

MATRIMONIO DE INDIOS Y LEGISLACIÓN CANÓNICA ANTE EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

1. INTRODUCCIÓN

Para el desarrollo de la persona y de cualquier tipo de sociedad, ya sea civil o religiosa, no podemos prescindir de la institución matrimonial. No es extraño, pues, que la Iglesia siempre haya tenido un especial cuidado y atención en esta materia. Este interés aumenta en épocas de crisis o en aquellos momentos en los que se produce una circunstancia extraordinaria de honda significación.

Esto nos da pie para comprender por qué uno de los principales objetivos de la cristianización del Nuevo Mundo fuera la introducción del matrimonio cristiano entre los indígenas, hecho que se consideró una de las piezas claves de la colonización. Por eso, cristianizar el matrimonio de los indios aparece desde el primer momento de la llegada de los misioneros como una de las tareas principales de la Iglesia entre los aborígenes americanos. Sin duda, estamos ante un propósito arduo y difícil, ya que el sistema matrimonial medieval prehispano tenía unas connotaciones que le diferenciaban profundamente del matrimonio cristiano, como fueron la práctica de la poligamia, la facilidad de conceder el repudio, el celebrar el matrimonio entre parientes muy cercanos, etc. Jerónimo de Mendieta se quejaba de la situación exponiendo *«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 del Abad Panormitano para desenredar las ramas y madejas que se hallaban trabadas»*¹.

Con estas diferencias, la primera duda que se planteó fue la de si entre los indios existía o no la institución matrimonial como legítima y válida, duda que enlazó con la problemática de aquella época sobre la capacidad racional de los habitantes del Nuevo Mundo. De hecho comenzaron a plantearse muy pronto los problemas del matrimonio de los indígenas. Así, la Primera Junta Apostólica de México, celebrada en 1524, sintetizó el estado de la cuestión en los siguientes términos: *«Acerca de los matrimonios ocurrieron mayores dificultades sobre si eran válidos entre los Indios los contrahidos en su Gentilidad, y qual de ellos lo era, porque tenían muchas*

1 Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, I (Madrid 1973) lib. III, cap. XLVIII, p. 181.

mugeres, y o se resolvió cosa cierta esperando la definición de la Silla Apostólica. Las razones de esta duda eran las siguientes: «Los sugetos que decían que no eran válidos los matrimonios de los indios en su gentilidad, se fundaban en que no había legítimo contrato con una muger, y que llegaban a muchas sin saberse qual era la principal, o señora, y las demás concubinas; que no tenían palabras ciertas para solemnizar el contrato, y no le habiendo, no se podía elevar a razón de sacramento después del bautismo; fuera de que se casaban con parientas sin distinción. A el contrario otros decían, que muchos Indios solo tenían una muger por muchos años, o por toda la vida, y aunque otros tenían muchas era una la señora, o principal, a la que reconocían por muger. El no entender bien el idioma de los Indios, la poca, o ninguna expresión de éstos tocante a este asunto, hacía parecer, que no había legítimo matrimonio entre ellos...»².

Recientemente cayó en nuestras manos y leímos con detenimiento la obra del obispo Alonso de la Peña Montenegro *Itinerario para párrocos de indios*, escrita en 1663 y publicada en Quito en 1754, reeditada en 1771 y en Guayaquil en 1985. Hemos podido consultar esta última reimpresión y de ella hacemos estos comentarios, comparándolos con la doctrina canónica del momento y con las ideas y tesis de algunos teólogos y canonistas que conocieron la sociedad indiana. El mencionado obispo hace suya una pregunta que por entonces era muy popular: ¿Tienen capacidad los indios para recibir los sacramentos? Desde la perspectiva de la distancia, ésta parece una duda poco seria en nuestros días, pero preocupó mucho a los primeros descubridores y colonizadores de Indias, inclinándose muchos entonces por la idea de que no eran hombres racionales, sino brutos incapaces de razonar y, por tanto, inhábiles para recibir el bautismo, ya que para ser sujeto capaz de recibirlo había de ser *homo constans corpore et anima rationali*, como escribió el obispo de Chiapas, fray Bartolomé de las Casas, en la relación que hizo como visitador:

«... teniéndolos por animales brutos, en la isla de Santo Domingo y en las demás, echábanles a cuestras tres o cuatro arrobas de carga y los sacaban y los llevaban muchas leguas; con lo que en espacio de cuarenta años se acabaron muchos sin bautizar, sin fe y sin sacramentos, de tal forma que hubo quien negase que eran hombres, capaces de las bienaventuranzas y de los santos sacramentos, instrumentos de la Iglesia. Esta opinión nació entonces y se extendió después más de lo que fuera justo, con harto daño de los tristes naturales».

Esta concepción tuvo un gran arraigo en el Virreinato de Nueva España, pues juzgándolos bestias con forma humana, los trataban como si lo fueran, de tal manera que esta situación obligó a fray Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala, a escribir una documentada y piadosa carta al papa Paulo III en noviembre de 1538, informándole de la docilidad, humildad e ingenuidad de aquellos nativos, así como de su inclinación hacia la religión católica. El Pontífice se vio obligado a firmar un Breve y

² Concilios provinciales primero y segundo... de México, presidiendo el Ilmo. y Rmo. Sr. D. Fr. Alonso de Mantufar, en los años de 1555 y 1565 (México 1769) 5.

una Bula especial para definir y declarar que los indios eran personas racionales y capaces de la fe católica, de igual manera que lo eran los habitantes de las naciones de Europa y del resto del mundo: «Indos ipsos, uptope veros homines, non solum christianae fidei capaces existere decernimus declaramus». Esta es la doctrina que habría de perdurar entre los teólogos y juristas de Occidente.

Precisamente, unos años más tarde, en 1579, Felipe II sale al paso de esta penosa situación de los indios, en una Real Pragmática fechada en Toledo el 14 de junio. El maltrato a los naturales de aquellos territorios en cuanto a la carga excesiva que habían de transportar lo pone de manifiesto la Corona en varias ocasiones: Carlos I y Felipe II en 1533, 1549, y por dos veces en Pragmáticas de 1563. Esto significa que cuando el monarca reitera el cumplimiento de lo mandado es porque, evidentemente, ese mandato no se cumple. Por eso, en esta provisión de referencia de 1579, el Rey Prudente dice:

«... y por una petición que Sebastian de Santander en nombre del dicho Francisco Palomino presentó, nos hizo relación que estando proveído y mandado por cédulas y provisiones nuestras que no se carguen los indios aunque se lo paguen y ellos se quieran cargar, aviéndose tratado muchas vezes a pedimiento del dicho defensor de su cumplimiento y que se remediase el exceso y desorden que cerca dello passava... Por la qual vos mandamos que no consintáis ni deis lugar que de aquí adelante en las partes y lugares de las dichas provincias donde se pudiere escusar el cargarse los indios dellas se carguen, sino que se cumpla lo que cerca dello tenemos proveído y mandado por nuestras cédulas y provisiones y ordenanças, y donde no se pudiere escusar el cargarse, proveeréis que se carguen de su voluntad y no de otra manera, y con carga moderada, pagándoles su justo salario...».

