étnicos, cierta manipulación de las normas.

Fenómenos de otra índole se manifiestan en el “delito de ser casado dos veces”, que consideramos en Charcas. Los casos parecen evidenciar tanto la incomprensión, al menos cabalmente, de la falta cometida por parte de los imputados, como la intención de criminalizar y someter a los indios con el objeto de retenerlos como mano de obra en una hacienda. Todo esto acompañado por identificaciones dudosas, difusas, que evidencian tanto las dificultades de comunicación como el abuso hacia los indios, en estos casos, errantes, desvinculados de sus ayllus. No hay, por lo tanto, situaciones homologables ni comportamientos unívocos.

En la frontera del Paraguay jesuítico hispano-portugués, hemos estudiado sobre todo a los guaraníes afectados a las reducciones jesuitas, sin embargo, y en parte por esta misma condición, enfrentaron guerras y traslados casi permanentes. En su relación de intercambios generalmente violentos con otras etnias y con los portugueses, reconfiguraron permanentemente el espacio y las relaciones de poder, algunos de ellos retornaron a la poligimia y huyeron de las reducciones, poniendo límites muy claros a un experimento misional que sólo conservó el carácter de Arcadia o paraíso en algunas fuentes jesuíticas.

Aun cuando analizamos una práctica aparentemente homogénea, como es la poliginia, encontramos que tanto los significados de este fenómeno cultural como las lecturas que se hacen de ella varían considerablemente. En el Capítulo III hemos visto que a través de las visitas surge que la poliginia, no sólo de los caciques sino de los indios del común, puede haber permanecido o, más seguramente, aumentado en algunos casos considerados para los Andes. Tal vez podría explicarse esta situación por las necesidades derivadas del cumplimiento de la imposición de nuevas cargas y tributos. Por otra parte, es

una poliginia no declarada, sino que surge indirectamente de las visitas. Muy distinto es el caso de la poliginia cacical entre los guaraníes, analizada en el Capítulo VI, que aparece en los relatos de los misioneros y parece haber revestido especialmente un carácter de resistencia a la dominación colonial. Difícil, entonces, extraer conclusiones comparativas de dos zonas diferentes y de dos tipos de fuentes muy distintas (la visita y el relato misional). Esta limitación sugiere, en cambio, un acercamiento a las formas en que las fuentes condicionan fuertemente nuestras apreciaciones. La poligamia es un comportamiento no deseado por el orden colonial, tanto porque se asocia a la infidelidad religiosa como a la barbarie en general como porque reconocer su existencia es en parte poner de manifiesto el fracaso del proceso de imposición política y cultural. Por lo tanto la presencia de indios polígamos está, o bien negada o bien dudosamente interpretada por las fuentes, asunto que, creemos, involucra de una u otra forma al proceso de conversión del matrimonio de los indios.

Todas estas cuestiones consideradas para las dos áreas estudiadas nos llevan a preguntarnos ¿Hasta qué punto puede hablarse de cristianización del matrimonio? Y, en caso de hacerlo, ¿qué significa hablar de "cristianización" de una cultura? El presupuesto de que el matrimonio fue cristianizado entre las sociedades indígenas no implica que este proceso se efectuase como lo entendían los españoles. No hubo, desde el punto de vista indígena, una sustitución de unas prácticas rituales y parentales por otras, sino una incorporación selectiva y una adaptación del cristianismo dentro de un marco de comprensión y de una lógica indígena. Esto va en consonancia con la idea de que el cristianismo no es necesariamente aquello que se pauta desde su centro (romano o ibérico). Pensar en términos de "occidentalización" (término cuestionado, pero aun utilizado) es pensar el proceso de constitución del matrimonio cristiano como un camino de una sola vía, y eso no es lo que hemos visto en los casos analizados en esta investigación.

A despecho de las visiones que enfatizan la mera imposición propiciada por dos hitos casi simultáneos: la conquista política y militar y el Concilio de Trento, el análisis de la instauración del matrimonio cristiano en los dominios coloniales parece indicar que se trató de un proceso histórico de gran movilización y de cambio de paradigmas culturales. El mismo produjo, también, importantes inversiones de roles y trastrocamiento del orden social y de los comportamientos: si en los Andes hemos analizado modalidades con las que la población indígena se adaptaba a las nuevas normativas y/o recurría al sistema de dispensas para sostener sus estrategias de reproducción social, en el Paraguay la población

masculina española adoptaba alguna versión de la poligamia al menos en un grado tal como para que las autoridades eclesiásticas hablaran del "Paraíso de Mahoma". Así, la descontextualización de algunos fenómenos culturales o la reconfiguración de los mismos en contextos novedosos ocasionó la paradoja de que mientras se intentaba "convertir" a los indios a la monogamia, como pauta generalizada los europeos multiplicaban sus uniones maritales de hecho.

Si bien Charcas era una zona "central" para el Imperio español, mientras que el Paraguay pertenecía a la periferia, considero que desde el punto de vista de las situaciones implicadas en los mecanismos de conversión, entendida ésta no sólo como fenómeno religioso, sino como conjunto de dispositivos destinados a la transformación cultural en todos sus aspectos, podemos considerar que toda zona de colonización es una frontera, ya no concebida como un espacio que marca un limite entre "civilización" y "barbarie", sino como un territorio inestable y permeable de circulación, compromiso y conflictos entre individuos y grupos de distintos orígenes y, como tal, un área de contactos, intercambios y resignificaciones culturales, ya que toda relación entre colonizador y colonizado remite a una situación de frontera, de área difusa entre el "si-mismo" y el "otro".

En relación con lo que formulamos hasta ahora es que intentamos evitar las miradas esencialistas, en el sentido de postular la existencia de culturas inmóviles y siempre iguales a sí mismas. No estamos sugiriendo que no existan alteridades radicales. Lo que propongo es que, metodológicamente hablando, las escisiones totales no contribuyen a comprender los fenómenos porque la sociedad colonial en su conjunto se reconfiguró permanentemente en el proceso de contacto. Esto es especialmente válido en el caso de una institución universal como el matrimonio. En el terreno de las prácticas, muchos comportamientos presentaban semejanzas en los distintos grupos sociales. El delito de bigamia o los pedidos de dispensa para casarse con parientes en grados prohibidos estuvieron presentes tanto entre los españoles como entre los indios y las castas. En todo caso, variaba el significado de estos comportamientos, así como los argumentos que los distintos sectores podían esgrimir para conseguir sus fines y, sobre todo, variaba la mirada que las autoridades coloniales tenían acerca de los grupos sobre los cuáles recaía la norma. No se trata, por lo tanto, de analizar "lo indígena" y "lo español" como entidades ideales. Por eso mismo, y volviendo al contrapunto entre las ideas desarrolladas en el Capítulo IV, en torno a si debería considerarse el matrimonio como resultado de una estructura generadora de *habitus* y que es parte de las estrategias de reproducción de un grupo, o bien, por el contrario, si bebe considerarse el matrimonio, en su versión cristiana, como una matriz estructurante de

nuevas relaciones y alianzas a partir de la pareja conyugal, postulamos que la adopción de un nuevo patrón matrimonial permitió realizar adaptaciones: así observamos no sólo el uso de las dispensas sino también la adopción del parentesco espiritual, que permite, a través de los vínculos de compadrazgo, establecer nuevas redes vinculares.

