

CASADOS O FELICES. PRÁCTICAS RELACIONALES PRIVADAS, ACOMODAMIENTOS Y TRANSGRESIONES AL MATRIMONIO EN LOS ANDES DURANTE LA TEMPRANA COLONIA.

Ana María Presta*
Fernanda Molina**

Resumen

La Iglesia Católica había extendido al mundo indígena el matrimonio cristiano, único e indisoluble, con los mismos imperativos que lo había hecho entre sus fieles europeos. No obstante, el contexto colonial imponía mayores desafíos a las autoridades eclesiásticas, en la medida en que el nuevo modelo matrimonial debía abrirse paso en medio de una serie de reglas que procedían de viejas prácticas. Aun cuando los indígenas abrazaron el matrimonio cristiano, no desearon prácticas como la poligamia, el matrimonio a prueba o las uniones consanguíneas.

A través de una serie de documentos judiciales incoados por los tribunales civiles y eclesiásticos durante los siglos XVI y XVII, este artículo analiza un conjunto de desavenencias y alteraciones conyugales -como el abandono del hogar, el adulterio, los malos tratos, el estupro y el incesto- a fin de dilucidar cómo las sociedades andinas abrazaron la norma cristiana pero también cómo la transgredieron o la adaptaron a los modelos conyugales preexistentes. Asimismo, indaga en los prejuicios y los estereotipos étnicos y de género que nutrieron tanto a la justicia colonial como a sus agentes a la hora de castigar, reprimir y justificar esos delitos.

Palabras claves: Familia, Matrimonio, Sociedades indígenas, Andes.

Clasificación JEL: Z0

* UBA/CONICET, e-mail: amprestaar@yahoo.com

** CONICET/UBA, e-mail: fernandavmolina@yahoo.com.ar

Abstract:

The Catholic Church had extended Christian marriage as unique and indissoluble to the indigenous world, containing the same imperatives as those the European's followers had to accomplish. Yet, the colonial world set up major challenges to Church authorities since the new marriage pattern had to be imposed among a set of native rules that contained old relational practices. Despite the Indians embraced Christian marriage, they did not leave behind their old practices such as polygamy, trial marriage, or consanguineous unions.

Taking advantage of a series of judicial documents submitted to both civil and ecclesiastical tribunals during 16th and 17th Centuries, this paper analyzes several matrimonial disputes and disagreements such as conjugal desertion, adultery, mistreatment, statutory rape, or incest in order to uncover how andean societies embraced Christian marriage and also to detect how the Indians found ways to transgress or adapt the new norm to their preexistent conjugal models. Additionally, this research points out the prejudices and ethnic and gender stereotypes that nurtured colonial justice and its agents as well when punishment, repression, or acquittal of a defendant arose.

Key Words: Family, Marriage, Indigenous Societies, Andes

Introducción

La expansión europea sobre los territorios americanos no sólo significó el dominio político y la explotación económica de las poblaciones conquistadas sino que también implicó una profunda transformación de las pautas culturales locales. Como parte de ese proceso, la Iglesia Católica extendió al mundo indígena el matrimonio cristiano, único e indisoluble, con los mismos imperativos que lo había hecho entre sus fieles europeos. El objetivo era el mismo: disciplinarlos sexualmente, favorecer la reproducción de la especie y asegurar la legitimidad de la descendencia de la pareja. No obstante, el contexto colonial planteaba a las autoridades eclesiásticas nuevos y mayores desafíos, en la medida en que ese modelo matrimonial debía abrirse paso en medio de una serie de reglas que procedían de viejas prácticas y rituales relacionales. En ese escenario, una serie de prácticas sociales, en virtud del ajuste a las normas, devinieron en transgresoras, las cuales convivieron, en muchos casos, con las pautas eclesiásticas.

A través de una serie de documentos administrativos incoados por los tribunales civiles y eclesiásticos durante los siglos XVI y XVII -como testamentos, codicillos, causas criminales, entre otros—, este artículo analiza un conjunto de desavenencias y alteraciones conyugales en el seno de las uniones matrimoniales indígenas, a fin de dilucidar cómo las sociedades andinas abrazaron la norma cristiana pero también cómo la transgredieron o la adaptaron a los modelos preexistentes.¹ Asimismo, indaga en los prejuicios y los estereotipos étnicos y de género que nutrieron tanto a la justicia colonial como a sus agentes a la hora de castigar, reprimir y justificar esos delitos.

Los perfectos casados

La regulación de las uniones conyugales -y su coronación con el matrimonio sacramental, monogámico e indisoluble— formó parte de la empresa de reformación moral en la que la Iglesia se embarcó desde comienzos del siglo XVI. Esos esfuerzos, sin embargo, no se orientaron a reencausar a la población cristiana hacia tradiciones que habían sido abandonadas sino, más bien, a introducir nuevos valores tanto acerca de las uniones entre varones y mujeres como de la sexualidad en general.² Hasta entonces, con mayor o

1 La documentación citada proviene de diferentes repositorios como el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), el Archivo y Biblioteca Arzobispal de Sucre “Monseñor Taborga” (ABAS) y el Archivo Arzobispal de Lima (AAL).

2 Kamen, Henry: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla. Siglos XVI-XVII*, Madrid: *Siglo XXI*, 1998, 259.

menor aquiescencia, las comunidades de creyentes, incluidas sus dirigencias, habían discurrido en un clima de creciente relajación en las que las uniones informales, como el concubinato, el matrimonio clandestino y la bigamia, constituían transgresiones visibles a las normas. En el caso de los concubinatos, su expansión entre los seglares procedía de una de las creencias más enraizadas en la temprana sociedad moderna, a saber: que la simple fornicación no era pecado.³ En la medida en que el vínculo se establecía, de manera voluntaria, entre dos personas adultas y solteras, se consideraba que no existía transgresión alguna a las normas cristianas. Otra forma poco conveniente, aunque muy difundida, era el denominado matrimonio clandestino que solía celebrarse sin la presencia de testigos. Aun cuando, a diferencia de los concubinatos, estas uniones se consideraban legítimas, paulatinamente, comenzaron a percibirse como indeseables, hasta invalidarse, definitivamente, tras el Concilio de Trento.⁴ El matrimonio secreto prescindía del notario secular y del sacerdote, quienes cobrarían protagonismo esencial luego de aplicarse las normas tridentinas al convertirse en partícipes necesarios de un acto obligatoriamente público.⁵ En el plano religioso, los matrimonios clandestinos atentaban contra la ritualidad y la sacramentalidad de la institución matrimonial que las autoridades eclesiásticas habían procurado imponer, con éxito relativo, desde el Concilio de Letrán (1215). Además, estas uniones entrañaban una serie de controversias: por un lado, al celebrarse sin el consentimiento de los padres podían dar lugar a matrimonios entre personas de diferentes “calidades” y, por otro, al fundarse sólo en la palabra de los contrayentes podían desencadenar en su nulidad cuando uno de los miembros de la pareja, generalmente el hombre, luego de acceder a los servicios sexuales de su “cónyuge”, alegaba que tales palabras o promesas de esponsales nunca habían existido.⁶ Asimismo, las autoridades civiles y eclesiásticas también procedieron contra la bigamia y el adulterio, que representaban consecuencias secundarias de la informalidad que caracterizaban estas uniones.