La Iglesia, presupuesta la suficiente capacidad racional de los indígenas, acudiría a la legislación canónica medieval para la resolución de esta duda inicial: entre los infieles —según la doctrina común de la Edad Media— podía existir un verdadero y legítimo contrato matrimonial, cuya diferencia respecto al matrimonio de los bautizados radicaba en el requisito de *rato* (ratificado), que este último poseía en virtud del consentimiento mutuo, mientras que el matrimonio de los infieles no era *rato*, es decir, no era *firmum et inviolabile*.

Tal matrimonio era válido y legítimo si no atentaba contra el derecho natural, al menos contra los denominados principios primarios, y se celebraba según sus legítimas normas y costumbres, ya que no estaban obligados a la observancia de las leyes puramente canónicas. Estos principios uniformes fueron aplicados por los misioneros para decidir sobre la existencia o no de una unión matrimonial válida entre infieles. La conclusión, por tanto, es obvia: las uniones conyugales de los indígenas americanos eran verdaderos y legítimos matrimonios si su celebración no iba contra los principios —al menos los primarios— del derecho natural, y si se habían respetado las normas, usos y costumbres legítimamente establecidas en la región. Pero esta presunción de legitimidad no se daba en todas las situaciones y de aquí que fuera necesario proceder al examen de cada caso en concreto y especialmente cuando los indí-

genas solicitaban el bautismo, con objeto de saber si su matrimonio no era contrario ni a los principios del derecho natural ni contra sus legítimas costumbres o normativa particular. Siguiendo a Federico R. Aznar en su estudio *El matrimonio en Indias*³ indica que a través de los concilios y sínodos indianos pasaron a ser normas canónicas ideas como la del obispo Loayssa, que en su Instrucción del 29 de diciembre de 1545 decía: «... examinarse ha con todo cuidado, si entre ellos acostumbran a decir algunas palabras o hacer algunas ceremonias, cuando toman las dichas indias por mugeres, que basten para hazer matrimonio quanto a la ley natural...»⁴. El Sínodo de Santa Fe de Bogotá de 1516, tras recordar *que los hombres y mugeres tienen derecho natural al uso del matrimonio por la inclinación que les dio naturaleza a la procreación de los hijos*, establece normas idénticas a las anteriores: *... por quanto entre estos indios ay diversos modos de casarse, unos por señas, otros por dádivas, otros por palabras, y asimismo puede aver algunas leyes prohibitivas del casamiento por ser parientes o affines, o por ser de otra nación o secta, o por ser de otros pueblos de donde ay enemistades, y los principes por evitar algunos daños a sus súbditos han mandado algunas cosas, prohibiendo los matrimonios en su ley, y podría ser que por la tal prohibición los tales matrimonios no fuesen válidos...*⁵. Normas canónicas que se reflejaron en los catecismos y doctrinas indianas: *Primeramente* —se lee en un catecismo de 1516— *presuponemos que hay matrimonio verdadero entre los infieles como no sea hecho contra impedimento natural. Porque el matrimonio es ministro de natura para la multiplicación del género humano. La cual no se hace por los fieles sino por los infieles también...*⁶.

Como ejemplo de lo que fue el trabajo encargado de dar normas pastorales, partiendo de la canonística cristiana medieval y más en concreto de los siglos xvi y siguientes, tenemos el texto que comentamos, *Itinerario para párrocos de indios*, cuyo esquema podríamos resumirlo así:

La obra está dividida en cinco libros. El primero trata de la elección y canónica institución del párroco, así como de las obligaciones que tiene el doctrinero. Este libro consta de trece tratados o capítulos.

El libro segundo trata de la naturaleza y costumbres de los indios y consta de un prólogo y doce partes.

3 Federico Aznar, 'El matrimonio en Indias. Recepción de las Decretales X 4.19.7-8', en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XI, Ediciones Universitarias de la Universidad Católica de Valparaíso, Publicaciones de la Escuela de Derecho, Valparaíso (Chile) 1986, pp. 16 y 17.

4 Jerónimo de Loaysa, 'Instrucción que se a de tener en la doctrina de los naturales, 29 diciembre 1545', en R. Vargas Ugarte (ed.), *Concilios limenses (1551-1772)* 2 (Lima 1952) 144.

5 'Sínodo de Santa Fe de Bogotá', 1576, c. 52, en J. M. Pacheco (ed.), 'El Catecismo del Ilmo. Señor Don Luis Zapata de Cárdenas (1576)', en *Eclesiástica Xaverina*, 8-9 (1958) 161-228.

6 Fr. Dionisio de Sanctis, 'Breve y muy sumaria instrucción de grande utilidad para enseñar los nuevos en la fe...' (Cartagena de Indias 1575) (ed. J. G. Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana, siglos xvi-xviii*. Volumen primero (siglo xvi), Buenos Aires 1984, p. 600. Idéntica enseñanza se contiene en el Catecismo limense de 1584: 'Verdad es, que ay concierto matrimonial entre infieles, mas no es sacramento como entre christianos...', *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios* (Lima 1584+Madrid 1985) 126-27.

El libro tercero, que trata de los sacramentos, está dividido en diez capítulos y algunos de ellos están precedidos de una introducción.

Se hace referencia en el libro cuarto a los preceptos de la Iglesia y de la ley natural, que deben guardar los indios. Sólo contiene seis capítulos.

Por último, el libro quinto aborda los privilegios que tienen los arzobispos y obispos, los regulares y los indios en aquellos territorios; también recoge una normativa y reglas aplicables a los visitadores y el modo de cómo se han de portar en las visitas de los indios y de sus doctrineros. Se refiere esta última parte, igualmente, a la conciencia errónea, muy común en los indios, así como a algunas cuestiones misceláneas. Este libro está dividido en cuatro secciones.

Para el desarrollo de nuestro trabajo sólo nos ceñiremos al capítulo noveno del libro tercero, en donde el autor hace una regulación jurídica y teológica del matrimonio de los indios.

Con el tema del matrimonio con indígenas (del cual hay escrito muy poco) como fondo de este trabajo, hemos de dar unas pinceladas con carácter general acerca de la mujer en la América hispana, de sus costumbres e instrucción, así como de su *status* jurídico. Y puesto que las situaciones no fueron las mismas, es preciso separar el estudio de la mujer peninsular en Indias y de la criolla —de una parte— y de otra la mujer india y todas aquellas que fueron apareciendo como consecuencia de la mezcla de razas⁷.