Ahora bien, más allá de las redes de parentesco y de las estrategias implicadas en las uniones conyugales, el matrimonio es también un ritual ceremonial. Posiblemente la mayor crítica que puede hacerse al concepto de "occidentalización" es el haber podido observar en esta investigación que gran parte de la eficacia en la introducción del matrimonio cristiano (y del cristianismo en general) estuvo en la fuerte ritualización que implicaba. Es el ritual sacramental, en tanto ceremonia externa, y no el sacramento en su concepción teológica lo que predomina. La importancia que debía concederse al ritual está presente en todas las indicaciones de los manuales sacramentales y textos similares. Recupero aquí lo que prescribía Pérez de Bocanegra en el Perú del siglo XVII en torno a no separar en la ceremonia de esponsales la bendición de la velación, ya que los indios no se consideraban casados si no se les había cubierto con el velo y por ende podrían eventualmente repudiar al cónyuge en un futuro. En términos de la observación del sacerdote, era el ritual con toda su manifestación de exterioridad, lo que lo hacía efectivo para los indios. Al fin y al cabo, lo único que podía constatarse era la exterioridad del rito y no la internalización de la creencia. Es más, aun en los casos en los que los preceptos básicos del matrimonio cristiano, como son la monogamia y la indisolubilidad, son rechazados por los indígenas, como pudimos apreciar en el recurrente retorno a la poligamia entre los guaraníes que huían de las misiones, la adopción de rituales cristianos para decir misa, rezar el rosario, etc., es un hecho que registran las fuentes. Esta empatía de las sociedades indígenas con la ritualización de los eventos las hizo compatibles con el cristianismo hispanocolonial, que, a partir de la contrareforma y de Trento, reafirmó la importancia de los ritos sacramentales como signos exteriores de fe.

Comencé estos comentarios aludiendo a la historia como relato y al problema de la opacidad de las fuentes, especialmente para fenómenos como los abordados aquí, que parecen querer eludir a la comprensión de quien los observa. Los casos de "bigamia" indígena nos ponen frente a una reflexión, no sólo acerca del hecho colonial de imputar al otro un delito que no es tal en su concepción, sino, más aún, que el otro no comprende. Pero además, estos casos no sólo ponen en evidencia la incomprensión entre quienes detentan el poder y los grupos subalternos, sino los problemas de comprensión de que adolecemos

como historiadores, ya que el objeto de estudio se torna muy elusivo y distante. Se intenta, a veces, compensar con cifras, con multitudes, el conocimiento de aquello que se nos escapa. Esto parece ser especialmente problemático en estudios como el que aquí se realizó, pues abordamos a los indios del común, particularmente borrosos en las fuentes coloniales. Otro desafío fue, entonces intentar recuperar al “otro” en su alteridad, alteridad que no resulta inmóvil, sino que se fue modificando con la dinámica del contacto.

Estimo haber contribuido a un abordaje de la temática que obliga ineludiblemente al cruce de disciplinas. Partiendo de la historia de la Iglesia, de la teología y del derecho canónico, el estudio me condujo a la antropología y a los estudios culturales. Futuros abordajes que tiendan a comprender no sólo las normas, sino fundamentalmente qué hace la gente con ellas, tornarán estos cruces disciplinarios como metodológicamante ineludibles. Esos estudios contribuirán a enriquecer la comprensión de los fenómenos como los estudiados si no se pierde la perspectiva que daré en llamar “romana/europea” al mismo tiempo que la americana. Pareciera que esto debería ser una petición de principio para un estudio sobre áreas coloniales, donde existe una relación simbiótica entre centro y periferia, sin embargo, estas vinculaciones no han sido siempre estudiadas en su dinámica. Es un lugar común hablar del “paradigma tridentino”, del “matrimonio tridentino”, que han dado lugar recientemente a una importante conjunto de investigaciones en instituciones europeas como L’EHESS, cuyos estudios se centran en la antropología religiosa y en la historia cultural, y el Instituto Max Planck, orientado a la historia del sistema jurídico eclesiástico.[5] Sin soslayar la importancia de esta estructura de larga duración que fue la Iglesia que emergió del Concilio de Trento, no sólo la relación entre las normas generadas y su aplicación debe ser analizada para los casos americanos sino, más aun, indagar acerca de las formas en que las realidades de estos nuevos espacios periféricos o de colonización alimentaron y condicionaron las normas pautadas en los centros metropolitanos.

[5] Pienso en los trabajos generados por el Instituto Max Planck de Historia del Derecho Europeo (Frankfurt) y por L’École des Hautes Études en Sciences Sociales (París) y L’Ecole Française de Rome.

FUENTES

1. BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, v. II. Madrid: Instituto Enrique Flores, 1972.

AA.VV. "Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: La Curie Romaine et les dubia circa sacramenta". *Mélanges de L'Ecole Française de Rome*, 121-1. París: 2009.

ABERCROMBIE, Thomas A. *Pathways of Memory and power. Etnography and History Among the Andean People*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

ACOSTA, Luis y TANDETER, Enrique. "La transmisión de los apellidos entre los indígenas andinos, siglos XVII-XIX". *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*. (Sucre: 2002): 355-369.

ACOSTA, Luis y PERCOVICH, María Fernanda. "Una aproximación a matrimonios y genealogías indígenas: Sacaca y Acasio en el Siglo XVIII". *Surandino Monográfico, segunda sección del PROHAL Monográfico,* vol. 1, nº 2. (Buenos Aires: 2010). http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/mono.html

ABELLÁN, José Luis. *La idea de América: origen y evolución.* Madrid: Iberoamericana, 2009.

AICARDO, José Manuel. *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*, t. 2. Madrid: Blass y Cía., 1920.

ALBANI, Benedetta. *Sposarsi nel Nuovo Mondo. Politica, dottrina e pratiche della concessione di dispense matrimoniali tra la Nuova Spagna e la Santa Sede (1585-1670). Tesis doctoral.* Università degli Studi di Roma Tor Vergata. Facoltà di Lettere e Filosofia, 2009.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII.* São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ALFIERI, Fernanda. *Nella camera degli sposi. Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI – XVII).* Bologna: Società Editrice il Mulino, 2010.

ALBÓ, Xavier. "Jesuitas y culturas indígenas. (Segunda Parte)", *América Indígena*, vol. XXVI, nº 4. (México: Instituto Indigenista Americano, octubre 1966): 395-445.

ALCINA FRANCH, José (ed.) *Bartolomé de las Casas: Obra indigenista*. Madrid: Alianza, 1985.

ARNOLD, Denise Y. *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes.* La Paz: CIASE-ILCA, 1998.

AVENDAÑO CERRADA, Elizabeth. "Dispensas e Impedimentos Matrimoniales en la sociedad merideña 1802-1812". *Presente y pasado*, vol.8, nº 16. (Mérida: jul.-dic. 2003): 25-32.

AZNAR GIL, Federico. "Regulación jurídica de la libertad de conciencia dentro del plan de reconversión colonial del Perú (siglo XVI)". En: *Protección del indio, Cátedra V Centenario*. Luciano Pereña (dir.) Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1989.

---------- "El matrimonio en Indias: Recepción de las Decretales X 4. 19.7- 8". *Revista de Estudios Histórico-jurídicos*, n. XI. (Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso, 1986): 13-42.

BALLÓN, José Carlos. "Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII". *Revista de Filosofía*, vol. 26, nº 60. (Maracaibo: Universidad de Zulia, 2008): 27-43.

BARNADAS, Joseph. "La Iglesia Católica en la Hispanoamérica colonial". En: *Historia de América Latina*. v. II. Leslie Bethell (ed.), 185-207. Barcelona: Crítica, 1990.

BASILE BECKER, Itala Irene. "Lideranças indígenas. No começo das reduções jesuiticas da Provincia do Paraguay". *Pesquisas*, nº 47. (São Leopoldo, 1992).

BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

BAUDOT, Georges. *Utopía e historia en México. Primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

BENDER, Barbara. "Landscapes on the move". *Journal of Social Archaeology*, vol. 1(1). (Londres: 2001): 75–89.

BENEVOLO, Leonardo. *Diseño de la ciudad, T. 3. El arte y la ciudad medieval*. Barcelona: Gustavo Gili, 1982.

BERNARD, Carmen y GRUZINSKI, Serge. "Los hijos del Apocalipsis: la familia en Mesoamérica y en los Andes". En: *Historia de la familia, T. II. El impacto de la modernidad*, Burguière *et. al.*, 163-216. Madrid: Alianza, 1988.

BESTARD CAMPS, Joan. "La estrechez del lugar. Reflexiones en torno a las estrategias matrimoniales cercanas". En: *Poder, familia y consanguinidad en la España del Antiguo Régimen*. Francisco Chacón Jiménez y Juan Hernández Franco (eds.), 107-156. Barcelona: Anthropos, 1992.

---------- *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.