Fue en ese escenario que los obispos reunidos en Trento se abocaron a delinear un modelo matrimonial que, entre otras cosas, suponía la aceptación de ciertas prácticas como la celebración pública de las uniones, la monogamia, la convivencia en un hogar bien establecido y la procreación de hijos que sumarían más almas a la nueva fe. Teñidos por ese mismo espíritu,

3 Kamen, Henry: *La Inquisición española*, México: Grijalbo, 1990, 268.

4 Kamen, *Cambio cultural*, 260.

5 Otis-Cour, Leah: *Historia de la pareja en la Edad Media: placer y amor*, Madrid: Siglo XXI, 2000, 115.

6 Otis-Cour, *Historia de la pareja*, 116.

los cánones relativos al matrimonio establecieron la pena de excomunión para quienes negaran el carácter sacramental e indisoluble del vínculo, tuvieran más de un consorte, se unieran en grados cercanos de consanguinidad, favorecieran la separación del lecho, establecieran uniones por la fuerza, etc.⁷

El matrimonio tridentino también pretendía ser el límite de las tentaciones corporales y de los deseos de la carne, cuyos impulsos y prácticas todo/a cristiano/a debía resistir con la oración, la misa diaria y las prácticas establecidas por la Iglesia. No obstante, aun cuando la unión matrimonial constituía el marco ordenado y aceptable para la cópula carnal, los peligros de la lujuria -esto es, “*el vicio del alma que la ynclina a querer deleyte desordenado*”— no estaban del todo ausentes.⁸ En este sentido, se recomendaba a los casados que se defendieran de los pecados del cuerpo tales como el acceso carnal por fuera del “*vaso natural*”, la adopción de posiciones ilícitas, el recuerdo de copulas pasadas o venideras y el “*deleyte que nace de los tocamientos deshonestos y aun de los honestos*”, que desviaban el propósito final y único de la cópula: la procreación.⁹

Asimismo, el nuevo modelo matrimonial tendió a reforzar el esquema patriarcal de familia. María, Madre de Dios, era el símbolo de la esposa virtuosa, portadora de la virginidad, la sumisión y la dependencia femeninas. Como ella, aunque no sin pecado, la mujer debía procrear, cuidar del hogar y mantener en armonía y felicidad al esposo y los hijos. El varón, mientras tanto, debía conducir el hogar, velar por su manutención, salvaguardar el honor de su familia y tutelar tanto a su mujer que, como sus hijos, gozaba de la minoridad que le confería la tradición y la ley. Esta concepción sobre el matrimonio y la familia expuso a las mujeres a un estado de vulnerabilidad que las convirtió en blancos fáciles de la “*mala vida*”—ya sea a través del desamparo económico, el adulterio o el maltrato físico— pero también en rehenes de una justicia que se había formado al calor de esa ideología patriarcal. Después de todo, “*la mujer no ha de traspasar la ley del marido, y en todo le ha de obedecer y servir*”.¹⁰ Esta situación adversa, sin embargo, no les impidió hallar los intersticios legales pertinentes a través de los cuales canalizar sus quejas y hacer oír sus voces.

7 *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento* (traducido por Ignacio Lopez de Ayala), Barcelona: Imprenta y Librería de Antonio Sierra, 1848, 236-246.

8 Azpilcueta, Martín de: *Manual de confesores y penitentes*, Zaragoza: Casa de Pedro Berruz, 1555, 153v.

9 Azpilcueta, *Manual de confesores*, 58v, 60.

10 León, Fray Luis de: *La perfecta casada*, Madrid: en la Imprenta Real, 1786 [1583], 117.

Aunque sin desechar viejas prácticas, en las que la libertad sexual, la procreación fuera del vínculo principal o la selección de compañeros más allá de su edad y cercanía de parentesco representaran inhibiciones que la ley cristiana se empeñaba en castigar, los indígenas se sometieron al matrimonio tridentino.¹¹ En la medida en que ese modelo conyugal se desarrolló paralelamente al proceso de evangelización, su implantación entre los neófitos cumplió un doble propósito: por un lado, acercarlos a la fe cristiana y, por otro, introducir nuevos valores y prácticas “civilizatorias”. No obstante, la expansión de ese modelo de matrimonio, familia y feminidad supuso una serie de acomodamientos y adaptaciones como efecto de la interacción con las prácticas conyugales preexistentes.

Mal casados, mal tratados

Al congregar a un conjunto heterogéneo de indígenas que había abandonado sus pueblos de origen—ya sea por efecto de las políticas de relocalización, ya sea por efecto de la coacción impuesta por el sistema colonial—los cascos urbanos fueron los escenarios privilegiados en donde se desarrollaron las contradicciones derivadas de la interacción entre ambas sociedades. Allí, en la ciudad, homogeneizados bajo la categoría de “indios”, hombres y mujeres de diferente estatus y origen étnico se vinculaban por matrimonio.

Imitando a los colonos españoles y a instancias de la Iglesia, los indígenas comenzaron a testar y a dejar plasmado en la letra sus últimas voluntades, demandas, presentaciones, querellas o “*apartamientos*” de causas criminales, entre otras imágenes, las escenas de una vida conyugal y sexual que no siempre se desarrollaba conforme a las reglas de la moral cristiana demostrando, al igual que sus amos españoles, las debilidades de los afectos, las uniones múltiples, la convivencia entre hijos propios, adulterinos y ajenos cuyas herencias digitaban y manipulaban, recreando las mismas iniquidades y los mismos pecados que los españoles.

