

## Políticas matrimoniales y prácticas indígenas Doctrina de Belén, Altos de Arica (1763-1823)\*

XOCHITL INOSTROZA PONCE

### RESUMEN

A partir de los registros de casamientos y las informaciones matrimoniales de la Doctrina de Belén, se analizan las principales legislaciones eclesiásticas que normaron la conformación de las nuevas familias en los pueblos de indios de los Altos de Arica, de fines del siglo XVIII y principios del XIX. Más que intentar ajustar la realidad a la norma, la información contenida en ambos tipos de fuentes coincide con las interpretaciones que

\* Agradezco a la Escuela de Postgrado de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile que, a través de la beca de pasantía de investigación (convocatoria 2014), financió mi estadía en el Archivo Arzobispal de Arequipa durante el mes de mayo de 2014. Agradezco la gentileza de Don Luis Sardón Canepa, director del archivo, y a Arlet Ocola Espinoza y Delia Talavera Delgado, por la cálida acogida que me dieron durante mi estadía. A la beca CONICYT Doctorado en Chile (2010) y al profesor Jorge Hidalgo por su apoyo constante en el proceso de mi investigación doctoral. Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt N.º1130667.

sugieren cierto grado de adecuación a las prácticas indígenas, lo que pudo provocar el éxito de la incorporación del matrimonio cristiano en el sistema ritual comunitario de la Doctrina de Belén, en las postrimerías del periodo colonial.

**PALABRAS CLAVE:** *Políticas eclesíásticas, matrimonio, prácticas andinas, Doctrina de Belén, Altos de Arica, periodo tardocolonial*

#### **ABSTRACT**

Using records of marriages and marriage informations for the Doctrine of Belén, the main ecclesiastical laws that established norms for the formation of new families in the Indian villages of the highlands of Arica in late eighteenth and early nineteenth century were analyzed. Rather than attempting to adjust reality to the standard, the information contained in both types of sources coincide with the interpretations that suggest a degree of adaptation to indigenous practices, which may have caused the successful incorporation of Christian marriage to the community ritual system for the Doctrine of Bethlehem in the late colonial period.

**KEYWORDS:** *Ecclesiastical policies, marriage, Andean practices Doctrine of Belén, Altos de Arica, late colonial period*

## **1. RITOS CATÓLICOS EN EL SISTEMA RITUAL DE LA COMUNIDAD**

EN LAS POSTRIMERÍAS DEL PERIODO COLONIAL la celebración del matrimonio católico era una práctica generalizada entre las poblaciones indígenas de la Doctrina de Belén (Inostroza 2014). El alto porcentaje de legitimidad presente en los registros de bautizos de la Parroquia de Belén (86 %) es el primer indicador de la adopción del ritual cristiano entre las prácticas cotidianas de las poblaciones andinas de los Altos de Arica. El mismo fenómeno social se encuentra presente en distintas localidades indígenas a lo largo de América Latina (Inostroza 2014) y —contrario a lo que podría pensarse— esta

singularidad marca una importante diferencia con respecto a los demás grupos étnicos y culturales que componían la sociedad colonial. Me interesa destacar, sobre todo, que la historia de la familia en América Latina colonial ha resaltado el fenómeno de la ilegitimidad en la conformación de las parejas y, por tanto, en el nacimiento de los hijos, sin poner atención al fenómeno inverso y mayoritario que se observa en las poblaciones indígenas a lo largo del continente.

Ahora bien, para comprender correctamente este fenómeno buscaré realizar un ejercicio comparativo de larga duración entre las normativas eclesíásticas que regulaban la conformación de la familia y las prácticas indígenas que se observan en la Doctrina de Belén a partir de los registros parroquiales y las informaciones matrimoniales. Mi atención se ha centrado en la legislación que fue mencionada tanto en los registros de matrimonio como en las informaciones matrimoniales de la Parroquia de Belén. El registro de matrimonio se inicia el 1 de junio de 1774 y finaliza el 4 de abril de 1852, con un total de 1165 partidas. En este caso, el análisis se centró en los 1010 registros que corresponden al periodo colonial en el Virreinato del Perú (1774-1823). Los libros de la Parroquia de Belén se llevaron con mucho celo y dedicación, dando por resultado un registro de alta calidad que permite un acercamiento importante a la realidad demográfica de los habitantes de los poblados andinos de los Altos de Arica.

Por otra parte, en el Archivo Arzobispal de Arequipa existe un legajo único correspondiente a la Doctrina de Belén en el que se encuentran 30 pliegos matrimoniales fechados entre 1787 y 1803. Contienen tanto la información como el disenso de algunos casos que nos servirán de ejemplo y que nos entregan más antecedentes sobre la práctica del matrimonio en los Altos de Arica. Aunque es una muestra mucho menor, los pliegos matrimoniales coinciden en la información entregada por los registros parroquiales, por ejemplo, en el alto porcentaje de legitimidad de los nacimientos: el 87 % de los hombres que presentaron informaciones matrimoniales pre-

senta la condición de hijo legítimo. En el caso de las mujeres, el porcentaje es aún mayor, ya que solo una fue indicada como hija natural (97 %).

Este es el punto de partida que me lleva a proponer que nos encontramos frente a sociedades donde el matrimonio se había consolidado como una institución que formaba parte del sistema ritual familiar y comunitario. Comunidad que puede ser definida como un grupo social que basa su «cohesión social» en «[...] la participación en un sistema ritual, efectivo y prácticamente obligatorio» (Robichaux 2001: 109).

## 2. ENTRE LA LEY Y LAS PRÁCTICAS

La «contradicción entre leyes y práctica» ha sido observada por diversos autores analizando todo el mosaico social del mundo colonial (Gonzalbo 1991; Margadant 1991; Cavieres 1995; Gil Montero 2000; Ragon 2003). Gonzalbo (1991) sostuvo que la legislación colonial intentó someter y ordenar al conjunto social, pero que la realidad escapó a la norma (Gonzalbo 1991: 11). Paralelamente, Margadant indicó que la *Recopilación de Leyes de Indias* (1680) hizo concesiones a los derechos consuetudinarios indígenas siempre que estos no contravinieran los intereses del Estado y de la Iglesia (Margadant 1991: 27).