Se sabe que la llegada de peninsulares a tierras americanas en los años que siguieron al descubrimiento estuvo integrada, básicamente, por hombres. Los Reyes Católicos y sus descendientes trataron de impulsar una emigración familiar en la primera mitad del siglo XVI, con objeto de que las mujeres fueran, al mismo tiempo, colonizadoras y esposas. Sin embargo, los residentes en Indias solicitaban mujeres jóvenes con las que pudieran contraer matrimonio. En relación con las migraciones de mujeres de la Península, dice Boyd-Bowman⁸ que hasta 1521 el porcentaje aproximado de residentes en América no sobrepasó el 9 % de la población hispana. A partir de 1521 —cuando comienzan a llegar noticias de las riquezas transoceánicas y cuando ya empiezan a ser rentables para la Real Hacienda las inversiones realizadas en los distritos mineros— es cuando aumenta el cupo de castellanas que marchan a Perú o a Nueva España. Así, entre 1550 y 1580, aquel porcentaje está ya muy próximo al 30 %, siendo de Andalucía la mayor parte de las mujeres que emigraron.

El índice de analfabetismo en la España peninsular en los comienzos del siglo XVI era muy alto y es fácil suponer que estas mujeres emigrantes debieron ser, en gran mayoría, iliteratas e incluso analfabetas, ya que la mayor parte de ellas marcharon

7 En las Indias, como descendientes de las razas básicas: india, blanca y negra, entremezcladas, se encuentran el mestizo, mulato, zambo, tercerón, cuarterón, quinterón, octavón, castizo, morisco, calpanmulata, puchuela, chino, lobo, jíbaro, albarrazado, ambujo, barcino, puchuel, coyote... Marta Weigle y Peter White, *The Lore of New Mexico*, the University of New Mexico Press, Albuquerque 1988, pp. 5 y ss. También se alude a la mezcla de razas en Arthur L. Campa, *Hispanic Culture in the Southwest*, University of Oklahoma Press, 1993, pp. 31 y 55.

8 Peter Boyd-Bowman, 'Patterns of Spanish Emigration to the Indies until 1600', *Hispanic American Historical Review (HAHR)*, 56, 4. pp. 580 y ss.

para mejorar sus recursos económicos y los de sus familias. Aproximadamente entre un 6 % y un 8 % de la emigración femenina a las Indias durante el siglo xvi lo hizo en calidad de sirvientas, empleo que con dificultad pudieron conseguir, dada la facilidad de mano de obra indígena existente para estos menesteres. Entonces, algunas de ellas, sin duda, debieron dedicarse a oficios menos honrosos, como ponen de manifiesto visitadores y administradores reales de la segunda mitad del mencionado siglo, que pedían a Felipe II no enviara más colonizadoras, a pesar de la escasez que había de mujeres blancas⁹.

Desde el comienzo de la colonización, las distintas sociedades que van surgiendo en la América hispana —por influencia de la metrópoli y también siguiendo las costumbres patriarcales de la mayor parte de las tribus indias— consideraron a la mujer como componente del sexo débil, tesis ancestral y común en tierras peninsulares, y que sería sancionada por las Partidas al considerarlas como *«flacas e de liviana natura»*. De este concepto participaron más tarde otros textos legales como el Ordenamiento de Alcalá de Henares, las Ordenanzas de Montalvo y las Leyes de Toro.

También en América continuó imperando el principio de la primacía del hombre sobre la mujer. Sin embargo, la presencia de algunas instituciones típicamente indianas como la encomienda¹⁰, aunque en principio no beneficiaron a la mujer directamente, contribuyeron, sin embargo, a realzar su posición y a concederle un mayor grado de movilidad en el campo legal.

Ellas estuvieron, cuando solteras, bajo el control del padre y después, sujetas a la autoridad del marido, de quien necesitaron —como la desposada en la Península— autorización para realizar válidamente cualquier negocio jurídico (compras, ventas, donaciones, participación en sociedades, etc.). Por otra parte, la madre viuda ejerció la patria potestad sobre sus hijos. La esposa mantuvo el control sobre los bienes parafenales y pudo disponer de ellos a voluntad. La dote y las arras actuaron también como instituciones que directa o indirectamente protegieron a la mujer en las Indias, ya que la dote, por ejemplo —que tradicionalmente venía interpretándose como una *conditio sine qua non* para celebrar el matrimonio—, en caso de fallecimiento del marido, proporcionó, sin embargo, una seguridad económica y social adicional a la

9 Luis Navarro García recoge estas peticiones en *Don José de Gálvez y la Comandancia General de las Provincias Internas del Norte de Nueva España*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1964, cap. I.

10 En la América colonial, concesiones de los servicios laborales de los indios hechas por la Corona española a los colonos que en teoría habían de atender al bienestar y a la cristianización de esos indios. En la práctica, el sistema, frecuente a principios del siglo xvi como medio de conseguir mano de obra para las haciendas y para las minas, significaba abusos y dificultades de los que eran víctimas los indígenas. La Corona española pasó a enfrentarse con el sistema, dado que amenazaba con dar a los colonos suficiente fuerza para hacerse independientes. También reducía la oferta de mano de obra para las necesidades de la propia Corona. Una cruzada moral iniciada por los dominicos llevó a la Corona a decretar nuevas leyes para abolir el sistema en 1542, pero éstas quedaron derogadas cuando los colonos amenazaron con rebelarse. El sistema quedó finalmente abolido en 1720, pero para entonces el peonaje, por deudas y otros sistemas, había sustituido a las encomiendas en casi todas las regiones como medio de obtener una fuerza de trabajo permanente.

viuda. La dote operó sólo en la sociedad hispánica en Indias, ya que la mujer nativa no solía aportar dote alguna, y si con algo contribuía al matrimonio, siempre fue con cantidades simbólicas mucho menores que las castellanas. Al fin y al cabo la dote encubrió una forma de demostrar la posición social de la familia de la novia, aportando unos bienes que serían de provecho para ambos cónyuges. Bajo el punto de vista cronológico, la rigidez y exigencias de la dote en América fueron más normales hasta finales del siglo XVIII, decayendo considerablemente en el XIX, tal vez porque comenzaban ya a respirarse los aires de independencia colonial.

Los hijos heredaron tanto del padre como de la madre y si el padre fallecía, los bienes gananciales se dividían a partes iguales entre la viuda y los hijos. A pesar de este panorama, la libertad restringida de la mujer americana colonial en el campo del Derecho se vio obstaculizada por otras instituciones tradicionales: sólo pudo, por ejemplo, separarse de su esposo en situaciones límite, como fueron el adulterio pertinaz del marido, el abandono del hogar o los malos tratos físicos continuados. La maternidad fue una función de la mujer que tuvo enorme valor en una sociedad como la indiana, que durante largos años estuvo en período de gestación. De aquí que, como dice Bethell¹¹, *«el matrimonio fue uno de los pilares de la sociedad hispanoamericana, como fundamento de la familia y como base para la legitimación de los descendientes. Tanto la cultura indígena como la española, atribuyeron al matrimonio un fuerte valor social y en el siglo XVI ambas corrientes se fusionaron para consolidar el matrimonio como base esencial de una sociedad sana y ordenada. El matrimonio aseguró la colonización y la estabilidad que la Corona española había tratado de establecer y mantener en el nuevo orden colonial, después de los turbulentos años que siguieron a la conquista»*.