Tras las voces indígenas, y aunque bajo la influencia de sus intérpretes y escribanos, es notable observar las peculiares formas en que los nativos

11 Tandeter, Enrique: “Teóricamente ausentes, teóricamente solas. Mujeres y hogares en los Andes coloniales (Sacaca y Acasio en 1614)”, *Andes* 8 (1997):11-25; Gordillo José M. y Mercedes del Río: *La Visita de Tiquipaya (1573). Análisis Etno-Demográfico de un Padrón Toledano*, Cochabamba: UMSS-CERES-OCDE-FRE, 1993; Hadden, Gordon J.: “Un ensayo de demografía histórica y etnológica en Huánuco”, *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562. Inigo Ortiz de Zúñiga, visitador*, John V. Murra ed., 369-380. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán, 1967.

abrazaron la norma y la combinaron con una serie crímenes asociados a una nueva represión sexual y judicial en las que, a la hora de castigar, reprimir y justificar un delito, no estaba ajena la ideología de género.

Entre los indígenas, el *adulterio* solía aparecer como una de las transgresiones al matrimonio monogámico, único e indisoluble. No obstante, es probable que bajo esta tipificación delictiva perduraran prácticas conyugales indígenas como la poliginia, especialmente, entre las capas cacicales.¹² Don Francisco Aymoro, gobernador y cacique principal de los *yamparaes* reducidos en Yotala y Quila Quila, en los alrededores de La Plata, quien pertenecía a una familia cacical que detentaba el oficio desde los albores de la conquista, había testado en 1597.¹³ Entre sus muchas recomendaciones, mandas, donaciones, mención de deudas y propiedades, construía una genealogía familiar a la vez que procedía a efectuar sus últimos legados, algunos de los cuales develaban retazos de su vida personal, en las que se destacaban las prácticas poligínicas y el adulterio. Aunque casado y velado según orden de la Santa Madre Iglesia con doña Catalina Ñucome, natural *yampara*, con quien había procreado varios hijos legítimos, todos muertos, salvo don Juan Aymoro, decía haber tenido -aunque siendo casado- en mujeres solteras varias “*hijas bastardas*”. Ellas eran Madalena Opoy, Isabel Ulli, María Chapa, Madalena Charaquina, Cecilia Acsama e Inés Churisama, a las cuales dejaba 500 pesos corrientes con la condición de tomar estado con la voluntad de su heredero, hijo y hermano don Juan Aymoro. De no casarse de ese modo, sólo recibirían 200 pesos. A otra hija, doña María Chucamoto, casada con el cacique principal del pueblo de Tarabuco, legaba 100 cabras y 100 ovejas, además de su dote y de lo que había recibido después. Su condición de “doña” y el matrimonio con un principal sugieren un estatus superior al de sus hermanas coincidiendo, tal vez, con el de su madre.¹⁴ Asimismo, don Francisco decía que Angelina Cuña, india natural de Copacabana, “*está preñada de seis o siete meses y el póstumo que tiene es mi hijo*” al que reconocía por “*bastardo*”, mandándole otros 500 pesos. Si fuere varón, ordenaba que su hijo

12 Bernard, Carmen. “¿Poliginia cacical o poliginia generaliza? El caso de Huánuco Pampa”, en *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en Los Andes*, La Paz: CIASE/ILCA (1998): 339-359.

13 ABNB EP Vol. 97 Agustín de Herrera – La Plata, 25.XI.1597, ff. 51-70v. Cfr. Ana María Presta, “por el mucho amor que tengo. Poliginia, concubinas, hijos legítimos y bastardos. Matrimonio indígena y vida conyugal en Charcas, siglos XVI-XVII”, en *Familias Iberoamericanas Ayer y Hoy. Una mirada interdisciplinaria*, Córdoba: ALAP Editor, 2009, 45-61, 54-55.

14 ABNB EP Vol. 97 Agustín de Herrera – La Plata, 25.XI.1597, ff. 60v-61.

don Juan le doctrinara e hiciera buen tratamiento, “*como a su hermano.*” También reconocía a otro bastardo, llamado don Francisco Rafael Aymoro, a quien por el “*amor que le tengo quiero y mando que el susodicho haya para sí, en propiedad y posesión las tierras que tengo en los altos de Cachimayo*” y otros 500 pesos. Además, cuando tomaren estado, solicitaba se dieran a sus hijas bastardas solteras, 50 ovejas de Castilla y 20 cargas de maíz a cada una.¹⁵ La generosidad de don Francisco Aymoro se trasuntaba en otros legados efectuados a varias indias, tal vez madres de alguna de sus bastardas o compañeras sexuales. A doña María Ullisquena mandaba 50 cargas de maíz y 50 ovejas de Castilla, 4 carneros de la tierra y dos yuntas de bueyes para su sustento y el de sus hijos. A Angelina Cuña, que estaba preñada de él, adicionaba a los 500 presos previamente otorgados, 50 cargas de maíz, 50 ovejas de Castilla y una yunta de bueyes. A Inés Saue, su casera, 50 ovejas de Castilla, 20 cargas de maíz y una yunta de bueyes. A quien nombraba su paje, Pedro indio, 30 ovejas de Castilla, encargando a su hijo don Juan que mirase por él. Si bien los vínculos no se explicitaban, cabe sospechar que eran íntimos o cercanos como para ameritar considerables donaciones. En la medida en que los caciques no estaban dispuestos a abandonar la práctica de la poliginia pero tampoco podían reconocer que perduraban en su antiguo error, optaron por elegir una esposa legítima y conservar una pléyade de mujeres que el nuevo contexto calificó de amantes o concubinas.¹⁶

A lo largo de una vida, las uniones no consagradas por la Iglesia de Roma podían ser múltiples y de ellas florecieron hijos naturales e ilegítimos que se ubicaron en diferentes nichos sociales, conforme a la interacción de las vinculaciones de etnicidad, clase y género que los progenitores y el descendiente pudieran acercar y negociar. La falta de legitimidad siempre fue un escollo para posicionarse socialmente.¹⁷ Pero al igual que entre los españoles, los hijos naturales y adulterinos constituyeron un lugar común, siendo el fruto del ejercicio no reprimido de la sexualidad, cuyas pistas hallan razón en los testamentos. Cuando inscribió su codicilo en 1590, don Diego Tumire, cacique del pueblo de Pocona, junto a las yungas cocaleras del oriente charqueño, develaba silencios y parentescos ilegítimos que había soslayado al testar. Reconocía por su hija natural a Bartola Calama, “*que la hubo en Isa-*

15 ABNB EP Vol. 97 Agustín de Herrera – La Plata, 25.XI.1597, ff. 61v-62.

16 Gonzalbo Aizpuru, Pilar: “La familia novohispana y la ruptura de los modelos”, *Colonial Latin American Review*, Vol. 9, N. 1, (2000): 7-19, 10.