El primer aspecto que debo destacar es que la legislación colonial en materia eclesiástica nunca fue uniforme para los distintos grupos étnicos. El Primer Concilio Limense, por ejemplo, dictó normativas diferenciadas para indios y españoles (Vargas Ugarte 1951). Particularmente, con relación a las poblaciones indígenas, hubo reglas especiales que buscaron adecuarse a una realidad diferente en lo social y lo geográfico, sobre todo debido a las distancias y el acceso más o menos lejano a la doctrina cristiana y sus agentes y, por lo tanto, dio cabida a prácticas «católicas» con particularidades

locales; aunque sabemos bien que el cristianismo de la época colonial estaba lejos de presentar un culto homogéneo, tanto en España (Christian 1991) como en América (Schwartz 2010). Pese a ello, así en los Andes (Del Río Alba 2008) como en Mesoamérica (Ragon 2003), se produjo un «acomodo» entre la tradición eclesiástica y la indígena (Ragón 2003: 70). Mirando hacia el otro lado del Atlántico, Goody (2009) propuso que las reglas que impuso la Iglesia católica en Occidente fueron flexibles y se adecuaron a la realidad bajo fines comerciales más que morales.

La prolija explicación que en el siglo xvii hace el obispo de Quito, monseñor Alonso de la Peña Montenegro, en el *Itinerario para Parrochos de Indios* (1754), muestra que hubo importantes discusiones en prácticamente todas las materias relativas a la normativa eclesiástica. Narra posiciones contradictorias entre diversos eruditos del mundo religioso a partir de los cuales saca sus propias conclusiones, que terminan por relativizar las normas religiosas aparentemente estrictas. Las dificultades de comunicación y distancia, así como el sinnúmero de particularidades que se observaron en las distintas latitudes del continente, son las excusas a las que el obispo recurre para flexibilizar la norma. En la lógica de Goody, se podría proponer que en las poblaciones indígenas había poco que cobrar —salvo con las élites minoritarias— y un gran discurso evangelizador que concretar.

Ahora bien, lo que me ha quedado claro luego de esta investigación es que, pese a los distintos impedimentos que pudieron presentarse para el matrimonio, estos nunca se tradujeron en la cancelación de la unión. Sin distinción étnica, ninguna de nuestras fuentes documentales sentencia un fallo contra el matrimonio, incluso frente al parentesco en segundo grado de consanguinidad.

### 3. EL RITUAL DEL MATRIMONIO

Los registros de matrimonio siguen una estructura similar en todo el periodo que comprenden los *Libros de la Parroquia de Belén*, experimentando pequeñas modificaciones a lo largo del tiempo, principalmente relacionadas con distintas legislaciones a las que se alude.

En primer caso se indica que el matrimonio fue realizado *In facie ecclesiae*, es decir, públicamente y con todos los requisitos establecidos por la Iglesia y por el Derecho natural. De esta manera implícita, se hace mención a la normativa más antigua relativa al matrimonio que, en algunos casos, se hace explícita en los registros de casamientos: las Siete Partidas de Alfonso X, ícono del Derecho medieval, establecidas en el siglo XIII (Alfonso X 1843-1844).

**El acto del matrimonio:** Las legislaciones y catecismos advierten sobre el acto que se consideraba «matrimonio». La Cuarta Partida estipula dos formas: el «que se hace por palabras de presente» y «el que se hace juntándose el marido con la mujer» (Alfonso X 1843-1844: 3730). El *Itinerario*, por su parte, distingue dos maneras de matrimonio: como contrato y como sacramento. Como sacramento «[...] comprende los matrimonios, legítimamente contraydos entre los bautizados» (Peña Montenegro 1754: 464). Los registros de casamientos de los Libros de la Parroquia de Belén (1773-1833) indican que el casamiento fue realizado «por palabras de presente»,<sup>1</sup> agregando en algunas ocasiones «que hacen verdadero matrimonio».<sup>2</sup> En otros casos se indica «que hacen verdadero y legítimo matrimonio según orden de nuestra santa madre Iglesia».<sup>3</sup>

1 AN PB, vol. III, f. 100, 1774.

2 AN PB, vol. III, f. 109, 1777.

3 AN PB, vol. III, f. 158, 1786.

Luego se indica que la materia y la forma de este sacramento «[...] son los consentimientos legítimos de ambos los contrayentes» (Peña Montenegro 1754: 464). Ahora bien, el matrimonio debía realizarse bajo la asistencia del párroco, de lo contrario, se consideraba nulo (Peña Montenegro 1754: 465). El Concilio de Trento, además, había estipulado la presencia de dos testigos que debían tener «pleno uso de su conciencia» (Peña Montenegro 1754: 476-477). Las dos últimas exigencias se relativizaban al presentarse alguna urgencia o «extrema necesidad» ante la cual los contrayentes podían casarse solos (Peña Montenegro 1754: 472). Lo mismo ocurría con el número de testigos: «[...] ni menos en tiempo de necesidad, quando no ay numero de testigos, y el Cura vive muchas leguas de distancia, y el peligro de la incontinencia es muy probable, aunque se requieren dos testigos, faltando uno, bien se podrá celebrar el matrimonio» (Peña Montenegro 1754: 476).

**Casamiento y velación:** También, para la Iglesia católica existían dos instancias para efectuar el matrimonio: el casamiento y la velación. El primer Concilio en Lima insistió en la necesidad de que los nuevamente convertidos se velasen y desposasen al mismo tiempo (Vargas Ugarte 1954: 49). Los curas y tenientes que registraron los matrimonios en la Doctrina de Belén fueron cuidadosos en indicar el casamiento y velación en todos los casos del siglo XVIII desde 1774. A partir de 1804 se presentan algunas situaciones en que solo se registró una de las dos acciones. En 1804 únicamente se inscribió la velación de una pareja de forasteros de Sicasica<sup>4</sup> y en otros tres casos, en 1806, de parejas provenientes de Oruro, de quienes el teniente Fr. Antonio Cerpa solo registró el desposorio.<sup>5</sup> En 1807, el padre José Oma Echeverría indicó en varios de sus registros fechas

---

4 AN PB, vol. VII, f. 47, 1804.

5 AN PB, vol. VII, f. 57v, 1806.

separadas para el desposorio y la velación.<sup>6</sup> Posteriormente permanecen en el registro el casamiento y velación de manera conjunta.