Con referencia a la mujer indígena de América hay que comenzar diciendo que contrariamente a lo estipulado por otras legislaciones coloniales —como la británica— la ley española nunca prohibió los matrimonios mixtos, ni al principio ni al final del período colonizador. Precisamente estas uniones, en el clásicamente llamado matrimonio de bendiciones entre español e india, sirvieron varios fines, pues además del cuidado personal y satisfacción sexual, se crearon nuevos aliados de la Corona española y muchos de los descendientes fueron consumados intérpretes, siempre útiles, especialmente en los primeros años de la colonización.

Las crónicas de época y en particular la obra de fray Bartolomé de las Casas¹² nos presentan imágenes de huestes españolas, en épocas de conquista, haciendo incursiones en territorios indios en busca de mujeres, a muchas de las cuales las obligaron a caminar, acompañando a las tropas. Conocidos estos informes, la Corona dictó normas desde el primer momento, tratando de impedir los abusos contra la mujer india. En la mayor parte de los casos, ellas sirvieron en las haciendas españolas como criadas, cocineras o nodrizas, y lo hicieron a través de instituciones tan

11 Leslie Bethell, ed., *Historia de América Latina*, Cambridge University Press, Editorial Crítica, Barcelona 1990, p. 111.

12 Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, M. Aguilar, ed., Madrid 1927, cap. XCIV, pp. 390 y ss.

consagradas en Indias como el repartimiento¹³, la encomienda y la mita¹⁴. También la legislación monárquica tuvo en cuenta la gestación de la mujer nativa y señaló que, a partir del cuarto mes, sólo podría empleársela en desherbar, hacer hamacas o en realizar cualquier otro trabajo mórbido. La Real Hacienda —ávida de encontrar nuevos recursos económicos por la escasez de liquidez, que fue su principal enfermedad endémica— gravó con impuestos a la mujer india desde que se casó, exigiendo a la viuda sólo el 50 % del gravamen.

Hacia la mitad del siglo xvi, en las zonas urbanas, la mujer india comenzó a adoptar y asimilar la cultura e instituciones españolas y de alguna manera fue, en algunos lugares y ocasiones, la mediadora entre ambas culturas. En esta aproximación a lo nuestro hay que hacer hincapié en que lo consiguió o se acercó más la indígena que vivió en las ciudades, ya que en ellas se llevó una vida social más intensa; así, las modas en las ropas, en el peinado, en los aconteceres de la vida en sociedad —bautizos, bodas, cumpleaños, fiestas— las indígenas tuvieron una muestra permanente que, junto con el idioma y las prácticas religiosas, fueron llenando el vacío existente en aquellas mujeres, que procedían de sociedades y culturas tan distintas. Con el transcurso del tiempo, comidas, ritos, formas de cultivo de las tierras, tradiciones, celebraciones de Navidad y Semana Santa, etc., así como refranes y proverbios, festividades y canciones castellanas, fueron conocidos por quienes trabajaron para los españoles en aquellos territorios, tal como apunta Rubén Cobos¹⁵. Las nativas que vivían en medios rurales, por lo general participaron poco en este tipo de contactos y, por consiguiente, se vieron menos influenciadas.

2. EL MATRIMONIO DE INFIELES

En el apartado del libro que lleva este título, se dan normas muy concretas de cómo ha de entenderse el matrimonio entre infieles. Allí se advierte de los distintos

13 En la América Latina colonial del siglo xvi, sistema de trabajo en las islas del Caribe parecido al más tardío de las concesiones, que por su parte era análogo al de la encomienda en el continente. En el México colonial, un sistema de trabajo forzado análogo al de la Mita del Perú, en el cual a los autóctonos se los dividía en distritos y se creaban centros oficiales para abastecerlos de lo necesario. Eso llevó a un sistema de enormes extensiones, pues los funcionarios obligaban a los autóctonos a comprar productos que estos últimos no deseaban. El sistema, de difícil administración, sólo podía conseguir mano de obra no especializada con carácter rotativo y además se vio dificultado por el gran descenso de la población autóctona en el siglo xvi. En el xvii su funcionamiento se limitó primero a la producción de alimentos, a las obras públicas urgentes y a la minería, pero como la producción de alimentos y la minería pasaron a basarse sobre todo en el peonaje, el repartimiento se volvió a restringir en 1632 a las obras públicas y la minería y después exclusivamente a las obras públicas. A fines del siglo xvii grandes disturbios, causados en parte por el sistema, contribuyeron a su abolición.

14 En las colonias españolas de los países andinos, sistema de trabajo forzoso en virtud del cual las comunidades indias tenían que contribuir con un número fijo de jornaleros entre los quince y los cincuenta años para períodos de trabajo en proyectos oficiales como los de minería. Las condiciones de trabajo eran durísimas y muchos indios perecieron, en particular en las minas de plata del Perú.

15 Rubén Cobos, *Southwestern Spanish Proverbs*, Santa Fe, New México 1985, Introducción.

modos que tienen los indios de celebrar el matrimonio según sus creencias y ritos no cristianos, siendo el conocimiento de estas modalidades las únicas razones que llevaron a los misioneros a deducir cuándo se trataba de un matrimonio válido o verdadero. Se da por supuesto —como doctrina admitida en aquellos años por los doctores— que el matrimonio es una mutua promesa, de la que no se ha de apartar ni separar el uno del otro. Donde exista un pacto y una promesa recíprocas entre varón y mujer, acuerdo de amor mutuo que conlleve una convivencia para siempre, allí habrá un verdadero matrimonio. Esta puntualización debe tenerse muy en cuenta en los casamientos de indios gentiles, ya que, sin conocimiento de aquello a lo que se obligan, *jungebantur tanquam pecoram solent jungi, quia inter eos tempore suae infidelitatis nullo modo cognitus erat talis contractus*. Muchos expertos participaron de la opinión de que aquellas parejas de indios se unían según sus ritos, sin tener en cuenta que su compromiso tenía que prolongarse en el tiempo, mientras vivieran. De aquí que esas uniones no perduraran en muchos casos y el repudio y la poligamia fueran comunes en aquellas tribus.

El autor del libro cuyo comentario tratamos de documentar nos relata que en el Virreinato de Nueva España los hijos de los caciques se casaban de esta manera: el padre del novio enviaba un emisario —que servía de casamentero— al padre de la doncella, pidiéndola por esposa para su hijo; después, el padre de ella comunicaba a todos sus parientes la noticia del matrimonio y determinaban la resolución del caso; luego vestían de gala a la novia y a sus criados y le entregaban un vestido que había de presentar a su futuro marido, un hacha para hacer leña, una estera de junca y otras cosas necesarias para el mantenimiento de la casa. En el siguiente paso, un sacerdote acompañaba a la elegida y la dejaba en casa del novio; allí la esperaban con muchos adornos y regalos, muchos de los cuales se enmarcan en el mundo de la coquetería femenina. El sacerdote cogía en sus manos los regalos de ambos contrayentes y los presentaba a la pareja diciendo: *«Quieran los dioses sea muy dichosa y feliz esta unión que hacéis y seáis muy firmes en guardar fidelidad»*. Seguidamente, los padres decían a los desposados: *«Mirad, hijos, que con amor recíproco os améis y queráis el uno al otro y ninguno de los dos se atreva a cometer adulterio»*. Por último, el sacerdote aconsejaba al marido que si su mujer le hiciese traición, quebrantando con su adulterio la fidelidad que le debía guardar, la repudiase y enviase a casa de sus padres. La ceremonia terminaba con una comida —generalmente de animales cazados por el novio— en la que se reunían con los nuevos esposos los padres, parientes y vecinos. Nadie duda que éste era un matrimonio verdadero, en donde precedían las palabras, promesas, bienes y exhortaciones a la fidelidad que se debían guardar y que todo ello, en su conjunto, pone de manifiesto el consentimiento interior de los desposados.