BOCCARA, Guillaume. **"**Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo". *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, Debates, 2005. Puesto en línea el 8 febrero 2005. http://nuevomundo.revues.org/426.

BOLEDA, Mario. "Método de reconstitución agregada de las poblaciones". En: *SEPOSAL 2005. Seminario sobre Población y sociedad en América Latina*. Mario Boleda y María Cecilia Mercado Herrera (comps.), 131-160. Salta: Gredes/Universidad de Salta, 2005.

BORDIEU, Pierre. "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones*, v. XXVII, n. 108. (Zamora: Colegio de Michoacán, 2006): 29-83. [Publicado originalmente en *Revue Française de Sociologie*, nº 12, 1971: 295-334].

---------- *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007. [1980]

BORJA MEDINA, Francisco de. "La Compañía de Jesús y la minoría morisca. 1545-1614". *Archivum Historicum Societatis Iesu*, nº 57. (Roma: 1988): 3-136.

---------- "El conflicto en torno a la lengua de evangelización y sus implicaciones en el virreinato del Perú (siglo XVII)". En: *Il Cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII.* AA.VV., 127-176. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.

BRACCO, Diego. *Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata.* Montevideo: Linardi y Riso, 2004.

---------- "Los errores Charrúa y Guenoa-Minuán". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, nº 41. (Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag, 2004): 117-136.

BRESSAN, Luigi. "Votum Tridentino di G. Lainez sul matrimonio". *Gregoriana*, nº 64. (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1983): 307-330.

BROGGIO, Paolo, CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, PIZZORUSSO, Giovanni "Le temps des doutes : les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde", *Administrer les sacraments en Europe et au Nouveau Monde: La Curie Romaine et les dubia circa sacramenta Mélanges de l'Ecole française de Rome*, n° 121/1. (Roma: *Ecole française de Rome*, 2009) (5-22), 5.

CARO BAROJA, Julio. *Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de historia social*. Madrid: Diana, 1957.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino. "El matrimonio legítimo de los indios y su canonización". *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXXI. (Sevilla, 1974): 157-188.

CASTAÑEDA DELGADO, P. y HERNÁNDEZ APARICIO, P. "Los delitos de bigamia en la Inquisición de Lima". *Communio. Comentarios Internacionales de Eclesiología y Teología*, nº 18-2. (Sevilla: 1985): 215-256.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. "*Les ouvriers dúne vigne stérile". Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil. 1580-1620.* Tesis doctoral (Inédita). Presentada y defendida en L´Ecole des Hautes Etudes en Sciencies Sociales. París, 29 de enero de 1999.

CASTRO OSSAMI de MOURA, Marlene. "Etnogénesis de un grupo indígena del Brasil central". *Memoria americana*, nº 16-1. (Buenos Aires: ene.-jun. 2008): 41-62.

CERTEAU, Michel de y DOMENACH, Jean Marie. *El estallido del cristianismo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1976.

---------- *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1985.

---------- *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana, 1993.

---------- *La debilidad de creer.* Buenos Aires: Katz, 2006.

CHARTIER, Roger. *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa, 1992.

CLASTRES, Hélène. *La Tierra sin Mal. El profetismo tupí-guaraní.* Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993.

CLASTRES, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa, 1987.

CLINE, Sarah. "The Spiritual Conquest Reexamined: Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth-Century Mexico". *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 73, nº 3. (Pittsburgh: Aug. 1993): 453-480.

COCK CARRASCO, Guillermo. "El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas". En: *Etnohistoria y Antropología Andina, Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia*. Marcia Koth de Paredes, Amalia Castelli y Mariana Maud de Pease (comps.), 231-253. Lima: Museo Nacional de Historia, 1981.

COELLO DE ROSA, Alexandre. "La doctrina de Juli a debate". *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 63, nº2. (Badajoz: 2007): 951-990.

CUMMINS, Tom. "Formas de las ciudades coloniales andinas, libre albedrío y matrimonio". En: *Las tretas de lo visible.* Gabriela Siracusano (ed.), 151-196. Buenos Aires: CAIA, 2007.

CURTIN, Philip D. *The World and the West. The European Challenge and the Overseas Response in the Age of Empire.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

DECOSTER, Jean-Jacques (ed.). *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los andes coloniales.* Institut français d'études andines. (Travaux de l'IFEA, 149) Cusco: IFEA - Centro Bartolomé de las Casas. CBC – Asociación Kuraka, 2002.

DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor, 1973.

DONOSO, Justo. *Instituciones de Derecho Canónico Americano*, I. París: Librería de Rosa, Bourt y Cia., 1852.

DUBY, Georges y ARIES, Philippe. *Historia de la vida privada, t. 3, Poder privado y poder publico en la Europa feudal.* Buenos Aires: Taurus, 1990.

DURNSTON, Alan. *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650.* Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

DUVIOLS, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia*, México: UNAM, 1978.

DUSSEL, Enrique. *Historia general de la Iglesia en América Latina*, VIII. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

---------- *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio. 1504-1620. Apéndice Documental*, v. II. Cuernavaca: CIDOC, 1971. (Sondeos, nº 72, IX).

ELLIOT, J.H. *La España imperial. 1469-1716*. Barcelona: Vivens Vives, 1965.

ESCOBARI DE QUEREJAZU, Laura. "Mano de obra especializada en los mercados coloniales de Charcas. Bolivia, siglos XVI-XVII". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos.* Debates, 2011. Puesto en línea el 31 de enero de 2011. URL: http://nuevomundo.revues.org/60530.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. "El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI y XVII". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, t. 30, n º 3. (Lima, 2001): 455-474.

---------- *Del paganismo a la santidad. La incorporación del los indios del Perú al catolicismo. 1532 – 1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (coord.) *Salud e interculturalidad. Antropología de la salud y crítica intercultural.* Quito: Abya-Yala, 2004.

FERREIRO, Juan Pablo. "Aproximación analítico-estructural a los habitus nupciales, parentales y políticos de Jujuy durante el siglo XVII". *Surandino Monográfico, segunda sección del Prohal Monográfico,* Vol. 1, Nro. 2 (Buenos Aires: 2010). http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/mono.html

FIGUERAS VALLÉS, Estrella. "Matrimonio nahua-mexica y matrimonio cristiano". En *Formas familiares, procesos históricos y cambio social en América Latina,* Ricardo Cicerchia (comp.), 83-96. Quito: Abya-Yala, 1998.

---------- "El oficio de 'no trabajar'. Mujer, trabajo y bigamia en la Nueva España". *Scripta Nova.* Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. v. VI, n. 119 (21). (Barcelona: agosto de 2002). http://www.ub.es/geocrit/sn/sn119-21.htm#23

FLANDRIN, Jean Luis. *La moral sexual en Occidente*. Barcelona: Juan Granica, 1984.

FLECK, Eliane Cristina Deckman. "De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII)". *Revista Estudos Feministas*, v. 14, n. 3. (Florianópolis: sept-dic. 2006): 617-634.

FONSECA ARIZA, Juan A. "Es corrupto el que se ha casado por segunda vez: la bigamia indígena en el Arzobispado de Lima (S. XVIII)". *Revista Andina*, 45, 2. (Cusco: 2007): 9-40.

FOCHER, Juan. *Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizados* [1544]. México: Frente de Afirmación Hispanista, 1997.

FOSTER, George M. "Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica", *Revista Guatemala Indígena,* v. I. (Guatemala: ene-mar. 1961): 107-147.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*, I. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

---------- *Seguridad, Territorio, Población.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

---------- *Los anormales, Curso en el College de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

FRAMIÑÁN de MIGUEL, María Jesús. "Manuales para el adoctrinamiento de neoconversos en el siglo XVI". *CRITICÓN,* 93. (Salamanca, 2005): 25-37. http://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/093/093_025.pdf

FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Buenos Aires: Impr. Balmes, 1962.

---------- *Historia social y cultural del Río de la Plata. 1536-1810.* El transplante cultural. Buenos Aires: Tea, 1969.