La celebración del matrimonio podía realizarse durante todo el año a excepción de las dos semanas que van del Domingo de Ramos al domingo *in albis* (Del Río Alba 1985: 471).

**La diversidad de ceremonias:** Es en el Sexto Concilio (1772) en el que se encuentran mayor cantidad de novedades. Una de las principales es la advertencia de que la administración de los sacramentos y demás oficios eclesiásticos debía regirse por el Ritual Romano para evitar la diversidad de ceremonias:

[...] mandó la Santidad de Paulo V publicar el que corre con título de Romano y habiendo muchos años antes de esta publicación establecido el Concilio Limense de el año de 83, que quando llegase a suceder que con autoridad Pontificia se publicase algún ritual en todo y por todo se observase. El Presente Concilio declara que ha llegado el caso de que se guarde esta Ley y en su consecuencia manda que pues ay bastante numero de exemplares de el citado ritual se use de el no solo en las Ciudades como se esta practicando sino también en todos los Curatos de Sierra.<sup>7</sup>

Los registros de la Doctrina de Belén comienzan a hacer mención de la Pragmática Sanción y del ritual romano de Paulo V a partir de 1812,<sup>8</sup> y desde entonces, se hace constante en las partidas de casamientos.

**El cobro por la administración de sacramentos:** Además, el Sexto Concilio buscó evitar la costumbre arraigada de cobrar por la administración de los sacramentos, sobre todo en bautizos y ma-

6 AN PB, vol. VII, f. 61v-67, 1807.

7 Vargas Ugarte 1952: 92.

8 Véase, por ejemplo, AN PB, vol. VII, f. 105, 1812.

trimonios (Vargas Ugarte 1952: 96-97). En este sentido, aparte de solicitar la inmediata administración de las bendiciones luego del casamiento, se pedía que no se cobrara por ello a personas miserables (Vargas Ugarte 1952: 127). En los registros de casamientos de la Parroquia de Belén no hay ninguna pista que nos indique que se realizara un cobro similar. Por el contrario, los curas, en reiteradas ocasiones, mencionan la pobreza en que se encontraban los naturales de esta doctrina.

**La «libertad» de contraer matrimonio:** El segundo concilio limeño incluyó también otro aspecto enfatizado por el Concilio de Trento (Del Río Alba 2008: 393) y cuya importancia se mantuvo a lo largo de todo el periodo colonial, pues se encuentra presente en ambos tipos de registros de la Doctrina de Belén (1787-1802); la libertad que debían expresar los cónyuges para contraer el matrimonio. Dicha libertad hacía referencia a dos dimensiones. En primer lugar, buscaba evitar que los encomenderos casaran a los indios contra su voluntad, acciones muy recurrentes en los primeros tiempos de la Colonia. También se quería desarraigar la costumbre que tenían los naturales de requerir el consentimiento de sus caciques. Ahora bien, el supuesto consentimiento de estos podía, además, esconder una costumbre frecuente durante el Tahuantinsuyu cuando «a los indios por casar les daban esposa de su mano los curacas» (Vargas Ugarte 1954: 49; Álvarez 1998: 243; Del Río Alba 1985: 463). Los únicos que podían intervenir en el matrimonio eran los progenitores, que debían dar su consentimiento (Vargas Ugarte 1951: 248-249).

Los documentos matrimoniales de la Doctrina de Belén nos muestran que en caso de no poseer padre o madre con vida, el contrayente debía presentar a algún familiar cercano que diera el permiso. El familiar debía ser, de preferencia, un abuelo, o un hermano mayor, aunque, de no contar con ninguno de ellos, lo podía otorgar la persona que se había encargado de su crianza. En casos extremos, se debía presentar testigos que avalaran la carencia de es-

tos. Fue el caso de Josefa Ramos, quien era una india forastera que había llegado al pueblo de Socoroma once años atrás, por lo que ya era considerada «agregada» de dicho pueblo. Sin embargo, tuvo que presentar la declaración de dos testigos proveniente de Chuquicota, su pueblo de origen. Así, Miguel Apata y Juan Mamani declararon que el padre de la novia había muerto en el pueblo de Chuquicota y su cuerpo había sido enterrado muchos años atrás en la iglesia parroquial del pueblo.<sup>9</sup>

Un caso similar presenta Juan Tapia, proveniente de Calacoto. Siendo hijo natural, solo tenía a su madre, Esperanza Maldonado, quien había muerto en Tacna unos diez años atrás. No tenía ningún otro pariente de parte de ella. Había sido criado por Julian Tapia, un vecino de Calacoto ya fallecido. El único conocido al que podía acudir era un hermano de su protector, Santos Tapia, a quien reconoció por tío, que vivía en Calacoto. El tío adoptivo se presentó en Sora para dar su consentimiento al matrimonio.<sup>10</sup>

La obligatoriedad de presentar algún familiar que diera el consentimiento muestra así la soledad familiar en la que muchas personas se encontraban. Pese a encontrarnos frente a una época de aumento progresivo de la población en el sur andino (Castro-Rovira 1994; Tandeter 1995; Wachtel 2001), la mortalidad se mantenía en niveles altos (Inostroza 2014) y la esperanza de vida era muy baja (Castro-Rovira 1994). En los dos casos que hemos mencionado, vemos cómo la comunidad se hacía cargo de aquellos sujetos solitarios, cumpliendo funciones que deberían recaer en la familia o en la parentela.

A pesar del consentimiento que competía expresar a los padres, el matrimonio debía realizarse por la voluntad de los contrayentes. Pero, como la norma no siempre obliga a la práctica, hubo

---

9 Pliego Matrimonial de Asencio Mamani y Josefa Ramos, AAA, Arica-Belén, 1791.

10 Pliego Matrimonial de Juan de Tapia y Tomasa Valdés, AAA, Arica-Belén, 1791.

casos en que los implicados quedaban en silencio y la voz de su voluntad era suplida por los padres. Según el obispo Alonso de la Peña Montenegro, esto ocurría frecuentemente entre los indios «por ser ellos tan tímidos» (Peña Montenegro 1754: 468). En el caso de las mujeres, se consideraba que el silencio frente a la respuesta del padre era simple reflejo de vergüenza, y, por lo tanto, suficiente señal de su propio consentimiento (Peña Montenegro 1754: 468). Pero si el hombre callaba, el matrimonio era válido «en el fuero exterior», a menos que probaran «el miedo reverencial que les hizo callar», pudiéndose disolver el matrimonio (Peña Montenegro 1754: 468).