Para la gente plebeya el matrimonio carecía de ostentación; era un acontecimiento humilde. Los padres o parientes tomaban la mano de los contrayentes y trataban el casamiento; el novio enviaba algunos presentes a la que pretendía por esposa, y ella, en contraprestación, le hacía un pequeño regalo, de acuerdo con sus posibilidades. Finalmente, se unían en matrimonio, pero sólo por el dicho de los padres, sin expresar ellos su consentimiento propio por medio de palabras, aunque

amonestaban reiteradamente a la desposada —y no al marido, lo que viene a confirmar que también el adulterio en estas sociedades indias ha sido históricamente el de ella— que guardase fidelidad al marido, porque si cometía adulterio habrían de quitarle la vida. Estas gentes humildes tenían por costumbre —después de haber hecho el contrato con palabras y ceremonias— que antes de consumar el matrimonio, el varón subía al monte por tres o cuatro días y de allá enviaba leña a la mujer; ella, cuando volvía el marido del monte a la casa, salía al camino y barría la tierra por donde él había de pisar. También esta forma de casamiento dio lugar a un verdadero y válido matrimonio, ya que existió el consentimiento de ambos, con promesa de mutua compañía y fidelidad.

Otros modos tuvieron de casarse, en que con alguna dificultad se salva la razón y esencia del matrimonio, como es el caso de que, sin preceder contrato o acuerdo alguno entre los padres, la enamorada pareja se unía como marido y mujer, haciendo antes un pacto en el que el varón se obligaba a cultivar la tierra para sembrar y a cuidar el ganado, y ella a cocinar para él, tejer e hilar, acordando, asimismo, que cada uno cumpliría con los deberes concernientes a su sexo. Con sólo este concierto consumaban el matrimonio, tratándose a partir de entonces como esposos, aunque no había existido expreso consentimiento de casarse explicado de forma verbal: precisamente, por esta ausencia de aceptación del compromiso, se podía dudar de la validez canónica de estos matrimonios. En otras ocasiones, las parejas se juntaban sin explicar el consentimiento con palabras, sino sólo con acciones exteriores, siendo éste un verdadero matrimonio que no precisó de explicación verbal, ya que bastaba que dieran a entender el consentimiento interior con otras señales, con tal de que fueran equivalentes, tal como pone de manifiesto la casuística canónica; es el caso, por ejemplo, de los mudos, que manifiestan su voluntad con acciones y señas que equivalen a las palabras.

No es menos frecuente el modo que otras parejas indias tuvieron de casarse, sin convenio alguno, porque ni ellos ni sus padres o parientes trataron del contrato matrimonial; sencillamente, porque se habían enamorado se juntaban, sin que precedieran promesas ni concierto alguno entre ellos. En este estado vivían muchos años, tratándose como esposos y atendiendo a la procreación y cuidado de sus hijos y a la mutua comunicación de sus alegrías y penas. Estos últimos casos, por la dificultad que entrañaban, fueron sometidos al cardenal Cayetano, cuando en su tiempo se comenzaba a colonizar las Indias. Según afirma el canonista Veracruz¹⁶: *Scrupulus autem de consensu expreso pro nibilo reputatur, quando certum est, quod vir mulier conjugali affectu se conjunxerunt. Sufficienter exprimitur consensus in coniugium, per carnalem copulam, cum affectu conjugali*. Esta tesis de Cayetano la explica Veracruz diciendo que es válido el matrimonio cuando, conforme al uso de la tierra, acostumbraban a unirse con afecto de marido y mujer para explicar el consentimiento interior; así, si este modo era para ellos suficiente muestra de la voluntad interior de contraer matrimonio, se trataba entonces de una unión válida; si los indios usaban

16 Veracruz, «Specul. conjug.», part. 2, art. 3.

otros modos de explicarse como son palabras, ritos o señas suyas o de sus padres o con regalos y dones que se enviaban antes de la ceremonia, también se consideró válido el matrimonio, pero es dudoso que lo hubiera cuando sólo se celebraba con actos de voluntad meramente interiores, aunque se unieran con afecto de marido y mujer. Así las cosas, y dentro de esta similar casuística, cabría preguntarse: En aquella época anterior a nuestro dominio colonial en América, ¿qué valor jurídico podría dársele a un matrimonio celebrado con actos de voluntad meramente interiores? ¿Existió un verdadero matrimonio entre los indios que tenían por costumbre dar a entender la mutua entrega de sus cuerpos con palabras de futuro? El teólogo Tomás Sánchez, que más tarde sería obispo de Chiapas, analizando estas uniones dice que las palabras no significaban las pasiones del alma sino la costumbre de aquellos territorios y lo que era común en aquellas etnias y así, siguiendo a Alejandro de Nevo dice ¹⁷ que unas naciones difieren de otras en explicar sus deseos e intentos; por esta razón los indios —que comúnmente tenían costumbre de manifestar con palabras de futuro la mutua *traditio* de sus cuerpos— realizaban un verdadero matrimonio. Por tanto, para juzgar estos casamientos es imprescindible tener en cuenta la costumbre de la tierra: *Quia si consuetudo est inter illos significandi consensum de praesenti per ea futuri verba, jan adest consensu de presenti, et signum externum sufficienter exprimens.*

«Esto —dice el canonista Bartolomé de Ledesma ¹⁸— se usaba mucho en las provincias de la Nueva España, donde se casaban, diciendo el varón: “yo me casaré contigo”, y respondía la mujer: “yo también haré lo mismo”; con esto consumaban el matrimonio y quedaban sujetos a todas sus leyes y obligaciones, porque con esas palabras de futuro significaban comúnmente la mutua tradición de presente que entonces hacían de sus cuerpos y la potestad que uno daba al otro».