17 Ares Queija, Berta. “Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano” en *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Sevilla- México: CSIC/Colegio de México (2004): 15-40.

bel, como se conoce”, denotando que la vida sexual de un cacique trascendía el ámbito de lo privado. Ordenaba que a su muerte, Bartola gozara de la chacra llamada Retrapo, en las yungas de Pocona, en la cual se recogían ocho cestos de coca en cada mita.¹⁸ Asimismo, le donaba la chacra de Laymetoro, que producía cuatro cestos por mita. A Catalina, otra de sus hijas naturales, habida en Catalina Toso, india soltera, cuando él ya era viudo, le dejaba la chacra de Aripuchu y Ungabina en la que se cogían cinco cestos por mita y otra chacarilla llamada Canaoma, en la que se juntaban tres cestos por mita.¹⁹ Es factible poner en duda la veracidad del estado civil del cacique Tumire, ya que luego de estas declaraciones confesaba ser casado y nombraba a sus hijos legítimos. Tal vez, don Diego, que era ladino y sabía firmar, hubiese sido viudo, en una o más ocasiones; quizás mantuviera varias relaciones al mismo tiempo y compartiera el vínculo conyugal con relaciones que, por su estatus, sus concubinas lejos estaban de cuestionar o reclamar. Otras veces, prejuicios y dudosas filiaciones se imprimían al detallar donaciones. Los esposos Lucía Hernández, india *cañari*, y Gonzalo Hernández de la Fuente, decían tener en común las casas de vivienda en la ciudad, y una chacra sembrada de maíz, con bueyes y aperos, la cual poseían junto a un Juan Hernández, entenado de Lucía, y a un tal Juan de la Cruz, con quien no se explicitaban vínculos, por terceras partes. No obstante, la “*comida*” de la chacra era de los esposos Hernández. Asimismo, préstamos y devoluciones, compras o traspaso de la misma chacra en parte de las deudas unían al matrimonio con Baltasar Hernández, hijo de Gonzalo. Primero 200, luego rebajados a cien, eran los pesos que Lucía legaba a María, hija de su marido, a quien llamaba su entenada y a quien había criado, para ayudarla a tomar estado. Sin embargo, el heredero universal era el único hijo de la pareja, Juan de la Fuente.²⁰ Hijos y entenados, probablemente hijos ilegítimos de los cónyuges, convivían junto a sus progenitores quienes demostraban no desear desamparar a ninguno de ellos, salvo al díscolo Baltasar, con quien guardaban deudas impagas y préstamos no devueltos.

Si bien entre los indios del común la poliginia no constituía una práctica frecuente, recayeron sobre ellos otra serie de acusaciones como la *bigamia*. Lorenzo Guaman, natural del Valle de Luxe y criado en las haciendas de Sixichaca, pareció en 1686 ante los tribunales eclesiásticos por “casado dos

18 Por año tributario, se recogían tres mitas completas. Para la época en que testó don Diego Tumire, un cesto de coca costaba 7 pesos corrientes de a ocho reales. Cfr. Ana María Presta, “por el mucho amor que tengo”, 53.

19 ABNB EP Vol. 41 Jerónimo de Porres – La Plata, 12.VII.1590, ff. 1025-1028.

20 ABNB EP Vol. 63 Juan Fernández de Castro – La Plata, 22.I.1601, ff. 435-437.

veces”. Trabajador agrícola, oficio con el que se ganaba su sustento y pagaba sus tasas, no supo decir su edad y tampoco firmó por no saber hacerlo.²¹ Aunque manifestaba desconocer la causa de su prisión, se lo acusaba de haber menospreciado el sacramento del matrimonio, ya que estando casado con María Caio, yanacona de Don Joseph Mogollón, se había casado por segunda vez con María Paico “*causando escandalo y murmuracion entre los yndios*”.²² En respuesta a esa acusación, Lorenzo argumentaba que se trataba de un falso testimonio que Clemente Medrano había levantado en su contra por negarse a servir en sus chacras. Asimismo, declaraba estar felizmente casado y hacer vida maridable con María Paico, en quien tenía tres hijos, y señalaba que su desposorio se había celebrado conforme a las reglas de la Iglesia. Ante la ausencia de documentación probatoria -en muchos casos por la negligencia con la que los curas celebraban las uniones- la palabra autorizada de un hacendado pesaba más que la de un indio chacarero: luego de tres años de prisión, Lorenzo continuaba solicitando, sin éxitos, su excarcelación.

Las mujeres indígenas también fueron acusadas de bigamas como lo acreditan los procesos seguidos contra María Sisa de la parroquia de San Sebastián de La Plata y su homónima, india natural de Quirquiavi, jurisdicción del beneficio de Sacaca, en 1663 y 1687 respectivamente. En el primero de los casos, la acusación llegaba de la mano de Pascual Picha, natural del pueblo de Aravate y, al parecer, segundo esposo de María Sisa, quien redactó y firmó de su puño y letra la presentación judicial.²³ Al igual que Lorenzo, la india decía no saber el motivo de su desposito en el convento de monjas de Nuestra Señora de los Remedios, ratificaba su matrimonio con Pascual celebrado un años atrás en la doctrina de Aravate y negaba haber contraído nupcias con Juan Pardo en el año de 1654 en la parroquia de donde era originaria. Para el pesar de la bigama, los fiscales de la causa contaban con los registros matrimoniales que Juan de Alfaro, cura que había sido de la parroquia de San Sebastián, aun conservaba en su poder y ponía al servicio de la justicia. En el caso de la india de Quirquiavi, la acusación sobre haberse casado dos veces se inició de oficio y estuvo a cargo del fiscal mayor eclesiástico del Arzobispado de la Plata. Según fuera ratificado por el fiscal, María

21 ABAS, Archivo Azobispal, Causas y Dispensas Matrimoniales (1638-1806) Criminal contra Lorenzo Guaman por casado dos veces. La Plata, 14.XII.1686, ff 6.

22 ABAS, Archivo Azobispal, Causas y Dispensas Matrimoniales (1638-1806) Criminal contra Lorenzo Guaman por casado dos veces. La Plata, 14.XII.1686, ff. 6.

23 ABAS, Archivo Arzobispal, Causas y Dispensas Matrimoniales (1638.1806) Cuadernillo 3938, El fiscal del arzobispado contra María Sisa sobre ser casada dos veces, La Plata, 7.III.1663.