El tema del consentimiento paterno o familiar probablemente se mezcló con la práctica de concertar matrimonios. Se encuentran algunos casos que nos dejan ver que las uniones respondían a los intereses de los parientes: «Yo Sesilia Carbajal hija natural de Manuela Carbajal ya finada, y solo vive una aguela mia, nombrada Petrona Paxi quien me a criado; y a gusto suyo hé procurado casarme [...]».<sup>11</sup>

**Ayllu y Matrimonio:** Volviendo a la libertad para casarse que debían expresar los contrayentes, el concilio hizo referencia a una segunda dimensión; el derecho que tenían los sujetos de casarse fuera de su *ayllu*. Sin embargo, ambos aspectos se relacionan. En los primeros tiempos de la Colonia, los doctrineros denunciaban que la esposa era asignada «[...] por voluntad del príncipe o de sus señores o del mismo pueblo. Y siempre dentro de su tribu y familia, que la gente llama ayllu». Luego agrega: «[...] los indios apenas se atreven a tomar esposas de otra tribu o pueblo». Según la *Doctrina Cristiana*, ambos aspectos eran la principal causa del matrimonio entre consanguíneos (Del Río Alba 1985: 463). Pese a ello, la constitución conciliar también solicitaba a los doctrineros inducir a los contrayentes a mantener las costumbres de su comunidad (Vargas Ugarte 1951: 248).

---

11 Pliego Matrimonial de Antonio Umagaia y Cecilia Carbajal, AAA, Arica-Belén, legajo único, 1790. Este pliego matrimonial, sin embargo, corresponde a una habitante de Pachica, pueblo correspondiente a la Doctrina de Codpa.

De la misma manera, se habían presentado otros casos en que la respuesta era otorgada por un gobernador, fiscal, alcalde o cacique. Siendo una costumbre del pueblo, se aceptaba, pero se advertía a los doctrineros «ser muy cuidadoso, procurando sacar de los mismos contrayentes las palabras que declaren su voluntad» (Peña Montenegro 1754: 469). Lo interesante de ambos casos es que se opta por mantener la costumbre comunitaria. El matrimonio entre personas del mismo pueblo primó en los casamientos de la Doctrina de Belén, sobre todo en las primeras nupcias.

### **El consentimiento paterno a partir de la Pragmática Sanción:**

El consentimiento paterno estipulado en la Real Pragmática buscaba evitar el matrimonio entre desiguales étnicos. Lo requerían los españoles menores de 25 años para contraer esponsales y matrimonios, pero entre los indígenas debía ser aplicada de manera consultiva (Konetzke 1962: III, 1, 407, 440).

Ambos contrayentes debían obtener una licencia de su padre; los varones hasta los 25 años y las mujeres hasta los 23. En caso de haber fallecido el progenitor, se pedía el permiso materno, lo que sería requerido hasta los 24 y 22 años, respectivamente. A falta de ambos padres, podía dar el consentimiento el abuelo paterno, a falta del cual, el materno. En estos casos, las edades disminuían a 23 y 21 años. De no poseer parientes próximos, el permiso lo otorgaba un tutor o un juez, lo que era requerido hasta 22 años, para los hombres, y 20 años, para las mujeres. Si los familiares se oponían, los contrayentes podían solicitar el permiso a los presidentes de cancelerías y audiencias (Margadant 1991: 31).

En los registros de la Parroquia de Belén se comienza a mencionar la Pragmática Sanción a partir de 1812.<sup>12</sup> Aparentemente, el cambio que ocurre es que se comienza a dejar registrado el consentimiento de alguna autoridad a falta del padre o parientes. Por

---

12 AN PB, vol. VII, f. 103v, 1812.

ejemplo, en el matrimonio de Halanio Caseres y de Nicolasa Mamani, forasteros avecindados en Churiña por más de tres años: «El paterno lo suplio el Alde. Dn Nicolas Madueño de Churiña en cuió jurisdn reciden».<sup>13</sup> En el caso de Juan Choque e Isabel Aruviri de Churiña, el permiso paterno fue otorgado por el alcalde ordinario de españoles, don Francisco Palza, vecino del pueblo.<sup>14</sup>

#### 4. IMPEDIMENTOS Y SUBTERFUGIOS

En los registros de casamientos de la Parroquia de Belén se hacen explícitos algunos aspectos particulares de las distintas normativas. A lo largo de todo el periodo se hace mención a «las tres amonestaciones y dispensas» estipuladas por «el Concilio de Trento y Sinodales de este Obispado».<sup>15</sup> En otras inscripciones se agrega: «en tres días festivos y concurso de toda la gente de que no resulto impedimento».<sup>16</sup> Esta frase que se repite en todo el registro nos muestra el aspecto en que los doctrineros debían poner especial atención: el de los impedimentos.

**Impedimentos matrimoniales:** Además de la concepción de matrimonio y familia que los evangelizadores difundieron en la América colonial, dos principios particulares de las siete partidas son los que principalmente pudieron incidir en la población indígena. En la Cuarta Partida referente al matrimonio, se instituye el parentesco que se establece entre los contrayentes y los parientes de su cónyuge hasta el 4.º grado (Alfonso X 1843-1844: 370).

---

13 AN PB, vol. VII, f. 104v, 1812.

14 AN PB, vol. VII, f. 107, 1812.

15 Por ejemplo: AN PB, vol. III, f. 100, 1774

16 AN PB, vol. III, f. 108v, 1777.

Como lo muestran las Siete Partidas, el ritual romano impedía la unión entre parientes hasta el cuarto grado. En 1215, el cuarto concilio de Letrán había reducido las prohibiciones del séptimo al cuarto grado (Goody 2009: 141). El Derecho canónico, además, contemplaba un impedimento por parentesco dentro del cuarto grado en caso de un matrimonio celebrado, pero no consumado, y de un solo grado, en caso de esponsales no cumplidos (Margadant 1991: 33).