En este mismo contexto hemos de tener en cuenta la costumbre de casarse los gentiles explicando su voluntad no con palabras sino con acciones equivalentes, que significan una declaración de su ánimo interior y la mutua entrega que se hacen. Es el caso de aquellas tribus que acostumbraron a enviar arras, regalos, vestidos o joyas, a modo de dote, que fue lo mismo que decir *«a partir de ahora te tengo por mi esposa»* o *«con estos presentes quiero hacerte mi esposa»*; ello equivaldría a un matrimonio de presente o un desposorio de futuro, de acuerdo con el significado de la costumbre de la tierra. Así lo hicieron la mayor parte de los indios mejicanos, los cuales, con dádivas y presentes, explicaban la mutua entrega que hacían de sus cuerpos, con lo que quedaban válidamente casados: *Sicut apud mexicanos est solitum fieri apud quosdam, quia sic illi exprimebant consensum* ¹⁹. De esta forma, y con tales resultados, debieron realizarse los matrimonios entre las muchas tribus indígenas antes de que sus territorios se incorporasen a la Corona española. A mayor abundamiento, Tomás Sánchez, ya citado, hace la siguiente matización:

17 Alejandro de Nevo, *De Sponsal.*, cap. «Ex litteris», n. 18.

18 Pedro de Ledesma, *De Matrimo.*, quaest. 56, art. 2, dub. 1.

19 Veracruz, o. c., part. 1, art. 16, nota 2.

«Aun entre los que son cristianos y tienen curas y se casan según orden de la Iglesia por palabras de presente, conservan y guardan hasta hoy la costumbre de enviar leña, chicha y chuquiragua para festejar a la novia; pero cuando en su gentilidad estaba admitido, entablado y asentado que con esto significaban la tradición presente o la futura, aunque fuese sin palabras, era válido el matrimonio o desposorio de futuro».

3. SI ENTRE INFIELES HAY VERDADERO MATRIMONIO

El matrimonio en la ley de Dios tiene dos virtualidades: ser contrato y al mismo tiempo ser sacramento que genera gracia; así, entre infieles no puede haber matrimonio en cuanto sacramento, ya que sin el bautismo son incapaces de recibirlo como tal. Por ello, sus matrimonios no son más que unos contratos que obligan por derecho natural, y según los cuales un cónyuge otorga al otro potestad para que use de ella como mejor le pareciere.

Debe advertirse que, por no ser sacramento sino sólo contrato, se puede disolver por la conversión a la fe de cualquiera de los dos casados cuando el que permaneció infiel no quiere convertirse o no desea cohabitar con el cónyuge convertido. Estamos en presencia del privilegio de la fe o paulino basado en la concesión que San Pablo hizo a un convertido (I Cor VII, 15), al haber sido repudiado por su cónyuge pagano: «... pero si el infiel se separa, sepárese enhorabuena, porque en tal caso, ni nuestro hermano ni nuestra hermana deben sujetarse a servidumbre, pues Dios nos ha llamado a un estado de paz y de tranquilidad». Así pues, cuando los infieles se convierten, para que su contrato natural se transforme en sacramento y genere bienes espirituales, dice Tomás Sánchez²⁰ que no se requiere otra diligencia más que recibir el agua del bautismo, sin necesidad de renovar el consentimiento; la razón es porque una vez que se hacen cristianos, representan perfectamente la unión de Cristo con la Iglesia, con vínculo indisoluble y como matrimonio rato. Otros dicen que para que el matrimonio de infieles se haga sacramento, es necesario que de nuevo consentan y den materia y forma, que suponen la entrega y aceptación de ambos; se argumenta que esto debe ser así porque para un nuevo sacramento es necesaria nueva materia y forma; de aquí que sería necesario el consentimiento mutuo al tiempo del bautismo, que es el momento en el que, en este caso, se iniciaría la validez del matrimonio. Pedro de Ledesma y Tomás Sánchez dan por buena esta teoría o al menos la califican de muy verosímil. El autor de *Itinerario para párrocos de indios*, que comentamos, se inclina por presentar este problema escindido en ambas versiones, cualquiera de las cuales puede ser válida. Utilizando la argumentación clásica, el obispo Alonso de la Peña procura obtener una síntesis de la tesis y antítesis presentadas, y concluye diciendo:

20 Tomás Sánchez, *De Matrimon.*, lib. 1, disp. 22, n. 2.

«Lo que yo juzgo en esta dificultad, para la práctica de los que se ocupan en la conversión de indios, es que pueden seguir en la práctica cualquiera de las dos opiniones. Pero que será bien con la segunda, que en acabándose de bautizar les pidan los consentimientos para el sacramento del matrimonio y reciban la gracia con toda seguridad, sin que quede en opiniones de los doctores»²¹.

Sin pensar en el propio sacramento del bautismo sino en quién lo administra, nuestro protagonista sale al paso de una duda que en aquellos años y por tierras americanas fue muy común con referencia al matrimonio: ¿Sería válida la unión de un infiel si una vez casado hubiera recibido el bautismo de manos de un hermano lego o seglar?. La respuesta se apoyó en los cánones del Concilio Tridentino (Ses. 24, cap. I, «De Matrimonii»), argumentando que *«será nulo el matrimonio que se hace sacramento en el bautismo cuando el que lo bautiza es lego, ya que el sacramento que no se hace ante el propio párroco y testigos es nulo»*. Sin embargo, en la doctrina canónica de aquellos años, los ya mencionados Tomás Sánchez, Rodríguez Vega, Soto y otros²², fueron de la opinión de que aunque sea seglar el que bautiza, se hace sacramento el matrimonio de infieles; la razón es porque aquella forma y modo que dio el Concilio de que fuese con asistencia del propio párroco y testigos, fue en orden a la firmeza del contrato que se celebra cuando se casan, y como los infieles no hacen contrato de nuevo cuando se bautizan porque ya lo tienen hecho válidamente según sus leyes y costumbres, por esta razón no se requieren párroco ni testigos para que aquel contrato hecho en su infidelidad se transforme en sacramento. De esta forma, aunque bautice un seglar, el sacramento del matrimonio será válido y les abundará en gracia, como dice Tomás Sánchez²³, el cual cita a Navarro y a Rodríguez Vega, canonistas que participaron de su misma tesis, y que se manifestaron proclives a que cuando dos infieles, convirtiéndose a la fe, recibieron el sacramento del matrimonio a través del bautismo, no necesitaban de las velaciones de la Iglesia ni de las bendiciones nupciales, aunque las podían recibir si por su voluntad las desearan.

4. ¿SE PODRÁ CASAR VÁLIDAMENTE UN BAUTIZADO CON UNA MUJER INFIEL?

Según doctrina eclesiástica recogida en los principales textos canónicos y muy especialmente en el Decreto de Graciano y en el Concilio Tridentino, en los tiempos a los que se contrae este análisis histórico un cristiano no podía contraer matrimonio válido con persona no bautizada, aunque fuera catecúmena. Así, los expertos dijeron que ese matrimonio sería irrito y nulo no por ley natural —pues vemos que la ley antigua permitió el matrimonio con mujer infiel y pagana (Jacob casó con la hija de

21 Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, pp. 378 y 379.