GANSON, Bárbara. *The Guaraní Under Spanish Rule in the Río de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

GARAY, Blas. *El comunismo de las misiones. La Compañía de Jesús en el Paraguay*. Asunción: 1921. Biblioteca Virtual del Paraguay. http://www.bvp.org.py/biblio_htm/garay/gar_ii.htm.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. "Actitudes de los cristianos con respecto a los pueblos y culturas en la America de habla hispana durante el siglo XVII". En*: Il cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII. Attegiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indegeni.* AA.VV., 315 - 362. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.

GAUDEMET, Jean. *El matrimonio en Occidente*. Madrid: Taurus, 1993.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia.* Barcelona: Gedisa, 1989.

---------- *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

GIL MONTERO, Raquel. "Etnicidad y frontera en los Andes Meridionales coloniales". *VII Congreso de la Demografía Histórica*. Granada: 2004. http://www.ugr.es/~adeh/comunicaciones.htm

GOLMAYO, Pedro Benito. *Instituciones del Derecho canónico.* Biblioteca Valenciana Digital. http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/03693952011336051954480/p0000008.htm

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora. *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones.* Madrid: Eudema, 1994.

GOODY, Jack. *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona: Herder, 1986.

GRANERO, Jesús María: *La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola*. Burgos: Asociación para el Fomento de los Estudios Misionológicos en España, 1931.

GREENBLATT, Stephen. *New World Encounters*. California: University of California Press, 1993.

GRUZINSKI, Serge. "La vengeance de Doña Ana ou l'application des empechements canoniques dans le Mexique du XVI siecle". En: *Le modèle familial européen: Normes, déviances, contrôle du pouvoir.* AA.VV., 63-78. Roma: Ecole Francaise de Rome, 1986.

---------- *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII.* México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

---------- "Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización". En: *Para una historia de las Américas, I, Las estructuras.* Marcelo Carmagnani, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano (coords.)*,* 498-567. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

---------- "Individuación y aculturación: la confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVII". En: *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII.* Asunción Lavrin (coord.), 105-126. México: Grijalbo, 1991.

---------- *El pensamiento mestizo*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

GRUZINSKI, Serge y WACHTEL, Nathan. "Cultural Interbreedings: Constituting the majority as a minority". *Comparative Studies in Society and History*, 39 (2). (Cambridge: 1997): 240-261.

GUTIÉRREZ, Ramón. *As Missoes jesuiticas dos guaranis*. Río de Janeiro: UNESCO, 1983.

HANISCH, Hugo. "Historia de la doctrina y legislación del matrimonio". *Revista Chilena de Derecho*, v. 7. (Santiago de Chile, 1980): 481-501. http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=2649336&orden=0

HANKE, Lewis. *La Humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Gines de Sepúlveda*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

HÉRITIER, Françoise. *Les deux soeurs et leur mére. Antropologie de línceste*. París: Odile Jacob, 1994.

HERNÁNDEZ, Pablo. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, I. Barcelona: Gustavo Gili, 1913.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones de filosofía de la Historia.* Madrid: Alianza, 2004.

IRARRÁZAVAL, Diego. *Un cristianismo andino.* Quito: Abya-Yala, 1999.

IMOLESI, María Elena. *Comunidad indígena y sociedad misional en el noroeste novohispano. Los ocho pueblos del Yaqui.* Tesis de Licenciatura inédita. México: UNAM, 1984.

---------- "Santos y herejes en los confines del imperio: la alteridad en los textos misionales jesuitas del siglo XVII". *Actas del Congreso Internacional Cuatrocientos años de los jesuitas en Córdoba*. (Córdoba, 21 al 24 de septiembre de 1999): 341-361.

---------- "Menos averigua Dios y Perdona. Los jesuitas y el matrimonio indígena". *Entrepasados*, n º 26. (Buenos Aires: enero 2005): 105-126.

ISBELL, Billie Jean. *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2005.

IZKO GASTÓN, Javier, MOLINA RIVERO, Ramiro y PEREIRA MORATÓ, René. *Tiempo de vida y muerte. Estudio de caso en dos contextos andinos de Bolivia*. La Paz: CONAPO/CIID, 1986.

JACINTO, José Antonio. "Las razones políticas de la controversia conciliar sobre el probabilismo en el VI Concilio Limense (1772-1773)". En: *Anuario de Historia de la Iglesia.* AA.VV., 521-528. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000.

JACKSON, Robert H. "Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay". *Fronteras de la Historia*, 9. (Bogotá: 2004): 129-178.

JULIEN, Catherine. *Reading Inca history*. Iowa: University of Iowa Press, 2000.

JURADO, María Carolina. "Una realidad compleja: Casas al interior de los ayllus Hanansayas del repartimiento de Macha, Norte del Potosí (1613-1619)". *Memoria Americana*. 18 (1). (Buenos Aires: enero-junio 2010): 71-99.

KADZIOCH, Grzegorz. *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione en el diritto canonico latino e orientale.* Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997.

KONETZKE, Richard. *América Latina. II. La época colonial.* México: Siglo XXI, 1981.

LABORIE, Jean Claude. "A dispersão do saber missionário sobre as Américas de 1549 a 1610: o exemplo jesuíta". *Revista de História,* 152 (São Paulo: 2005): 9-27.

LA CERRA, Domingo. "Pecado y consentimiento indirecto en la moral del Renacimiento". *Archivo Teológico Granadino*, 39. (Granada: 1976): 70-173.

LACOUTURE, Jean. *Jesuitas, I. Los conquistadores*. Barcelona: Paidós, 1991.

LAFAYE, Jacques. *Francia y Brasil, una intimidad secular.* México: UNAM, 2001.

LAGARDE, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM, 1997.

LAMBERT, Berndt. “Bilateralidad en los andes”. En: *Parentesco y matrimonio en los Ande*s. E. Mayer y R. Bolton, 11-54. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980).

LANGA, Pedro. “Antropología y Teología de "una caro"” En: *Masculinidad y feminidad en la Patrística.* AA.VV., 237-279. Instituto de Ciencias para la Familia - Universidad de Navarra. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1989.

LANGER, Erick y JACKSON, Robert H. (eds.), *The New Latin American Mission History*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.

LAVRIN, Asunción (coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII.* México: Grijalbo, 1991.

LARRAÍNZAR, Carlos. “La investigación actual sobre el Decreto Graciano”. *Annaeus: Anales de la tradición romanística,* nº 2. (Madrid: 2007): 67-92.

LEITE, Serafim. *Historia da Companhia de Jesús no Brasil*, V. II. Lisboa: Libraría Portugalia, 1938.

LEVI, Giovanni. *Sobre microhistoria*. Buenos Aires: Biblos, 1993.

LEVINTON, Norberto. “Vivienda y vida privada: la transformación de los conceptos por la acción evangelizadora de la Compañía de Jesús (Provincia Jesuítica del Paraguay, 1604-1767)”. *Hispania Sacra*, 49. (Madrid: 1997): 171-188.

---------- “Las transformaciones de las viviendas indígenas debidas a la acción evangelizadora de la compañía de Jesús: su influencia sobre la identidad cultural de los diferentes grupos étnicos involucrados. Los grupos étnicos del Gran Chaco. En: *Pasado y Presente de un mundo postergado. Estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y Pedemonte Surandino*. Ana Teruel y Omar Jerez (comp.). Universidad Nacional de Jujuy, 1998, 133-173.

LEVÍ-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos* [1955]. Barcelona: Eudeba, 1976.

LISI, Francesco. *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.

LIVI BACCI, Massimo. "The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment". *Journal of Interdisciplinary History*, v. 35, n. 2. (Autumn 2004): 185-224.

LUHMANN, Niklas. *Sociología de la religion.* México: Herder, 2009.

LUQUE ALCAIDE, Elisa y SARANYANA, Josep. *La Iglesia Católica y América*. Madrid: MAPFRE, 1992.

MAEDER, Ernesto, SJ. “Un desconocido pueblo de desertores guaraníes en el Iberá (1736)”. *Folia Historica del Nordeste,* nº 1. (Resistencia: 1974)

MAEDER, Ernesto J. A, "Asimetría demográfica entre las reducciones franciscanas y jesuíticas de guaraníes". *Revista Complutense de Historia de América*, n. 21. (Madrid, 995): 71-83.