Las normativas que se agregaron posteriormente y que son mencionadas en los registros de la Parroquia de Belén se refieren a disposiciones del Concilio de Trento que se plasmaron en las políticas de los sucesivos concilios limenses. En el caso de los indios, el papa Paulo III, mediante la bula *Altitudo divini consilii* (1537), les concedió la facultad de contraer matrimonio dentro del tercer y cuarto grado de consanguinidad o afinidad (Vargas Ugarte 1951: 17). El primer concilio habría agregado la posibilidad de que ese matrimonio se realizase bajo dispensa del cura doctrinero, y más tarde, el Segundo Concilio agregó: «sin que para el uso de esta gracia deban recurrir al Obispo Diocesano» (Vargas Ugarte 1952: 132). Ahora bien, pese al privilegio legal que tuvieron las poblaciones nativas americanas, Goody afirma que las resoluciones del Concilio de Trento reflejan «[...] que era bastante fácil obtener dispensa para el matrimonio en tercer grado si existía causa suficiente» (Goody 2009: 142).

Otro de los motivos que hacían importante la publicación del requerimiento matrimonial era la necesidad de evitar el ocultamiento premeditado de información, sobre todo en casos de parentesco. Los primeros evangelizadores, como José de Acosta, dieron cuenta de esta práctica e intentaron erradicarla con duros castigos. Intentando evitar esta práctica, el Tercer Concilio Limense (1582-1583) agregó también que las amonestaciones debían ser públicas en los días de fiestas donde hubiera presencia del pueblo (Vargas Ugarte 1951: 337).

En cuanto al parentesco espiritual, en las siete partidas se mencionan tres clases (Alfonso X 1843-1844: 375). Posteriormente, el Concilio de Trento los redujo a dos: la paternidad y la compaterinidad. La primera, entre el que bautiza y el bautizado; la segunda, entre el que bautiza con el padre y madre del bautizado. Lo mismo ocurría con la confirmación (Peña Montenegro 1754: 496). De la misma manera que en otros casos, había subterfugios que permitían superar el impedimento. Por ejemplo, si el padrino era cacique o indio rico, que no entendiera la función que estaba cumpliendo, y que lo hiciera como símbolo de prestigio o para que diera algún regalo al ahijado, no contraía el impedimento espiritual (Peña Montenegro 1754: 497). Situaciones como esta, llevaron a proponer el nombramiento de dos padrinos comunes, señalados por el cura para cumplir esta función «[...] que para los exorcismos, y Cathecismos, los pueden tener en braços qualesquiera personas, porque no contrahen parentesco, con tal, que al tiempo de echarles el agua los tengan los padrinos generales, y solos estos se han de assentar en el libro por padrinos; y no los que tuvieron los niños en el Cathecismo» (Peña Montenegro 1754: 498).

**Dispensas:** En la bula *Altitudo divini consilii* (1537), Paulo III había habilitado a los curas y demás sacerdotes para dispensar a quienes presentasen un *tercer o cuarto grado* de consanguinidad y afinidad (Vargas Ugarte 1951: 17). Posteriormente, Pío V confirmó esta facultad por tiempo limitado (Del Río Alba 1985: 469).

En cuanto a los impedimentos en segundo grado, los padres de la Compañía tenían en América un privilegio que solo poseía el Sumo Pontífice, el de dispensar a los indios para el matrimonio en estos casos, ya que se consideraban «[...] impedimentos puestos por la Iglesia, y Sagrados Canones, y no por derecho de naturaleza» (Peña Montenegro 1754: 496). Según Peña Montenegro, los padres de la Compañía podían dispensar a los indios ante impedimentos por afinidad carnal o cognación espiritual y también por incesto (Peña Montenegro 1754: 478, 510).

El obispo de Quito agrega además que la bula de Gregorio XIII había concedido a los obispos la autoridad «[...] para dispensar en todos los grados de consanguinidad, y afinidad, que no están prohibidos por Derecho natural, y Divino», aunque los impedimentos fueran varios (Peña Montenegro 1754: 513); pero donde había padres de la Compañía debía hacerse bajo su consejo y si el obispo se encontraba a más de catorce leguas o dos días de camino, podía dispensar el ordinario (Peña Montenegro 1754: 503). Los obispos, por su parte, tenían poder «[...] para dispensar por lo menos en segundo grado por fornicación oculta» (Del Río Alba 1985: 483), mientras que no fueran de público conocimiento (Peña Montenegro 1754: 506). Finalmente, indica que «[...] quien tiene potestad para dispensar en los grados de afinidad, la tiene también para la publica honestidad,<sup>17</sup> que ambos se reducen à la afinidad, y son puestos por Derecho humano, y no por Derecho natural, y Divino» (Peña Montenegro 1754: 514). Luego de la expulsión de los jesuitas, probablemente los obispos mantuvieron ese derecho.

Algunos autores mencionan además al Comisario de la Santa Cruzada, que podía dispensar a quienes se casaban en primero o segundo grado de afinidad ilícita, o parentesco espiritual, ya fueran españoles o indios (Peña Montenegro 1754: 505, 515).

Entre el privilegio que había otorgado a los indios la Bula *Allitudo*, las facultades que poseían los obispos, y la autorización que se daba a los curas que se encontraban en zonas alejadas de los centros religiosos, las dispensas debieron ser otorgadas sin mayores problemas. Debió ser por eso que el Tercer Concilio Limense (1582-1583) exhortó a los doctrineros a que las amonestaciones no fueran dis-

---

17 «[...] había una cuasi afinidad que, para salvaguardar la moral pública, hacía nulo el matrimonio realizado: (1) entre un varón y su hija adoptiva o una mujer y su hijo adoptivo; (2) entre una mujer y el hijo o padre de su esposo, o, recíprocamente, entre un varón y la hija o madre de su esposa (D.XXIII, II, 12 y 14); (3) por último, entre personas afines por concubinato (bc. Cit. 14 y D. XXIII, X, 7)» (Ecnwiki. *Enciclopedia católica online*).

pensadas de manera fácil (Vargas Ugarte 1951: 337). Pese a ello, se recomendaba «tener bien conocidos los privilegios y leyes particulares otorgados por la Sede Apostólica a los pueblos de indios», para que «no sea que por la incompetencia de los responsables se obligue a estos débiles indios a guardar lo que apenas guardan los cristianos fuertes y veteranos» (Del Río Alba 1985: 467). El comentario era atinente. En 1762, en España, se había otorgado dispensa a un matrimonio de cada nueve, cifra que aumentaba a uno de cada cuatro en los pueblos (Casey 2001: 306). Al parecer, tanto en España como en América bastaba con una «buena causa», tal como la pobreza de la familia o el pequeño tamaño del pueblo —que limitaba las opciones matrimoniales— para obtener el permiso (Casey 2001: 307).