Sisa había contraído matrimonio, primeramente, con Diego Taquichire, natural del mismo pueblo, y luego vuelto a casar con Joseph Ventura, negro esclavo del Licenciado Antonio de Tapia. Pero a diferencia de los casos anteriores, María confesaba su falta y pedía misericordia ante el flagrante delito. A fin de castigar su falta, y servir de ejemplo a otros, la india fue condenada a salir a la vergüenza pública por las calles acostumbradas, con una corozca en la cabeza y conregoneros que manifestaran su pecado. Asimismo, se la condenaba a cincuenta azotes en la espalda -para lo que se recomendaba que la llevara descubierta— luego de lo cual, debía ser puesta en una escalera en el cementerio de la Iglesia Metropolitana por el espacio de una hora “*para que sea vista del pueblo y escarmienten con dicho castigo (...) y reverencien y respeten el Santo Sacramento del matrimonio*”.²⁴ Por último, se la compelía a volver con Diego Taquichire, su primer esposo, y a hacer vida maridable con él.

La incomprensión de los eclesiásticos hacia las prácticas conyugales indígenas pudo contribuir a propagar este tipo de situaciones delictivas. Por ejemplo, el desconocimiento del matrimonio a prueba, llevó a muchos doctrineros a casar de manera apresurada a muchas parejas que luego, mediante mecanismos indígenas, desistían del lazo. Asimismo, a fin de combatir las relaciones premaritales, se celebraban matrimonios de púberes de muy corta edad. Por ejemplo, Juan de Zumárraga, obispo de México, aconsejaba a los curas casar a las indias a la edad de 12 años y los indios a los 14, consejo que, al parecer, fue seguido de manera masiva.²⁵ Guaman Poma denunció estas uniones por la fuerza que, según su opinión, operaban como forma de castigo contra los indígenas o como medios para ocultar el abuso sexual que los curas cometían contra las indias de su doctrina.²⁶ Por otra parte, la intensa movilización de personas, la presencia de migrantes rurales en las ciudades y la multiplicación de indios forasteros y ausentes pudo constituir un caldo de cultivo para la proliferación de uniones múltiples. En ese contexto de desestructuración, los recién llegados a la ciudad o a un nuevo pueblo no sólo procuraban recrear sus condiciones previas de reproducción sino también

24 ABAS, Archivo Arzobispal, Causas y Dispensas Matrimoniales (1638-1806), Criminal contra Maria Sisa, casada dos veces, La Plata, I.III.1687, ff. 1v. (foliación personal)

25 Ragon, Pierre: “Teología de matrimonio, derecho canónico y prácticas misioneras en el México del siglo XVI”, en *El matrimonio en Mesoamérica. Ayer y hoy*, México: Universidad Iberoamericana (2005): 55-74, 67.

26 Guaman Poma de Ayala, Felipe: *Nueva corónica y buen gobierno*, Madrid: Historia 16, 1987 [1615], 610.

fundar una nueva familia por cuya intermediación lograban tejer lazos con la nueva comunidad de acogida.

Las querellas criminales iniciadas de oficio o a instancias de alguno de los cónyuges constituyen una fuente muy rica para indagar en los conflictos en el seno de los matrimonios indígenas. Los “*malos tratamientos*” -que incluía la violencia física pero también el abandono del hogar o el desamparo económico- fueron la principal causa que llevaron a las mujeres indígenas a exponer sus experiencias conyugales antes los notarios y magistrados coloniales. En el caso de los *maltratos físicos*, si bien formaban parte de las prerrogativas que gozaban los consortes masculinos -quienes podían, de manera legítima, someter físicamente a sus mujeres, hijos y dependientes-, en tanto cabezas de familia, también tenían la responsabilidad de velar por su bienestar e integridad. Al respecto, el padre Jean Croisset si bien aconsejaba a las esposas tolerar las imperfecciones de sus cónyuges “*con humildad y sumisión*”, también reprendía a los esposos violentos que “*en lugar de servirla[s] de padre y madre como debiera [n], er[an] para ella[s] un tirano y un verdugo*”.²⁷ Del mismo modo, el moralista español Jaime de Corella entendía que era correcto que el marido imponga castigos “y hasta llegue a golpear a su mujer” pero reprobaba que se hiciera de manera desmedida y sin una causa “razonable”.²⁸ En la medida en que los castigos físicos siempre debían perseguir fines edificantes y nunca aplicarse de manera “inmoderada” o “injusta”, la violencia física podía aparecer, en determinados contextos, como una transgresión a las obligaciones maritales masculinas y, en última instancia, al propio contrato matrimonial.²⁹ En ese escenario, la justicia se convirtió en una arena de disputa en donde las mujeres indígenas buscaron poner frenos a los abusos de sus cónyuges, ya sea procurando la separación de cuerpos o reclamando la restauración del pacto conyugal.

En 1640, Barbola Anchiticlla, originaria de Huarochirí, se presentó ante el procurador general de esa provincia a causa del “*axi que decia le abia echado el dicho su marido en las partes baxas*”.³⁰ No era la primera vez que

27 Croisset, Jean: *Colección de pláticas para los curas de las aldeas* (Traducción de Joaquín Castelló) Madrid: Imprenta de Don Julian Viana Razona, 1842, 49.

28 Corella, Jaime de: *Práctica de el confesionario y explicación de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la Santidad de N.S.P. Inocencio XI*, Madrid: Imprenta de Gerónimo de Estrada, 1704 [1689].

29 Boyer, Richard: “Las mujeres, la ‘mala vida’ y la política del matrimonio”, en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*, México: Grijalbo (1991): 271-308, 276.

30 AAL, Causas Criminales de Matrimonio, II:6.1640. Información presentadas por Barabola Anchiticlla sobre maltratos que ha recibido de su marido Silvestre Guaman Yaure, Huarochiri, 3.XI.1640, ff.1v, f.3v