22 Rodríguez y Vega, *Summ. casu.*, 106; Soto, *Sentent.*, dist. 19, quaest. 1, art. 4.

23 Tomás Sánchez, *o. c.*, lib 2. disp. 9, n. 1.

Labán, Gn 4, 1; Moisés, con Séfora, la hija de Jetró, Ex 2, 21, etc.)— ni por derecho divino, sino que era nulo por derecho eclesiástico. No existe texto alguno en concilios, decretos o cánones que declaren la nulidad del matrimonio de persona bautizada con otra infiel. Sin embargo, el uso recibido de la Iglesia y de la tradición de los fieles desde el tiempo de los apóstoles tiene fuerza de ley y, por tanto, obliga. Apoya esta postura el comentario de Alonso de la Peña cuando hace referencia a que no puede entenderse que un cristiano realizara un tipo de matrimonio que no fuera sacramento²⁴. Esta argumentación se infiere de la prohibición que San Pablo hizo a los corintios cuando en la segunda epístola —cap. 6— sentenció: *Nolite jugum ducere cum infidelibus*.

Del planteamiento anterior podrían desprenderse dos posturas: primera, si un bautizado prevaricó de la fe recibida en el bautismo y volvió a la gentilidad, si se casa con un infiel, será inválido el matrimonio porque por el bautismo que recibió su matrimonio está sujeto a la prohibición de la Iglesia. La segunda posibilidad es que si el bautizado da palabra de casamiento a una infiel cuando se convierta y ella, aceptando esa palabra y promesa se bautiza, entonces, en el momento en que se cumple la condición, son ya esponsales de futuro porque en ese caso, los que se dieron la palabra se hicieron hábiles para el matrimonio. Más aún, opinan otros canonistas como Ledesma, Roselló y Angelo, que por aquellos años en los que existía el impedimento de pública honestidad ninguno de los cónyuges podía casarse con el hermano del otro²⁵.

En el siglo XII el Decreto de Graciano admitía que no podía romperse el vínculo por el adulterio y, en base a ello, un matrimonio consumado no admitía ninguna clase de disolución. Hemos de deducir, lógicamente, que si el adulterio no rompía el vínculo, mucho menos lo iban a conseguir otras causas, sea cual fuere la importancia de ellas. Vemos, pues, que, de acuerdo con las enseñanzas de Cristo, el matrimonio fue considerado como indisoluble, atendiendo a su propia naturaleza y no tan sólo teniendo en cuenta su carácter sacramental, siempre que se realizara entre cristianos. Éste fue el criterio unánime desde los tiempos de Graciano hasta la Reforma, a lo largo de cuyos siglos la posibilidad de establecer algún cambio en la doctrina de la indisolubilidad del vínculo matrimonial fue algo quimérico e inaccesible a la Iglesia Occidental, cuando menos, en lo que concierne al matrimonio consumado y celebrado entre cristianos.

Los matrimonios contraídos por paganos, en ciertos casos fueron considerados como factibles de ser disueltos, hipótesis ésta que encontraba apoyo en la concesión que San Pablo hizo a un convertido —I Cor VII, 15— al haber sido repudiado por su cónyuge pagano: «... *pero si el infiel se separa, sepárese enhorabuena, porque en tal caso, ni nuestro hermano ni nuestra hermana deben sujetarse a servidumbre, pues Dios nos ha llamado a un estado de paz y de tranquilidad*». El Privilegio Paulino, al

24 Alonso de la Peña Montenegro, *o. c.*, p. 379.

25 Citados por Tomás Sánchez en *De Matrim.*, lib. 5, disp. 5, n. 34, en donde se refiere a San Buenaventura, San Antonino, Rosella, Angelo, Sylvestro, Soto, Ledesma y otros.

que nos referimos, aparece recopilado en la Iglesia desde tiempos de Inocencio III, antes de cuya época quedó establecido que el matrimonio no consumado entre cristianos podía disolverse por medio de dispensa papal. Otro tanto sucedía con la toma de votos religiosos, en cuyo caso, si el matrimonio no había sido consumado quedaba disuelto cuando uno de los cónyuges se hacía religioso. Pero tal como antes apuntábamos, el matrimonio entre cristianos no podía disolverse sino por la muerte.

5. LOS MATRIMONIOS DE INFIELES Y LOS IMPEDIMENTOS

Para tratar de comprender el fondo medieval del matrimonio, es necesario adentrarnos en el campo de los impedimentos que, como sabemos, fueron de dos clases: impedientes y dirimentes. Aquéllos no invalidaban el matrimonio, pero lo convertían en irregular. Éstos, en cambio, ofrecían dos vertientes: o bien convertían a ciertas personas en incapaces para contraer matrimonio —ciertas relaciones de consanguinidad y afinidad, así como el ligamen— o bien invalidaban el matrimonio —locura, error en la persona, coerción—. La Iglesia, que desde el Antiguo Testamento había heredado las prohibiciones levíticas que tenían su etiología en la consanguinidad, extendió en el siglo VI los grados de prohibición más allá de los límites aparecidos en el Antiguo Testamento, creando problemas complejos en cuanto afecta a la consanguinidad y afinidad. Se llegó a prohibir todo enlace matrimonial dentro del séptimo grado, lo que significó que primos sextos no podían casarse entre sí. Esta situación legal probó ser irrealizable y las protestas habidas llevaron al estudio de algunas limitaciones. Los topes máximos se rebajaron al cuarto grado en 1215, en el Concilio Lateranense IV. Una prolífica y casi ininterrumpida discusión entre los hombres de Iglesia asistentes hicieron incierta esta limitación consiguiéndose, finalmente, que la misma afectase tanto a la consanguinidad como a la afinidad (can. 50).

Además de los impedimentos antes señalados, anotemos los de *affinitas illegitima* (que derivaba de una conexión ilícita), los de *publica honestas*, *matrimonium ratum* y votos de celibato. El primero de los ahora mencionados fue reducido por el Concilio de Trento del cuarto grado al segundo²⁶ y permaneció en los cánones de la Iglesia hasta 1911. Existe, además, un tipo de afinidad, la espiritual, que está directamente relacionada con el bautismo y la confirmación. Se trata de la relación resultante como consecuencia del padrinaje en cualquiera de estos sacramentos. Al principio, la afinidad espiritual tuvo mucha extensión y variedad, pero después quedó reducida a las relaciones entre padrinos y ahijados y entre padrinos y padres naturales.

La existencia del impedimento de *affinitas illegitima*, lo mismo que los de *matrimonium ratum*, votos de celibato y *publica honestas*, supuso un constante atentado contra la indisolubilidad del matrimonio, así como un enorme aumento de las dispensas. «*La dispensa* —dice Lacey—, *aunque justificable, es el peor enemigo*

²⁶ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto per la Scienza Religiosa, Bologna 1933; *Concilium Tridentinum: Canones super reformatione circa matrimonium*, cap. V, 758.

de la ley»²⁷. Sin embargo, como decimos, las dispensas se solicitaron mucho desde los primeros tiempos de la Iglesia. Su planteamiento y resolución tuvieron, en los primeros siglos, un matiz típicamente local: los obispos fueron los encargados de recibir el caso, realizar las comprobaciones oportunas y resolverlo. Con el tiempo, esta jurisdicción pasó de los obispos al Papa. Pero, los fieles que acudían a la autoridad eclesiástica en demanda de una dispensa legal, ¿conseguían normalmente sus propósitos? Al principio no, pues raramente se concedieron en los primeros tiempos: luego, tras el Concilio Lateranense IV, las dispensas comenzaron a concederse con mayor libertad y prodigalidad.