Posteriormente, el Sexto Concilio (1752) agregó que los vicarios foráneos y los párrocos que no tuvieran facultad para ello solo podían dispensar las amonestaciones en aquellos casos en los que no hubiera tiempo para ocurrir al ordinario (Vargas Ugarte 1952: 125-126).

**Impedimentos en la Parroquia de Belén:** En la Parroquia de Belén se inscribieron 1087 matrimonios entre 1774 y 1833, en los cuales se registraron apenas 19 impedimentos por diversas causas, lo que representa un 1,75 %. En los pliegos matrimoniales sucede algo similar; de las 30 informaciones matrimoniales solo una contiene una dispensa debido a impedimentos por parentesco (3,33 %). De estas, 28 corresponden a sujetos indígenas donde al menos uno de los dos cónyuges es de los pueblos de la Doctrina. Hay coherencia entre los dos tipos de registros, ya que las resoluciones de los pliegos matrimoniales se registran en las partidas de casamiento correspondientes.

Los impedimentos en la población indígena se dividen en 9 casos por consanguinidad y 8 por afinidad, que se distribuyen de manera homogénea (Tabla1), siendo el más común el impedimento por tercer grado de consanguinidad. En 4 situaciones se registran dos impedimentos por diferentes grados.

Tabla 1. Impedimentos en Pliegos Matrimoniales.  
Doctrina de Belén 1787-1802<sup>18</sup>

Impedimento	n. de casos
2.º consanguinidad	4
3.º consanguinidad	5
4.º consanguinidad	2
2.º afinidad	4
3.º afinidad	4
4.º afinidad	3

En la Parroquia de Belén se observan dos agentes que otorgan dispensas: el cura vicario y el obispo de Arequipa. Recordemos que la prohibición en 3.º y 4.º en poblaciones indígenas estaba dispensada de antemano, por lo que eran los casos de segundo grado de consanguinidad y afinidad los más graves que, sin embargo, fueron dispensados por el obispo.

En la información matrimonial de Diego Romero de Cosapilla y de María de la Cruz Yugra había segundo grado de consanguinidad. El cura Mariano Pacheco explica en el pliego que dispensó por «causas muy urgentes y suficientes que se me manifestaron [...] en virtud de las sup.es facultades, q.e me tiene conferidas el Ilt.mo Sor Dr Dn Manuel Abad Illana mi Sor Merit.mo Obpo de esta diócesis».<sup>19</sup>

En 1808 se pretendía realizar el matrimonio de Isidro Guanca y Asencia Humiri, de Parinacota, entre quienes había parentesco en segundo y tercer grado de consanguinidad, pidiéndose la dispensa requerida por doble impedimento al obispo Juan José Manrique, que se firmó en Arequipa el 13 de diciembre. El matrimonio se realizó el 15 de enero del año siguiente.<sup>20</sup>

18 AAA, Arica-Belén, Legajo Único, 1694-1856.

19 AN PB, vol. III f. 115v, 1778.

20 AN PB, vol. VII, f. 77v, 1809

El tercer caso en que se presentó segundo grado de consanguinidad fue en 1812, en el matrimonio de Pedro Valencia y Vicencia Mamani de Socoroma, que fue dispensado por el obispo de Arequipa, Luis de la Ensina.<sup>21</sup>

En 1816 se registró un cuarto caso. Intentaban casarse Manuel Larva y María Guanca, habitantes de Belén. En este caso se trataba de primos cruzados matrilineales. La información matrimonial y la posterior dispensa se registraron en el mismo libro de las partidas de casamientos:

[...] dixo se llamaba Manuel y que era hijo leg.o de Antonio Larva y Francisca Guanca, q.e su estado era de solto que su Patria era este Pueblo de Belen de donde no havia echo ausencia alguna notable, que lo que quería era matrimoniarse con Maria Guanca, a quien tenia dados esposales, y no a otra persona alguna, que no tiene con la dha Maria parentesco de afinidad, ni de publica honestidad, pero si tiene con ella parentesco de consanguinidad; pr quanto Maria Josefa Nina es Abuela de los pretendientes, es madre de Francisca Guanca y de Juan de Dios Bustos y este es Padre de Maria Guanca y aquella Madre de Manuel Larva, y estos dos son primos hermanos, como se ve en el árbol siguiente.

Abuela  
Maria Josefa Nina  
Francisca Guanca = Hijos = Juan de Dios Bustos  
Manuel Larva = Nietos = Maria Guanca.<sup>22</sup>

La dispensa fue firmada en Arequipa el 28 de febrero de 1816, por el Dr. Francisco Echeverría.<sup>23</sup>

En cuanto al parentesco por afinidad, destacan dos casos. El primero en 1787, en que se registró el impedimento de segundo

---

21 AN PB, vol. VII, f. 104, 1812.

22 AN PB, vol. VII, f. 121, 1816.

23 AN PB, vol. VII, f. 122v, 1816.

grado de afinidad «oculto» que el cura Mariano Pacheco de Peñalosa había dejado al descubierto. En dicho caso el mismo dispensó sin previo trámite: «Les dispense en virtud de la facultad que tengo pa semejantes casos [...]».<sup>24</sup>

El caso de Tomas Marca es especial. En el pliego matrimonial, fechado el 13 de diciembre de 1802, que informa el parentesco por afinidad que tenía en segundo y tercer grado con Rosa Larva, se menciona que era indio principal y mayordomo del pueblo de Belén.<sup>25</sup> Anteriormente había ejercido el cargo de alcalde ordinario de su pueblo.<sup>26</sup> El cura Lorenzo Pacheco de Peñalosa, sucesor momentáneo y pariente del vicario anterior, Mariano Pacheco, solicitó al obispo Pedro Chavez de la Rosa la dispensa necesaria, apelando «[...] a la miserable condicion de estos naturales, y en especial a la orfand. de la contraiente que se alla con hun herm.o menor y hun sobrino guerfanos a su cargo que necesariam.te exigen de ausilios y educaci6n».<sup>27</sup>