Barbola recibía castigos físicos de su marido quien, según sostenían los testigos, era aficionado a aporrear a su mujer “*dandole de palos*”.³¹ Esta actitud despertaba en la comunidad un profundo rechazo, en la medida en que Barbola era una “*yndia muy obediente a los mandatos del dicho su marido y que siempre le ha guardado fidelidad en el matrimonio*”.³² En este sentido, no era la violencia como tal la que condenaban y menos aún los castigos físicos con propósitos pedagógicos sino, simplemente, la ausencia de causas “*justas*” o “*razonables*”. En cualquier caso, el uso de este tipo de violencia actuaba como un claro dispositivo de amedrentamiento y de control sobre la sexualidad femenina, no tanto como reprimenda por lo ocurrido sino como amenaza por lo que pudiera acontecer. María de Santos, india natural de la ciudad de Lima, también fue víctima de los maltratos de su marido, Juan Francisco Llacsá, alcalde de los indios botoneros de la congregación de Nuestra Señora de los Desamparados. En 1680, se presentó ante la justicia eclesiástica para denunciar como “*sin ocasión que le diese [mi marido] se llegó a mi y de hecho y caso pensado me cogio y con una piedra me dio muchos golpes en el rostro que rojo tengo para perderlo y continuando su colera y enojo me dio muchas bofetadas y de punta con los pies*”.³³ Afortunadamente, los testigos que presenciaron la escena intervinieron de manera inmediata y lograron rescatar a María de las manos de su colérico marido. Sin embargo, Juan Francisco desmentía la versión de su mujer y alegaba que el cruce “*verbal*” que habían mantenido fue a raíz de una denuncia que, en su calidad de alcalde botonero y su marido legítimo, había realizado contra la susodicha y otro indio por “*pecados públicos*”. Al anteponer la denuncia de adulterio -el cual podía probarse a través de presunciones o conjeturas- Juan Francisco se resguardaba contra cualquier represalia penal de su comportamiento, en la medida en que era potestad del marido castigar a los adúlteros ya sea profiriéndoles cualquier tipo de ofensa o injuria, mutilándoles algún miembro e, incluso, dándoles muerte.³⁴ De este modo, el adulterio, o su sospecha,

31 AAL, Causas Criminales de Matrimonio, Leg. II:6.1640, Información presentadas por Barbola Anchiticlla sobre maltratos que ha recibido de su marido Silvestre Guaman Yaure, Huarochiri, 3.XI.1640, ff. 1v, f.1.

32 AAL, Causas Criminales de Matrimonio, Leg. II:6.1640, Información presentadas por Barbola Anchiticlla sobre maltratos que ha recibido de su marido Silvestre Guaman Yaure, Huarochiri, 3.XI.1640, ff.1v, f. 4.

33 AAL, Causas Criminales de Matrimonio, Lega. V:12.1680. Autos seguidos por María de los Santos, india, contra su marido Francisco, indio, sobre el maltrato que ha sufrido en la vía pública, Lima, 9.III.1680, ff. 1.

34 Nolasco de Llano, Pedro. *Compendio de los comentarios extendidos por el Maestro Antonio Gómez a las ochenta y tres Leyes de Toro*, Madrid: en la Imprenta Real, 1795 [1598], 338-339.

se convertía en la justificación de los comportamientos violentos masculinos y, por lo tanto, en un salvoconducto para eludir la cárcel.

Pero mientras Barbola y María de Santos procuraban, con resultados diversos, la separación legal de sus maridos, María Satama, india natural de Achacache, ensayaba otra estrategia. Internada en el Hospital de Santa Bárbara de La Plata, declaraba que cinco días atrás había concurrido a la Plaza de la ciudad, donde había bebido tres o cuatro *queros* de chicha, tardándose buen rato en volver a su casa. Al hacerlo, Pedro Aroquipa, el marido, se había enojado tanto que *“me riñó de manera que me ató las manos con una sogá y me metió en un aposento y me dio dos puñaladas junto a la teta izquierda, de que he estado y estoy a punto de muerte”*. Luego de herirla, y consciente de su delito, Pedro huyó. No obstante, por la declaración que María hizo del caso ante el escribano y el alcalde ordinario, siendo como ella fue *“la culpada”* de los hechos, lo quería perdonar. Invocando a Dios Nuestro Señor para que perdonara sus pecados y por ruego de personas honradas y quitarse de pleitos y tener paz con *“el dicho mi marido si acaso yo viviere”* decía que era su voluntad perdonarlo, apartándose de la declaración inicial que había hecho en su contra, de la cual desistiría también el hijo de ambos.³⁵ Temor, presiones, pero por sobre todo, la violencia resultante de las iniquidades de género que culpaban a la víctima y justificaban al victimario frente a la ley, eran fomentadas por las autoridades públicas e internalizadas por la damnificada, que decía apartarse de sus derechos, signaban este caso en el cual la moribunda María se responsabilizaba del delito de malhumorar a un marido violento que no había trepidado en atentar contra su vida, al ver a su mujer presa de una agradable borrachera de fresca chicha de maíz. Siguiendo el mismo *modus operandis*, en 1683, Francisca Sumpi de la provincia de los Charcas acusaba a su marido Diego Parina, cacique de San Pedro de Mullo, de actuar *“maliciosamente para matarme para lo qual me dio tres heridas en mi cabeza por cuiá causa estuve a riesgo de la muerte”*.³⁶ El maltrato físico era sólo un aspecto de la *“mala vida”* a la que estaba sometida Francisca, ya que, además, según su propio testimonio, Diego Parina vivía públicamente amancebado con una india a la que trataba como su legítima esposa. Aunque Francisca había asentado la denuncia en más de una oportunidad para que se hiciera la averiguación del caso, la investigación nunca había prosperado, ya que las autoridades eclesiásticas, en connivencia con el cacique, *“no la quie-*

35 ABNB EP Vol. 69 Andrés González de Cavia – La Plata, 15.VII.1616.

36 ABAS, AA, Causas y Dispensas Matrimoniales (1638-1806). Causas criminal contra Diego Parina, cacique de San Pedro de Mullo, por amancebamiento y malos tratos, La Plata, 30.II.1638, ff.2.

re hacer mas les conciente".³⁷ Sin embargo, el propósito de Francisca no era lograr el divorcio sino, por el contrario, restaurar el contrato matrimonial que tan cruelmente había quebrantado su esposo. En ese sentido, se disponía a perdonar su crimen siempre y cuando regresara a hacer vida maridable con ella y a comportarse como un "*perfecto casado*". Doña Angelina Hernández, esposa del cacique de la parroquia de San Lázaro de La Plata, también priorizó su matrimonio a las desgracias cotidianas que vivía junto Juan Francisco Quispe, su marido. Según constató el escribano que actuó de oficio, Angelina "*tenia arriba de los lomos unas heridas y otra junto al pesqueso al lado izquierdo y otra en el peson en el lado derecho que parece ser dadas con punta delgada*", además de otras lesiones que no podía enseñar por encontrarse en sus partes púdicas.³⁸ A través de un intérprete, Angelina declaró que las heridas que presentaba habían sido provocadas por su marido quien la noche anterior la había atacado sin motivos aparentes. Sin embargo, Juan Francisco manifestaba no recordar haber proferido contusión o golpe alguno a su mujer y de haberlo hecho fue en contra de su voluntad y como resultado del estado de ebriedad en el que se encontraba. En la medida en que la ingesta de alcohol hasta alcanzar el estado de inconsciencia formaba parte de las prácticas culturales de las sociedades indígenas, el descargo del cacique no sólo resultó plausible para los oyentes sino que pudo funcionar como atenuante o justificante de la agresión. De hecho, desde época muy temprana, muchos teólogos y moralistas habían disertado sobre la relación entre borrachera y violencia conyugal andina. El catecismo aprobado por el Tercer Concilio Limense en 1583 persuadía a los indios a que cesaran en sus borracheras, ya que "*se hazen bestias y se ponen en peligro de hazer grandes males*".³⁹ Uno de esos males consistía en propinar malos tratamientos a sus esposas y varios de los sermones vinculados con las borracheras enfatizaban como los indios borrachos "*da[n] hozes y aporrea[n] a su[s] muger[es]*" o como "*dan palos a sus mugeres y hieren a sus compañeros y muchas vezes los matan*".⁴⁰ Por su parte, Fray Bernardino de Cárdenas exhortaba a las autoridades civiles a que prohibieran la venta de alcohol y de chicha a los indios principales y comunes, ya que, según había constatado, "los maridos borra-