En todas las épocas la práctica se ha prestado al abuso. Tal vez esta circunstancia fuera más patente en la época antigua y medieval. Lo cierto es que la disolución de muchos matrimonios se buscó febrilmente en estos siglos y si los vínculos que los unen no podían quedar disueltos, era preciso buscar entonces un nuevo motivo de anulación. Atendiendo a las condiciones de vida que imperaban en el entorno social de aquellos tiempos, la dispensa era necesaria para evitar ilegalidades e infortunios. Si el motivo de la anulación llegaba, si se descubría un impedimento o una tacha legal en la dispensa, las partes interesadas habían encontrado una válvula de escape para dar por terminado un matrimonio que, en el mejor de los casos, había sido oneroso y poco grato.

Al analizar el aspecto histórico del matrimonio no debemos perder de vista que en este fondo medieval todavía se enfrentaba la Iglesia con grandes debilidades y pasiones humanas, entre gentes cuya herencia de los bárbaros y tradiciones atávicas constituían un elemento catalizador de sus ulteriores comportamientos sociales. Nos vuelve a decir Lacey que «*el Derecho canónico medieval falló miserablemente como guardián de la Cristiandad*»²⁸, pero, a pesar de ello y aun a costa de que Pollock y Maitland²⁹ describieron la autoridad del Papado como «*veleidosa fantasía y defectuosa aplicación de la lógica*», lo cierto es que los Papas enfocaron la ley canónica hacia hechos evidentes y generales, excluyendo —tal como preconizaba el canon 52 del Concilio Lateranense IV— los motivos de orden particular. A pesar de los abusos —que los hubo, y en gran número— no hay razón para pensar que el control de los problemas del matrimonio —validez de las uniones realizadas con infieles, indisolubilidad, impedimentos— estuviese caracterizado por un largo camino de corrupción y que los encargados de administrar las leyes admitiesen siempre dinero o dádivas de sus mandantes, siendo necesariamente culpables de mala fe. Algunas de estas situaciones se dieron, qué duda cabe, pero estamos seguros de que fueron hechos aislados, no peculiares de esta época que analizamos, ni mucho menos de la administración de la ley de la Iglesia. El movimiento de Reforma iba creciendo, los tiempos y las necesidades lo hicieron conveniente, pero no vino necesariamente como

27 T. A. Lacey, *Marriage in Church and State*, 1912, consultada la edición revisada por R. C. Mortimer en 1947, p. 136.

28 Lacey, *o. c.*, p. 138.

29 Pollock y Maitland, *History of English Law*, seg. edic., vol. II, p. 389.

consecuencia de haberse llegado a un ambiente abiertamente oscuro y corrompido de la Iglesia medieval.

El *Itinerario para párrocos de indios* hace multitud de preguntas que en aquellos años suponían un gran reto y preocupación para poder dar como válido el sacramento del matrimonio. De estas dudas entresacamos: ¿Será válido el matrimonio del indio que creyendo que tiene impedimento dirimente se casa, demostrándose luego que el impedimento no existía? ¿Y aquél en el que son los padres de los contrayentes los que contestan a las preguntas que hace el párroco? ¿Y aquél otro en el que también los novios callan y en su lugar responde el gobernador, el cacique, el fiscal o el alcalde? Si no hay párroco, ¿podrá casarlos un simple sacerdote? ¿Será válido el matrimonio que tenga sólo un testigo? ¿Y si el párroco y los testigos no entienden el idioma de los contrayentes?... Hay, como se ve, un gran número de dudas que el autor resuelve apoyándose en los cánones conciliares y en la doctrina de la Iglesia; así, están presentes las opiniones de Santo Tomás, del jesuita Tomás Sánchez, del agustino fray Basilio Ponce, Durando, Paludano, Soto, Mayor, Scoto y otros teólogos y juristas, cuyas tesis sobre el matrimonio tuvieron plena aplicación en América.

Para terminar este trabajo apuntemos que la obra del obispo De la Peña Montenegro profundiza en la normativa aplicable al indio, en base a su concepción del nativo como un ser humano, de la misma forma en la que lo había conceptuado la bula «Sublimis Deus» de Paulo III, en 1531. En este sentido, todas las reglas que el citado eclesiástico pone en manos de los párrocos en su *Itinerario...* arrancan de una concepción del indígena como persona, con capacidad suficiente para recibir no sólo el bautismo y el matrimonio sino también los demás sacramentos. Donde realmente se puso en duda la aptitud del indio fue en su posibilidad o capacidad para vivir a la española, dadas sus costumbres y mentalidad tan diferentes; pero este punto nada tiene que ver con su capacidad jurídica o de obrar.

La piedad y compasión que nuestro protagonista llega a reclamar para con los indios es inmensa, pues aconseja a médicos y abogados que nada cobren a los pobres indios ya que —dice— «los Abogados y los Médicos tienen una misma obligación respecto de los pobres, de curarlos de balde y defenderlos sin interés, y esta obligación la tienen porque así lo mandan las leyes del Reyno y por juramento que hacen antes de ser admitidos al ejercicio de la Abogacía y Medicina».

Por otra parte, el autor que comentamos puso en vigor el llamado recurso de personas miserables a los obispos, del que hablan Solórzano Pereira, Bobadilla, Matienzo y Gregorio López. Este recurso se sabe que se utilizó en Indias y lo recoge el *Itinerario...* «... por ser partes tan remotas y estar el remedio tan lexos». El indio acudía al obispo para reclamar por los excesivos impuestos que tenía, por el servicio personal que de manera injusta le obligaban muchas veces a hacer, en contra de lo ordenado en reiteradas cédulas, del mismo modo que por las injusticias que con ellos se cometían en los obrajes de paños. Recoge también el libro una extensa casuística sobre el testamento (Trat. XI, Libro I), la compraventa (Trat. III, Libro II), los delitos y las penas (Trat. X, Libro II), los juicios de residencia (Trats. VIII al X del Libro II), la legitimidad inicial del dominio en los bienes de Indias, el Regio Patronato, tributos, minas y otros muchos temas e instituciones, que hacen del *Itinerario*

para párrocos de indios un libro que merece la pena consultar. Es de interés el Tratado X del Libro II, ya citado, donde el obispo de referencia fustiga con dureza a los jueces de residencia, obligándoles a restituir todo aquello que en justicia pertenecía a los indios, haciendo suyas las palabras de Solórzano Pereira sobre tales jueces: *Cum pastores et defensores indorum constituit sunt, in lupo convertuntur*. Por el contrario, para corregidores y jueces que en el ejercicio de sus funciones obraban con justicia y equidad para con los indios, de su libro se desprende el mismo consejo que a los jueces diera Cervantes: «*Si alguna vez doblares la vara de la justicia, que no sea por el peso de la dádiva, sino de la misericordia*».

Estrella Ramos Garrido

Facultad de Derecho
Universidad de Granada