El proceso de reconstruir las familias del pueblo de Belén me ha llevado a proponer que muchos de los matrimonios debieron ser concertados, sobre todo los que se realizaron en segundas o terceras nupcias, y que tendrían por finalidad integrar a los sujetos «desprotegidos» en núcleos familiares que les permitieran sustento. En el caso de Marca, el nuevo matrimonio se dio al interior de la familia afin, pero esta misma hipótesis se hace presente en varios casos más; uno de ellos es el caso de Francisco Ocharan y su tercera esposa, Petrona Nina (Inostroza 2014). Por otra parte, este caso también nos muestra que las familias originarias buscaron mantenerse emparentadas entre sí, y que era costumbre que los padres convinieran los matrimonios de sus hijos. Previamente, el hijo de

24 AN PB, vol. III, f. 162v, 1787.

25 Pliego matrimonial de Tomás Marca, AAA, Arica-Belén, legajo único, 1802.

26 Pliego matrimonial de Gregorio Chambe, AAA, Arica-Belén, legajo único, 1789.

27 Pliego matrimonial de Tomás Marca, AAA, Arica-Belén, legajo único, 1802.

Tomas Marca, Francisco, había concertado matrimonio con ella, el que no se había concretado:

[...] pues aora poco tiempo pretendió dho. Marca el q. se casara con su hijo Francisco Marca, y q.e entonses no vio se hablase de impedimento, y q.e no se caso con el pr. q.e su madre no hiso exfuerso, ó pr. q.e no gustó o pr. q.e ella se hallaba entonses enfermisa, y el expresado Francisco se caso a poco tiempo con Ana Guanca. Preguntada si entonses trató ella con el predicho Francisco aserca del sitado matrimonio, si gustó de ello, y le dio palabra de casamiento; satisfiso q.e ella no intervino en nada; q.e la propuesta solo se trato con su madre, y el padre del expresado francisco, q.e este nunca la trató sobre el particular con su persona, y q.e no le a dado palabra alguna de casamiento.<sup>28</sup>

Recordemos que el derecho canónico, además, contemplaba un impedimento por parentesco en caso de esponsales no cumplidos, frente a lo cual la novia engañada no podía casarse con el padre del novio infiel, pero sí con el hermano de este (Margadant 1991: 33).

En otro aspecto, la información matrimonial sugiere que ni los contrayentes ni las autoridades del pueblo tenían claro la red parental que establecía el parentesco en segundo grado de afinidad entre los contrayentes: Alejandro Cruz, Gregorio Vásquez y Antonio Larva, indios principales y alcaldes pasados del pueblo, declararon que los contrayentes no tenían parentesco espiritual, de consanguinidad ni afinidad inmediata que les impidiera la unión.<sup>29</sup> También existe la posibilidad de que estas antiguas autoridades del pueblo intentaran esconder el impedimento de un sujeto principal como ellos, Tomás Marca. Sobre todo, frente a un cura que era nuevo en la doctrina, y que posiblemente no conocía tan bien a los sujetos de la comunidad como su antecesor. Sin embargo, el nuevo doctrinero fue suspicaz y decidió consultar con las ancianas del pueblo, por

---

28 Pliego matrimonial de Tomás Marca, AAA, Arica-Belén, legajo único, 1802.

29 Pliego matrimonial de Tomás Marca, AAA, Arica-Belén, legajo único, 1802.

medio de las cuales se enteró del estrecho lazo de parentesco que mediaba entre Tomás Marca y Rosa Larva: «[...] vine a descubrir q.e Diego Larva marido de Francisca Samorano procreo a Florentino y Ana Larva, aquél a Lucía madre de Rosa, y esta a Francisca consorte de Thomas, y se deduce q.e Florentino, y Ana fueron hermanos, Lucía y Francisca primas hermanas, y pr. consiguiente viene a resultar la mencionada Rosa sobrina segunda de Francisca Guanca muger de Marca, y en el mismo grado afines deste [...]».<sup>30</sup>

Ante la revelación, el nuevo cura amonestó a los contrayentes «sobre la observancia de la christiana continencia» que debía haber entre ellos, mientras se solicitara la dispensa requerida del obispo, decretándose además el «sequestro, ó depocito de la contraiente» en casa de un pariente.<sup>31</sup> El matrimonio finalmente se realizó el 8 de junio de 1803.<sup>32</sup>

## 5. EL ROL DE LAS AUTORIDADES Y FAMILIAS PRINCIPALES

Otro de los aspectos evidentes en las informaciones matrimoniales, que también está presente en el Sexto Concilio, es la importancia de «instruir a los caciques e indios principales sobre la naturaleza y alcance de los impedimentos matrimoniales» para que ellos pudieran informar (Vargas Ugarte 1954: 48). Este aspecto en particular, a mi juicio, está presente desde los primeros registros de los Libros de la Parroquia de Belén. Los pliegos matrimoniales evidencian que los testigos que participan del interrogatorio son sujetos «honorables» que en la mayoría de las ocasiones detentaban, detentaron o detentarían algún cargo del cabildo indígena, generalmente pertenecientes a familias originarias o principales. En varios

30 Pliego matrimonial de Tomás Marca, AAA, Arica-Belén, legajo único, 1802.

31 Pliego matrimonial de Tomás Marca, AAA, Arica-Belén, legajo único, 1802.

32 AN PB, vol. VII, f. 44v, 1803.

casos, al menos dos testigos estaban presentes tanto en la información matrimonial como en el registro de la ceremonia.

La presencia de estos sujetos en la administración de los sacramentos reafirma, por una parte, el importante rol que cumplía la comunidad en la constitución de las nuevas familias, y, por otra, la inclusión de este rito en el sistema religioso comunitario. Ahora bien, esta característica no sería propia de las poblaciones indígenas de la América colonial. En la Europa del siglo xvii se ha dado cuenta de «la amplitud de las interferencias y de la supervisión de la comunidad» potenciado por ciertos factores como «los rituales públicos a los que habían de someterse las parejas» y «el papel de las autoridades locales seculares» (Anderson 2003: 42).