MAEDER, Ernesto J. A y GUTIÉRREZ, Ramón. *Atlas Histórico del Nordeste Argentino. Resistencia*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas – CONICET - Universidad Nacional del Nordeste, 1995.

MAC CORMACK, Sabine. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

---------- "Grammar and Virtue: The Formulation of a Cultural and Missionary Program by the Jesuits in Early Colonial Peru". En: *The Jesuits II. Culture, Sciences and the Arts. 1540-1773*. John W O'Malley *et. al.*, 577- 601. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

MARRE, Diana. "La aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III en América Latina: una revisión". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 10. (Barcelona: 1997): 217-249.

MARTÍN RUBIO, María Carmen. "Resistencia cultural del mundo indígena andino". *Cuadernos Hispanoamericanos*, 552. (Madrid: junio 1996): 7-33.

MARTINI, Mónica Patricia. El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones. Buenos Aires: PRHISCO-CONICET, 1993.

MARZAL, Manuel M. *Estudios sobre religión campesina.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.

---------- *La utopía posible. Indios y jesuitas en América Colonial. 1549-1767, I, Brasil, Perú, Paraguay y Nuevo Reino*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

---------- *Historia de la Antropología indigenista. México y Perú.* Barcelona: Anthropos, 1993.

---------- "Sincretismo y mundo andino: un puente con el otro". En: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 3. La formación del otro,* Gary H. Gossen, Manuel Gutiérrez Estévez, Jorge Klor de Alva y Miguel León Portilla, 231-250. Madrid: Siglo XXI, 1993.

MAYER, E. y BOLTON, R. *Parentesco y matrimonio en los Ande*s. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980.

MEDINACELI, Ximena. *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara. Sacaca, Siglo XVII*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos / IFEA, 2003.

MELIÁ, Bartomeu. "El "modo de ser" guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)". *Archivum Historicum Societatis Iesu, Periodicum Semestre*, 50. (Roma: 1981): 212-233.

---------- *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria.* Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica, 1986.

MEILLASSOUX, Claude. *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo.* México: Siglo XXI, 1997.

METCALF, Alida C. *The go-betweens and the colonization of Brasil. 1500-1600.* Austin: University of Texas, 2005.

MIGNOLO, Walter. *The darker side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

MIGUÉLEZ, L. y otros. *Código de Derecho Canónico y Legislación Complementaria*. Madrid: BAC, 1954.

MIRALLES, Antonio. *Los sacramentos cristianos. Curso de sacramentaria.* Madrid: Palabra, 2000.

MOLINA, Raúl de. "La obra franciscana en el Paraguay y Rio de la Plata". *Missionalia Hispánica*, 11: 32 y 11: 33. (Madrid: 1954): 329-400; 485-522.

MORALES, Martín María SJ. "Los comienzos de las reducciones de la Provincia del Paraguay en relación con el derecho indiano y el Instituto de la Compañía de Jesús. Evolución y conflictos", *Archivum Historicum Societatis Iesu. Periodicum Semestre*, LXVII. (Roma: 1998): 21-27.

---------- *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639).* Madrid-Roma: Universidad Pontificia Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005.

---------- "Los diarios de la transmigración y de la guerra guaranítica de Tadeo Enis y Bernardo Nusdorffer (1752-1756). Invitación a la lectura". En: *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas.* Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco (eds.), 197-230. Madrid: Iberoamericana, 2007.

MORÍN, Alejandro. "Matar a la adúltera: el homicidio legítimo en la legislación castellana medieval". Conferencia dada en el marco del Seminario Interno del GERE (Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización). PROHAL. Instituto Ravignani, el 25 de junio de 2004.

MÖRNER, Magnus. "Guarani missions and the segregation policy of the Spanish Crown. *Archivum Historicum Societtis Iesu, Periodicum Semestre*, XXX, 2. (Roma: 1961): 367-386.

---------- *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Hyspamérica, 1985.

MORO, Tomás. *Utopía*. Madrid: Alianza, 1984.

MUJICA PINILLA, Ramón, DUVIOLS, Pierre, GISBERT, Teresa, SAMANEZ ARGUMEDO, Roberto y GARCÍA SÁIZ, María Concepción. *El barroco peruano*. Lima: Banco de Crédito, 2002.

MUMFORD, Jeremy Ravi. "Litigation as Ethnography in Sixteenth-Century Peru: Polo de Ondegardo and the Mitimaes", *Hispanic American Historical Review*, nº 8:1. (Durham: University of Duke Press, 2008): 5-36.

MUNGELLO, David E. *The great encounter of China and the West, 1500-1800.* Maryland: Rowmann and Littlefield, 2009.

MURRA, John. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía.* Lima: IEP/ Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

NAVARRETE, Urbano, SJ. “Matrimonio cristiano e sacramento”. En: *Amore e stabilità nel matrimonio.* AA.VV., 54-75. Roma: Universitá Gregoriana, 1976.

NECKER, Louis. *Indios guaraníes y shamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay*. Asunción: CEADUC-Universidad Católica, 1990.

NEUMANN, Eduardo. “As instruções de Andrés de Rada: controle das práticas letradas nas reduções do Paraguai”. Ponencia presentada en las *XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas. Interacciones y sentidos de la conversión*. Buenos Aires, 24, 25 y 26 de septiembre de 2008.

NIETO VELEZ, Armando, SJ. “El índice del Thesauro Indico de Diego de Avendaño”. *Separata, Revista Histórica*, T. XXXVI, (1987-1989).

NIZZA DA SILVA, María Beatriz. *Sistema do casamento no Brasil colonial*. San Pablo: Editora de la Universidad de San Pablo, 1984.

OLIVARES, Estanislao. “Ediciones de la obra de Tomás Sánchez”. *Archivo Teológico Granadino,* 45. (Granada: 1982): 53-119.

---------- “Catálogos de impedimentos matrimoniales. Su evolución histórica”. *Archivo Teológico Granadino*, 61. (Granada: 1998): 41–191.

O’MALLEY, John W. *Los primeros jesuitas*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1993.

O'NEILL, Charles E. y DOMÍNGUEZ, Joaquín Ma. (dirs.) *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático.* Roma-Madrid: Institutum Historicum, S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001. 4 volúmenes.

ORTEGA NORIEGA, Sergio. “Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales, 1519-1570”. En: *De la santidad a la perversión*, Sergio Ortega Noriega (comp.), 19-48. México: Grijalbo,1986.

---------- “El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales”. En: *El Placer de pecar y el afán de normar* AA.VV, 15-78. México: INAH/J. Moritz, 1988.

---------- “Los teólogos y la teología novohispana sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales. Del Concilio de Trento al fin de la Colonia”. En: *Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en Nueva España. AA.VV.,* 11-28. México: INAH, 1989.

OTIS-COUR, Leah. *Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor.* Madrid: Siglo XXI, 2000.

PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa.* Madrid: Alianza, 1988.

---------- *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España; Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII).* Barcelona: Península, 1995.

PALOMERA SERREINAT, Lluís. “Un ritual bilingüe en las reducciones del Paraguay: el Manual de Loreto (1721)”. Thesis ad Lauream, Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Pontificium Institutum Liturgicum, Roma, 2001.

PASCAL, Blas. *Cartas escritas a un Provincial*. París: Librería Castellana, 1849.

PAVONE, Sabina. *Los jesuitas. Desde los orígenes hasta la supresión*. (Buenos aires: Libros de la Araucaria, 2007).

PEÑA JUMPA, Antonio. *Justicia comunal en los Andes: el caso de Calahuyo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

PEREÑA, Luciano (dir.) *Protección del indio.* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1981.

PHELAN, John Leddy. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo.* México: UNAM, 1972.

PITSAKIS, Constantin G. “Législation et stratégies matrimoniales. Parenté et empêchements de marriage dans le droit byzantin”. *L’Homme*, 154-155. (París: 2000): 677-696.

PLATT, Tristan. “Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los macha de Bolivia”. En: *Parentesco y matrimonio en los Ande*s. E. MAYER y R. BOLTON, 139-182. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980.

PORQUERES I GENE, Enric. « Cognatisme et voies du sang. La créativité du mariage canonique ». *L’Homme* 154-155. (París: 2000): 335-356.