37 ABAS, AA, Causas y Dispensas Matrimoniales (1638-1806) Causas criminal contra Diego Parina, cacique de San Pedro de Mullo, por amancebamiento y malos tratos, La Plata, 30.II.1638, ff.2.

38 ABNB, EC.1672. N° 8, Causa criminal contra Juan Francisco Quispe, curaca de la parroquia de San Lázaro, por intento de homicidio, La Plata, 18.II.1662, ff.1v.

39 Acosta, José de et al.: *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985 [1584], f. 62.

40 Acosta, *Doctrina christiana*, f. 140v.

chos maltratan a sus mugeres y hieren y matan a muchas”.⁴¹ Quizás, por esa misma familiaridad, Doña Angelina no vio en la violencia ejercida por su marido nada fuera de lo habitual y luego de dos meses y medio de prisión, tiempo que también le llevó recuperarse de las heridas, consintió que Juan Francisco fuera puesto en libertad, en virtud de “*ser su marido*”.

El consenso que las mujeres indígenas prestaron a la situaciones cotidianas de maltrato permite dimensionar en qué grado formaba parte constitutiva de la vida marital andina.⁴² No obstante, también permite pensar cómo, en determinadas circunstancias, pudieron sopesar más las ventajas materiales y el prestigio que les proporcionaba ser señoras principales que las agresiones a las que eran sometidas, como parecen sugerir los casos de Francisca Sumpi y Angelina Hernández. En este sentido, lejos de expresar un proceso de internalización de las inequidades de género y del derecho masculino a la violencia, sus decisiones pudieron representar estrategias de supervivencia y de negociación en la arena conyugal.

El *abandono del hogar* y el *desamparo económico* constituían otras de las formas que asumía el quebrantamiento del pacto matrimonial. Si bien entre las mujeres indígenas se hallaron los principales damnificados, su actitud testamentaria permite observar un profundo conocimiento de las virtudes legitimantes del matrimonio. Más allá de haber vivido una relación armónica o conflictiva con sus cónyuges, las trabajadoras del comercio al menudeo, prestamistas, acopiadoras de productos de consumo masivo, como la coca, el vino y el trigo o maíz, cuyas voces pueden recogerse en los archivos, vivieron en matrimonio como forma de legitimar su descendencia y proyectar su oficio y hasta cierto bienestar económico. Muchas de ellas, plasmaron en la letra de sus testamentos la escasa cooperación de sus maridos, su falta de compromiso con las obligaciones materiales de manutención del hogar y su prole, en suma su lenidad para con el pacto conyugal. Magdalena Macela, también nombrada Macli o Llanccaya, dejaba constancia ante el alcalde ordinario de La Plata la necesidad de aceptar la herencia de su hija difunta, lo cual solicitaba por vía de licencia judicial ante la ausencia de su marido, Antonio Mercado. La licencia le había sido concedida ante la “*publicidad y notoriedad que hay de la ausencia del dicho marido.*” No obstante, conocedor de su tutela y poder de administración de los bienes y legados femeninos, Antonio Mercado había reaparecido, motivando la denuncia de su mujer, quien

41 BNM, Sig-3177, *Memorial de Fray Bernardino de Cárdenas, predicador para la conversión de indios del arzobispado de los Charcas a Felipe IV*, f.47v.

42 Staving, Ward: *Amor y violencia sexual: valores indígenas en la sociedad colonial*, Lima: IEP/USF, 1996.

decía que “*con fuerza, temores y amenazas que me hizo poniéndome las manos (...) ha comenzado a cobrar (...) algunos pesos del dicho principal transando la dicha causa en gran daño, perdición y perjuicio mío*” por lo que cancelaba la curaduría que de su persona y bienes tenía el marido, para que pudiera recuperar los dineros cobrados y pedir cuenta de ello, porque esos bienes eran suyos, habidos antes de que la desposase.

Violencia doméstica, amenazas y el poder de género ejercido por un marido al que la ley amparaba más allá de sus ausencias y abandono del hogar conyugal.⁴³ Haciendo mención de marido ausente, Elvira Vázquez destacaba que su esposo, el mestizo Juanes de Villamonte, residía en la Provincia de Chucuito, por lo tanto aseguraba que “*los bienes que yo ahora tengo los he ganado y adquirido con mi trabajo y solicitud, de más de lo que al tiempo que vine a esta ciudad le dejé una manta que me costó 200 pesos y contados vestidos de mi persona y otras cosas*” todo lo cual le donaba incluida la dote de 600 pesos que le había dado “*su amo*” aunque recalca que ambos estaban ajustados en los gananciales, de manera que si él pidiera algo que a ella le perteneciera, se le solicitara todo aquello que quedó en su poder y fuera de ella. Elvira tenía negocios en los trajines de Potosí y su comercio, vislumbrándose una sociedad informal con un conocido mercader y dueño de recuas, quien era depositario de su dinero. Pero, por sobre todo, Elvira tenía claro que los gananciales tenían un límite: la separación de hecho de su esposo.⁴⁴ Parecida era la situación de Isabel Mujihi, quien testó dos veces, una como Isabel López, y se decía casada con Matheo Román, ambos naturales de los *ubinas*, en la costa sur peruana. Isabel sostenía que al contraer matrimonio, ambos no tenían bienes ni haciendas, salvo cosas del aseo de su persona y alguna plata que ella trajo a poder de su esposo, a quien reprochaba no haber tenido cuidado “*de alimentarme ni acudirme con lo necesario aunque yo con mi industria le he ganado mucha plata y Dios Nuestro Señor nos ha dado durante el dicho matrimonio haciendas de que la pudiera hacer.*” El pacto conyugal había beneficiado a Matheo Román con una mujer que había podido comprar casas en la ciudad, una chacra junto al río Pilcomayo, en los altos de Poco Poco, y una esclava de servicio doméstico que, conocedora de la ley, Isabel declaraba por gananciales. Sin embargo, donaba su parte a los religiosos de la Compañía de Jesús al no haber tenido hijos ni herederos forzosos, ignorando al cómodo marido supérstite.⁴⁵

43 ABNB EP Vol. 18 Gaspar Núñez – La Plata, 23.X.1590, ff. 227-231v.

44 ABNB EP Vol. 31 Diego Sánchez – La Plata, 17.IV.1598, ff. 451-456.

45 ABNB EP Vol. 120 Gaspar Núñez – La Plata, 28.XII.598, ff. 763-765; EP Vol. 97 Agustín de Herrera – La Plata, 1.VIII.1598.