PRESTA, Ana María. *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial (Bolivia): los encomenderos de La Plata, 1550-1660*. Lima: IEP/BCRP, 2000.

---------- "De testamentos, iniquidades de género, mentiras y privilegios: doña Isabel Sisa contra su marido, el cacique de Santiago de Curi, Charcas, 1601-1608". En: *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.,* t. II. Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (eds.), *817-829.* Lima: Institut Français d'études Andines. IFEA - Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

---------- “Devoción cristiana, uniones consagradas y elecciones materiales en la construcción de identidades indígenas urbanas. Charcas, 1550-1650”. *Revista Andina* 41. (Cusco: Segundo Semestre 2005): 109-130.

---------- “Por el mucho amor que tengo. Matrimonio indígena, poliginia y vida conyugal en Charcas, siglos XVI-XVII”. En: *Familias Iberoamericanas Ayer y Hoy. Una Mirada Interdisciplinaria.* Mónica Ghirardi (org.), 45-61. Córdoba: ALAP, 2008.

---------- “Estados alterados. Matrimonio y vida maridable en Charcas temprano-colonial”. En: *Población & Sociedad,* 18. (San Miguel de Tucumán: 2011): 79-105.

PRICE, Richard. “Trial Marriage in the Andes”. *Ethnology*, v. 4, n. 3. (Jul. 1965): 310-322.

PRODI, Paolo. *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros a dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Barcelona: Katz, 2008.

QUARLERI, Lía. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

QUISPE- AGNOLI, Rocío. *La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guaman Poma de Ayala*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 2006.

RAGON, Pierre. “Teología del matrimonio, derecho canónigo y prácticas misioneras en el México del siglo XVI”. En: *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, v. I. David Robichaux (comp.) México: Universidad Iberoamericana, 2003.

RAMOS, Gabriela. *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: IEP/IFEA, 2010.

REIS CORREIA, Pedro Lage. "Alessandro Valignano attitude toward jesuit and franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1687)". *Bulletin of Portuguese/ Japanese Studies*. Año /vol 2. (Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2001): 79-108.

RIBEIRO, Darcy *et. al*. *La Fundación de Brasil: Testimonios 1500-1700*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España, de 1523-24 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

RIPODAZ ARDANAS, Daisy. *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1977.

ROBICHAUX, David (comp.) *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, v. I. México: Universidad Iberoamericana, 2003.

ROBINSON, David J. (ed.) *Homenaje a Franklin Pease. Collaguas III. Yanque Collaguas. Sociedad, economía y población, 1604-1617*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú - Syracuse University, 2006.

ROMANO, Ruggiero y TENENTI, Alberto. *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media Tardía, Renacimiento, Reforma*. México: Siglo XXI, 1987.

ROMO, Waldo. "Credibilidad de la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad". *Teología y Vida*, v. 45, n. 2-3. (Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2004): 366-410.

ROSA, Alexandre Coello de. "La doctrina de Juli a debate". *Revista de Estudios Extremeños*, 63 (2). (2007): 951-990.

ROSS, Andrew C. *A Vision Betrayed. The jesuits in Japan and China. 1542-1742*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1994.

ROULET, Florencia. *La resistencia de los guarani del Paraguay a la conquista española (1537-1556)*. Posadas: Universidad Nacional de Misiones, 1993.

RUIZ JURADO, Manuel, SJ. "Para una biografía de Tomás Sánchez, SJ", *Archivo Teológico Granadino,* 45. (Granada: 1982): 36-51.

SALOMON, Frank y SCHWARTZ, Stuart B. *The Cambridge History of the Native peoples of the Americas, III: South America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SÁNCHEZ, Tomás. *De sancto matimonii sacramento*, tomo III. Anvers: 1607.

SANTOS, Maria Cristina dos y BAPTISTA, Jean Tiago. "Reduções jesuíticas e povoados de índios: controversias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII)". *História*, 11(2). (Porto Alegre; Maio/Agosto 2007): 240-251.

SANTOS HERNÁNDEZ, Angel SJ. *Las misiones bajo el patronato portugués. I.* Madrid: Eapsa, 1977.

---------- *Jesuitas y obispos. II. Los obispos jesuitas misioneros y los obispos jesuitas de la Extinción*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2000.

SARANYANA, Joseph Ignasi. *Evangelización y teología en América Latina. X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra.* Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990.

---------- (dir.) *Historia de la Teología Latinoamericana. Siglos XVI y XVII*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1996.

---------- *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715),* v. I. Madrid: Iberoamericana, 1999.

SEED, Patricia. *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Alianza, 1988.

---------- "The Church and the Patriarcal Family: Marriage Conflicts in Sisteenth and Seventeenth Century New Spain". *Journal of Family History* 10, 3. (1985): 284-294.

SECO CARO, Carlos. "Origen y función de los privilegios matrimoniales indianos". *Estudios Americanos*, v. XVI, n º 82-83. (jul - ago 1958).

---------- "Derecho canónico particular referente al matrimonio en Indias". *Anuario de Estudios Americanos*, v. XV. (Sevilla: 1958): 1-112.

SENDON, Pablo F. "Estudios de parentesco y organización social en los Andes". En: *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II*. Carlos Iván Degregori (ed.) Lima: Red Para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2005. (en prensa)

---------- "Los términos de parentesco quechua qatay y qhachun". *Revista Andina*, 43, 2. (2006): 9-58.

SORDO, Emma. "Las reducciones en Potosí y su carácter urbano". *Revista Complutense de Historia de América,* n. 21. (1995): 231-240.

STERN, Steve. "La variedad y la ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos", en: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.). *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos. Estrategias y Reproducción Social, Siglos XVI a XX*, Cochabamba, CERES, 1986, (282-312)

---------- "Paradigmas de la conquista: Historia, historiografía y política". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani,* 6. (Buenos Aires: Segundo Semestre de 1992): 7-19.

SUSNIK, Branislava. *El indio colonial del Paraguay*. Biblioteca Virtual del Paraguay. http://www.bvp.org.py/biblio_htm/susnik/cap_5.htm

SZEMINSKI, Jan. "La transformación de los significados en los Andes centrales". En: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 3. La formación del otro.* Gary H. Gossen, Manuel Gutiérrez Estévez, Jorge Klor de Alva y Miguel León Portilla, 181-230. Madrid: Siglo XXI, 1993.

TABOADA, Hernán G.H. *La sombra del Islam en la conquista de América.* México: UNAM-Fondo de Cultura Económica, 2004.

TAMBURINI, Filippo. "Le dispense matrimoniali como fonte storica nei documenti della penitenzieria Apostolica (sec. XIII-XVI)". En: *Le modèle familial européen: Normes, déviances, contrôle du pouvoir,* AA.VV., 11-23. Roma: Ecole Française de Rome, 1986.

TANDETER, Enrique. “Parentesco y estrategias matrimoniales”. En: *SEPOSAL 2000. Seminario sobre Población y sociedad en América Latina.* Mario Boleda y María Cecilia Mercado Herrera (comps.), 253-266. Salta: Gredes/Universidad de Salta, 2001.

---------- “Parentesco, genealogías e impedimentos matrimoniales en los Andes coloniales”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. X. (Pamplona: 2001): 465-468.

---------- **“**Teóricamente ausentes, teóricamente solas. Mujeres y hogares en los Andes coloniales (Sacaca y Acasio en 1614)”. *Revista Andes,* 8. (Salta: 1997): 11-24.

TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 1992.

TOLEDO, Francisco de. *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú. 1569-1574.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, v. I, 1986. V. II, 1989.

TORRES AGUILAR, Manuel. “Algunos aspectos del delito de bigamia en la Inquisición de Indias”. *Revista de la Inquisición*. 6. (Madrid: 1997): 117-135.

TURGEON, Laurier, DELÂGE, Denys y OUELLET, Réal. *Transferts culturels et métissages Amérique/ Europe XVI-XX siècle Cultural Transfer, America and Europe: 500 years of interculturation*. Quebec: Les Presses de L´Université Laval, 1996.

TURBERVILLE, A. S. *La inquisición española*. Buenos Aires: FCE, 1949.

ÜÇERLER, M. Antoni SJ. “Alessandro Valignano: man, missionary and writer”. *Rennaisance Studies,* v. 17, nº 3. (2003): 337-366.

URBANO, Enrique-Osvaldo. “Del sexo, incesto y los ancestros de Inkarrí. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas”. *Allpanchis*, XV, nº 17-18. (1981): 77–103.

VARGAS UGARTE, Ruben. *Concilios Limenses (1551-1772),* t. II y III. Lima: Rávago e Hijos, 1952.

VINCENT, Bernard. “La familia morisca”. *Identidad andaluza*. Noviembre 2008. http://identidadandaluza.wordpress.com/2008/11/04/la-familia-morisca

WACHTEL, Nathan. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de bolivia, del siglo XX al AVI. Ensayo de historia regresiva.* México: COLMEX, 2001.

WHITE, Hayden. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós, 1992.

WIESNER-HANKS, Merry. *Christianity and sexuality in the Early Modern World. Regulating Desire, Reforming Practice.* Londres: Routledge, 2000.

WIEST, Jean Paul. "Bringing Christ to the nations. Shifting models of mission among the jesuits in China". *The Catholic Historical Review*, v. 83, n. 4. (Oct. 1997): 654-681.

WILDE, Guillermo. “Orden y ambigüedad en la formación territorial de Río de la Plata a fines del siglo XVIII”. *Horizontes Antropológicos*, v. 9 n.19. (Porto Alegre: jul. 2003).http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832003000100005.

---------- “Hacia una perspectiva situacional en el análisis del liderazgo indígena. Reflexiones a partir de los guaraníes históricos”. En: *Historia, poder y discursos. Antropología sociocultural.* Guillermo Wilde y Pablo Javier Schamber (comps.),77-102. Buenos Aires: SB, 2005.

---------- "Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las misiones del Paraguay". *Jahrbuch für geschichte Lateinamerikas*, 43. (Böhlau: 2006).

---------- *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009.

ZUIDEMA, Tom R. "El ayllu peruano". *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*. Sevilla: 1966.

ZULAWSKI, Ann. *They eat from their labor. Work and social change in colonial Bolivia.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995.

ZURCHER, Erik. "Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China". *Catholic Historical Review*, 83-4. (oct. 1997)

2. FUENTES PRIMARIAS EDITADAS

ACOSTA, José de. *Obras*. Madrid: BAC, 1954.

---------- *Historia natural y moral de las indias*. México: FCE, 1985.

ÁLVAREZ, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II [1588]*. Madrid: Polifemo, 1998.

ANCHIETA, José de. "Informação dos casamentos dos indios do Brasil" [ca.1585] *Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, t. VIII. 254-262. Río de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1846.

AQUINO, Tomás de. *Summa Teológica Suplemento de la Tercera parte.* Versión en inglés en http://www.newadvent.org/summa/5065.htm#article1

AYALA, Felipe Guaman Poma de. *Nueva crónica y buen gobierno [1615/1616]* (København, Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4°).Versión facsimilar digitalizada http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1/es/text/?open=id3083606

AZARA, Félix de. *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plat*a, I, Asunción: Librería y Casa Editora A. De Uride y Cía., 1896.

BENAVENTE, Toribio de. *Memoriales*. Madrid: Librería de Gabriel Sánchez, 1903.

---------- *Historia de los indios de la Nueva España. Escrita a mediados del siglo XVI.* Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1914.

BURRUS, Ernest, SJ. *The writings of Alonso de la Vera Cruz*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1968-1972, 5 vols.

CARRILLO CÁCERES, Alberto (ed.). *Manuscritos del Tercero Concilio Provincial Mexicano* [1585]. 2 vols. Guadalajara - Puebla: El Colegio de Michoacán - Universidad Pontificia de México, 2006.

CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS (1615 – 1637), en *Documentos para la Historia Argentina. XX. Iglesia.* Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1929.

CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS DO BRASIL, con estudio introductorio de Serafim Leite, v. II, San Pablo, 1954.

COLECCION DIPLOMÁTICA DE VARIOS PAPELES ANTIGUOS Y MODERNOS SOBRE DISPENSAS MATRIMONIALES Y OTROS PUNTOS DE DISCIPLINA ECLESIÁSTICA. Madrid: Imprenta de Ibarra, 1809.

CONCILIO DE TRENTO, DOCUMENTOS DEL. Biblioteca Electrónica Cristiana. http://www.multimedios.org/titulos/d000436.htm

CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. Introducción y notas para su lectura Arzubialde, S. *et. al.* (ed.) Bilbao: Universidad Pontificia Comillas, 1993.

CORTEÇAO, Jaime. *Jesuitas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Manuscritos da Coleção de Angelis, I. Río de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1951.

---------- *Jesuitas e Bandeirantes no Itatim. 1596-1760.* Manuscritos da Coleção de Angelis. Río de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.

---------- *Jesuitas e Bandeirantes no Tape. 1615-1641.* Manuscritos da Coleção de Angelis. Río de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

Jesuitas e Bandeirantes no Uruguai, 1611-1758. Manuscritos da Coleção de Angelis, IV. Río de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970 (Introducción, notas y sumario de Hélio Vianna)

DOCUMENTOS DEL JAPÓN. 1558-1562. Monumenta Historica societatis Iesu, v. 148. Roma: IHSI, 1995.

DURÁN, Juan Guillermo. *Monumenta Catechetica Hispanoamericana.* Siglos XVI-XVIII, 2 vols. Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1990.

EGAÑA, Antonio de SJ (ed.) *Monumenta Peruana*, 8 v. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

FURLONG, Guillermo, *José Cardiel SJ y su Carta Relación (1747).* Buenos Aires: Librería del Plata, 1953.

GONZÁLEZ, Juan (Visitador). *Visita de los Yndios Churumatas e Yndios Charcas de Totora que Todos Están en Cabeza de Su Majestad, 1560.* Transcripción e introducción de Raimund Scharamm. Serie: Fuentes Primarias. La Paz: MUSEF, 1990.

HERNÁEZ, Francisco Xavier. *Colección de Bulas y Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, v. I y II. Bruselas: Vromant, 1879.

HIDALGO, Fabián SJ. *Tratado acerca de los impedimentos de matrimonio* [Córdoba, 1734]. Estudio, transcripción paleográfica y versión española de silvano G.A. Benito Moya y Guillermo De Santis. Córdoba: Centro de Estudios Históricos "Profesor Carlos S.A. Segreti", 2005.

INDEX LIBRORUM PROHIBITORUM. INDEX OF PROHIBITED BOOKS FROM THE ROMAN OFFICE OF THE INQUISITION [1559]. http://www.aloha.net/~mikesch/ILP-1559.htm

LEONHARDT, Carlos. *Documentos para la Historia Argentina*, t. XIX, Iglesia. Buenos Aires: Peuser, 1927.

---------- *Documentos para la historia argentina. T. XX. Iglesia. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1637).* Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 1929.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de. *Descripción Breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Unión Académique Internationale – Academia Nacional de la Historia, 1999.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia General de las Indias* [1555]. Barcelona: Linkgua, 2007.

LOYOLA, Ignacio de. *Ejercicios espirituales. Texto autógrafo.* http://www.vidasejemplares.org/sanignaciodeloyolaespanolejeesp.htm

LOYOLA, Ignacio de. *Obras Completas*. Transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

LÓPEZ GAY, Jesús, *El matrimonio de los japoneses. Problema y soluciones según un ms. Inédito de Gil de la Mata, S.J. (1547-1599).* Roma: Librería Dell' Universitá Gregoriana, 1964.

---------- "Ante la China del siglo XVI: evangelización pacífica o conquista armada", http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361642033460419080024/020240.pdf?incr=1

MAEDER, Ernesto. *Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1632-1634)*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990.

MATEOS, Francisco. *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica Anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1944.

MATIENZO, Juan de. *Gobierno del Perú*. Obra escrita en el siglo XVI por el Licenciado Don...Oidor de la Real Audiencia de Charcas. Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1910. [Digitized by the Internet Archive in 2010 with funding from University of Toronto].