Consideraciones finales

Esta panorámica presentación que dio cuenta del matrimonio indígena, ilustrada con ordinarias y ríspidas escenas de la vida conyugal y familiar, muestra las prácticas indígenas dentro del vínculo matrimonial. Si bien se trató de un sacramento sometido a desafíos internos, personales, pasionales y económicos, también fue el resultado de los avatares de una concepción de vida dramáticamente diferente introducida por la conquista y colonización españolas. La interacción de los sistemas de regulación matrimonial hispano e indígena, las inestabilidades resultantes de las presiones externas, la vida urbana, la interacción con españoles, mestizos y demás habitantes, hicieron del matrimonio indígena una forma social nueva. Atravesado por las contradicciones que engendraron el desconocimiento y la incompreensión entre ambos modelos matrimoniales pero también aquellas prácticas relacionales afines, el matrimonio indígena durante la temprana colonial multiplicó los desacuerdos entre los cónyuges al tiempo que brindó un escenario propicio para que éstos pudieran articular diferentes estrategias matrimoniales y explotar, según los contextos y las necesidades, los intersticios que dejaron ambos sistemas

Variable articuladora del mestizaje biológico y cultural, el matrimonio de aquellos que pudieron disponer de dinero para testar, querellar, acusar y acordar judicialmente sirvió para conocer retazos del espacio doméstico, evaluar la calidad de las uniones, comprobar la vigencia de la poliginia, escharbar sobre el disfraz de los parentescos, patentizar las desigualdades de género, observar las iniquidades familiares, o la discriminación de hijos y entenados frente al sistema de herencia, la administración y negación de los bienes gananciales o la convivencia de legítimos y bastardos bajo un mismo hogar.

El mundo indígena urbano fue heredero de sus propias tradiciones de solidaridad, cooperación y reciprocidad, pero también adquirió las de la sociedad que lo englobó y contuvo, cometiendo sus mismos crímenes y pecados, gozando de las mismas satisfacciones y aspirando a iguales compensaciones.

Bibliografía

- ACOSTA, José de et al.: *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985 [1584].
- ARES QUEIJA, Berta. "Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano" en *Las mujeres en la construc-*

- ción de las sociedades iberoamericanas*, Sevilla- México: CSIC/Colegio de México (2004): 15-40.
- AZPILCUETA, Martín de: *Manual de confesores y penitentes*, Zaragoza: Casa de Pedro Berruz, 1555.
- BERNAND, Carmen. “¿Poliginia cacical o poliginia generaliza? El caso de Huánuco Pampa”, en *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en Los Andes*, La Paz: CIASE/ILCA (1998): 339-359.
- BOYER, Richard: “Las mujeres, la ‘mala vida’ y la política del matrimonio”, en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*, México: Grijalbo (1991): 271-308.
- CORELLA, Jaime de: *Práctica de el confesionario y explicación de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la Santidad de N.S.P. Inocencio XI*, Madrid: Imprenta de Gerónimo de Estrada, 1704 [1689]
- CROISSET, Jean: *Colección de pláticas para los curas de las aldeas* (Traducción de Joaquín Castelló) Madrid: Imprenta de Don Julian Viana Razona, 1842.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento* (traducido por Ignacio Lopez de Ayalá), Barcelona: Imprenta y Librería de Antonio Sierra, 1848.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar: “La familia novohispana y la ruptura de los modelos”, *Colonial Latin American Review*, Vol. 9, N. 1, (2000): 7-19.
- GORDILLO José M. y Mercedes del Río: *La Visita de Tiquipaya (1573). Análisis Etno-Demográfico de un Padrón Toledano*, Cochabamba: UMSS-CERES-OCDE-FRE, 1993.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe: *Nueva coróncia y buen gobierno*, Madrid: Historia 16, 1987 [1615]
- HADDEN, Gordon J.: “Un ensayo de demografía histórica y etnológica en Huánuco”, *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562. Iñigo Ortiz de Zúñiga, visitador*, John V. Murra ed., 369-380. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán, 1967.
- KAMEN, Henry: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla. Siglos XVI-XVII*, Madrid: Siglo XXI, 1998.
- KAMEN, Henry: *La Inquisición española*, México: Grijalbo, 1990.
- LEÓN, Fray Luis de: *La perfecta casada*, Madrid: en la Imprenta Real, 1786 [1583].
- NOLASCO DE LLANO, Pedro. *Compendio de los comentarios extendidos por el Maestro Antonio Gómez a las ochenta y tres Leyes de Toro*, Madrid: en la Imprenta Real, 1795 [1598].
- OTIS-COUR, Leah: *Historia de la pareja en la Edad Media: placer y amor*, Madrid: Siglo XXI, 2000.
- PRESTA, Ana María: “por el mucho amor que tengo. Poliginia, concubinas, hijos legítimos y bastardos. Matrimonio indígena y vida conyugal en Charcas, siglos XVI-XVII”, en *Familias Iberoamericanas Ayer y Hoy. Una mirada interdisciplinaria*, Córdoba: ALAP Editor, 2009, 45-61
- RAGON, Pierre: “Teología de matrimonio, derecho canónico y prácticas misioneras en el México del siglo XVI”, en *El matrimonio en Mesoamérica. Ayer y hoy*, México: Universidad Iberoamericana (2005): 55-74.

STAVING, Ward: *Amor y violencia sexual: valores indígenas en la sociedad colonial*, Lima: IEP/USF, 1996.

TÁNDETER, Enrique: “Teóricamente ausentes, teóricamente solas. Mujeres y hogares en los Andes coloniales (Sacaca y Acasio en 1614)”, *Andes* 8 (1997):11-25.