---------- *Gobierno del Perú* [1567]. Travaux de l'Institut Francais d'Etudes Andines, tome XI. (París-Lima: L'Institut Francais d'Etudes Andines, 1967),

MENDIETA, Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana. Barcelona: Linkgua Ediciones, 2007.*

MONUMENTA PERUANA I (1565-1575), II (1576-1580), falta fecha de todas menos de la III; III (1581-1585). *Monumenta Historica Societatis Iesu,* v. 88. Roma: IHSI, 1961, IV (1586-1591); V (1592-1595); VI (1596-1599), VII (1600-1602), VIII (1603-1604)

MURILLO VELARDE, Pedro. *Curso de Derecho Canónico* [Madrid: 1773]. Libro IV, v. 4. UNAM, Colegio de Michoacán.

OCAÑA, Diego. "A través de la América del Sur" [1600?] *Historia*, 16. Madrid: 1987.

MURÚA, Martín de. Historia del origen y genealogía real de los Reyes Inças del Perú, [1590] Madrid: C. Bermejo Impresor, 1946.

OPERE STORICHE DEL P. MATEO RICCI, II, *Le lettere dalla Cina*. A cura di Pietro Tacchi Venturi. Macerata: 1911.

PALAFOX Y MENDOZA, Juan de. Carta del Venerable Palafox y Mendoza Obispo de Puebla de los Angeles al Sumo Pontífice Inocencio X contra los jesuitas. Barcelona: Imprenta de D J M de Grau, 1845.

PÉREZ BOCANEGRA, Juan. Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales de este reino los santos sacramentos de Bautismo, Confirmación, Eucaristía y viático, Penitencia, Extremaunción, y Matrimonio con advertencias muy necesarias. Impreso en Lima por Geronymo de Contreras, 1631. Versión digitalizada en CD.

PFEFFERKORN, Ignacio. Descripción de la Provincia de Sonora. Libro II [1795]. Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1983.

RUIZ DE MEDINA, Juan SJ (ed.) *Documentos del Japón. 1547 – 1557* Monumenta Historica societatis Iesu, 137. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid: Impr. del Reyno, 1639. http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0018808.pdf [Manuscrito digitalizado]

---------- *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape.* Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.

---------- *Arte de la lengua guaraní.* Con anotaciones y apéndices del Padre Pablo Restivo, sacado de los papeles del P. Simon Bandini y de otros. En el pueblo de Santa María La Mayor, 1724 [Madrid, 1640]. http://celia.cnrs.fr/FichExt/Paleographies/Guarani/Textes/0000_Tout.pdf

SAHAGÚN, Bernardino de. Historia General de las cosas de la Nueva España. México: Porrúa, 1979.

SÁNCHEZ, Tomás. *De sancto matimonii sacramento*, t. III. Anvers, 1607.

SÁNCHEZ LABRADOR, José. *El Paraguay Católico*, t. II. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910.

SEPP, Anton SJ. *Continuación de las labores apostólicas*. Edición critica de las obras del Padre Antonio Sepp SJ. A cargo de Werner Hoffmann, t. II y III, Buenos Aires: Eudeba, 1973 y 1974.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. "Democrates Secundus". En: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* México: FCE, 1986.

SUESS, Pablo. La conquista espiritual de la América Española. Doscientos documentos del siglo XVI. Quito: Abya-Yala, 1992.

TECHO, Nicolás del. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesús*, [Lieja, 1673]. Madrid: Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Compañía, 1897.

VALIGNANO, Alessandro, SJ. *Sumario de las cosas del Japón* [1583]. *Adiciones del Sumario del Japón* [1592]. José Luis Alvarez-Taladriz (ed.), Monumenta Nipponica Monographs, 9. Tokyo: Sofía University, 1954.

VITORIA, Francisco de. *Sobre el matrimonio* [Relectio *de matrimonio*, 1530]. Frayle Delgado, Luis (ed.) Salamanca: Santiesteban, 2005.

3. FUENTES DE ARCHIVOS

a. Abreviaturas

ABAS Archivo Arzobispal Monseñor Taborga. Sucre, Bolivia

AGN Archivo General de la Nación. Buenos Aires, Argentina

AAC Archivo Arzobispal de Córdoba. Argentina

AGI Archivo General de Indias. Sevilla

AAP Archivo Arzobispal de La Paz. Bolivia

ANA Archivo Nacional de Asunción. Paraguay

APA Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús

ARSI Archivo Romano de la Compañía de Jesús

BNM Biblioteca Nacional de Madrid

BNRJ Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, Brasil

CDHF Centro de Historia Familiar. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días), Buenos Aires, Argentina

b. Repositorios

Archivo General de la Nación. Buenos Aires, Argentina

> Sala IX, *Compañía de Jesús*. Legajos 6-9-3; 6-9-4; 6-9-5; 6-9-6; 6-10-1, 6-10-6, 7-1-1, 7-1-2; 47-8-2; 41- 1- 3; 47-8-3; 47-8-4; Temporalidades 22 -6- 3; Tribunales: 41-1-3.
>
> Sala VII. Fondo Biblioteca Nacional. Legajos 287, 289, 361
>
> Fondo Andrés Lamas

Archivo Arzobispal de Córdoba. Legajos 62 y 63 (Pedidos y concesión de dispensas)

Centro de Historia Familiar (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días), Buenos Aires

> Registros parroquiales sobre matrimonios y bautismos (documentación digitalizada existente en archivos parroquiales de Salta (Argentina), Perú, Tarija (Bolivia) y Paraguay; Palacio Arzobispal de Mérida, Catálogo de la sección de dispensas e impedimentos matrimoniales (1745-1799).

Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús (Microfilms existentes en la Biblioteca del Colegio del Salvador). Buenos Aires, Argentina

> Fondo Biblioteca Nacional: Leg. 287

Catálogo de Documentos referentes a jesuitas (1584-1805); legajo 289; legajo 361

Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI).

Congregacion Provincial Peruana, Lima, 1612. Congregaciones Provinciales 46, 55, 56, 58, 61 y 63; Peru (Litterae Annuae Preuanae Provinciae) 3, 13, 14, 15, 18-a y b, 18, 19, 21, 22, 24. Mexicanae Annuae 15. Censurae 657. Baeticae, 3 I-II y 4 I-II. Opinionum II 657.

Archivo General de Indias:

Charcas 384 (Correspondencia e informes de jesuitas y autoridades civiles sobre la situación de charrúas y minuanes); Charcas 388 (Expediente relativo a los privilegios de los jesuitas para conocer dispensas en orden a los matrimonios); Audiencia de Lima, 309 (Diversos documentos relativos al Obispo de Arequipa, Don Pedro de Perea y Osa)

Archivo Arzobispal de La Paz:

Libro de Pliegos matrimoniales (AC-13-B2-S2)

Tomo 47 (1760-1765) Visitas parroquiales y 52 (1766) documentación sobre privilegios jesuitas

Archivo Nacional de Asunción. Sección Historia.

13. Años 1592-1611. Bandos públicos sobre el servicio de los indios y el matrimonio de los indios.

1741 120 8. Exhorto de este gobierno al Sr. Provisor y Vicario Gral para que se excusen los casamientos de los indios de pueblos con esclavos

Biblioteca Nacional de Madrid: Manuscrito 6976 (Libros de órdenes de la Provincia Jesuítica del Paraguay)

Archivo y Biblioteca Arzobispal Monseñor Taborga. Sucre, Bolivia:

Divorcios 1634 - 1800; Curia Arzobispal (1630-1969); Tribunal Eclesiástico(1593-1937); Causas y Dispensas (1638-1874).

Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, Coleção de Angelis, I-29-4-59.

MS 508 (19) 406: Estado de los indios de las doct del Parg y Urug. (1658); (20) 415: Varias noticias sobre las doctrinas del Paraguay y Uruguay (1664); (16) Doc. 259: Testimonio auténtico de primeras reducciones del Guayrá. 1614; Doc. 260 Certificación de las Primeras reducciones que se fundaron en el Paraguay. 1614; doc. 267 Relación del estado de la Provincia del Paraguay. 1620.