El rol de estas autoridades en los ritos cristianos también fue fomentado en otros aspectos por las políticas eclesiásticas. En el Sexto Concilio Limense (1772), por ejemplo, se pide el nombramiento de fiscales que ayudasen a los curas en las localidades más alejadas, como lo eran los poblados andinos de los Altos de Arica:

[...] se destinen y señalen *unas personas con el nombre de Fiscales*, las mas acomodadas para el caso, que ayuden a los Curas en el ejercicio de la enseñanza de la Doctrina; [...] en cada uno de los Pueblos y Anexos donde lo concidieren preciso, nombrarán uno *el mas instruido y aplicado* y en quien concurren las calidades que prescriben las Leyes [...].<sup>33</sup>

Desde un comienzo, las partidas de casamientos de la parroquia de Belén registraron al menos dos testigos que variaban de un registro a otro. Sin embargo, muchos de ellos se repiten, lo que hace probable que hubiesen sido designados para ejercer dicho rol. En las informaciones matrimoniales, por otra parte, se encuentran dos tipos. En primer lugar, aquellos que acompañaban al cura en el proceso del matrimonio, que actuaban como una suerte de testigos de fe; se nombran además otros testigos que iban a declarar para avalar

---

33 Vargas Ugarte 1952: 16-17. Las cursivas son nuestras.

la palabra del contrayente respecto de la información que estaba entregando. En este último caso, los testigos eran escogidos entre las personas «más honradas» del pueblo elegidas por el cura: «[...] y que no tenemos impedimento ninguno lo qal ofresco dar con las personas mas onradas que fueren de la elejcion de Vmd». <sup>34</sup> Debido a esto, varios de los testigos declarantes corresponden a autoridades del cabildo indígena. Entre ellos se mencionan a: Francisco Ocharan (alcalde mayor de Belén, 1789), Tomas Marca (alcalde ordinario de Belén, 1789), Fernando Tapia (alcalde mayor de Socoroma, 1789), Lazaro Cutipa (principal de Socoroma, 1789), Agustín Condori (alcalde mayor de Putre, 1790), Miguel Gaspar (alcalde mayor de Belén, 1790), Cruz Blanco (alcalde mayor de Socoroma, 1791), Ildefonso Sarsuri (alcalde mayor de Putre, 1790), Pascual Condori (alcalde mayor de Putre, 1792), etc.

## 6. FORASTEROS Y DESIGUALES

**Matrimonio de forasteros:** Otro aspecto que se instituyó en Trento, y que varios de los concilios abordan, es en relación con el territorio implicado en la obtención de la información que debía ser recopilada antes de realizar el matrimonio. Debido principalmente a la fuerte movilidad que caracterizó a las poblaciones andinas desde la conquista, particularmente en el siglo xvii (Sánchez Albornoz 1978), se hizo indispensable que los doctrineros tomaran las medidas que fuesen necesarias para evitar matrimonios de sujetos que se habían casado con anterioridad en otra localidad. Debió ser por esto que el Segundo Concilio indicó que las intenciones de matrimonio de la pareja —llamadas amonestaciones— se debían hacer públicas tanto en el pueblo de residencia del cura como en el de los

---

34 Pliego matrimonial de Bernardo Apaz y Ventura Lobera, AAA, Arica-Belén, legajo único, 1791.

contrayentes (Vargas Ugarte 1951: 248) y, de ser necesario, debían realizarse en lugares fuera de la parroquia respectiva (Vargas Ugarte 1954: 48). Además, el Concilio de 1567-1568 siguió el mandato del Concilio Tridentino de «que ningún cura case yndio o yndia de otro pueblo sin testimonio de su propio cura» (Vargas Ugarte 1951: 249).

En el Tercer Concilio se enfatizó este asunto: «Y los forasteros y no conocidos o vagabundos de ninguna manera se admitan a matrimonio, sin que primero el prelado mismo vea la información que se hiziece y la aprueue, en otra manera del que hiziere tal casamiento incurra en graues penas a voluntad del mismo prelado» (Vargas Ugarte 1951: 337). Esto podría ser la causa de la escasa presencia de población forastera en los registros de matrimonio de la Parroquia de Belén, y, por otra parte, puede explicar el hecho de que los matrimonios de forasteros registrados correspondían a sujetos de parroquias vecinas, en conexión con lo que Adrián ha denominado la «frontera ritual» de la jurisdicción doctrinal (Adrián 2012: 11). Las informaciones matrimoniales de la Parroquia de Belén reflejan la misma situación. De los 30 pliegos matrimoniales de la Doctrina de Belén, 9 varones y 2 mujeres corresponden a forasteros, residentes o agregados, provenientes de las doctrinas vecinas de La Paz y Charcas (Calacoto, Caquingora, Choquecota y Guaqui).

Enfatizando este aspecto es que el Sexto Concilio agregó: «Si los Contrayentes fueren de distintas Parroquias o Pueblos el Parroco de aquel ante quien se hubiese de celebrar el Matrimonio dará boleto o un villete para que el Parroco del otro contrayente publique las amonestaciones en su Yglesia y certificando a su continuación no haver resultado impedimento alguno podrá celebrar el Matrimonio» (Vargas Ugarte 1952: 126). En el caso de los forasteros con residencia en la parroquia del cura, este podía casarlos, pero luego de averiguar la soltería del contrayente foráneo (Peña Mote-negro 1754: 466).

Los registros de Belén son rigurosos también en este aspecto. Por ejemplo, en 1797, para el matrimonio de Ambrosio Choque,

residente en Guallatiri, y Rafaela Flores, del pueblo de Sacsama que correspondía a la vecina Doctrina de Codpa, las tres proclamas «[...] se publicaron en la doctrina de Codpa como consta pr certifi. on de su párroco».<sup>35</sup>

**Matrimonio entre desiguales:** Otra de las leyes mencionada en los registros matrimoniales de la Doctrina de Belén fue la *Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales*. Fue promulgada por Carlos III el 23 de marzo de 1776 (Konetzke 1962: III, 406-413) y comenzó a aplicarse en América por Real Cédula del 7 de abril de 1778 (Konetzke 1962: III, 438-442). En ella se estipula que «[...] los hijos de familia no pueden contraer esponsales ni matrimonios sin el consentimiento de sus padres, parientes o tutores, mandando también que las Audiencias de Aquellos Reynos formasen un reglamento de lo que pareciese conveniente establecer en sus respectivos distritos» (Konetzke (1962: III, 465). Tal como su título lo menciona, su objetivo central era evitar el matrimonio entre desiguales étnicos. Sufrió varias modificaciones y finalmente se le realizaron importantes alteraciones a través de la Real Cédula sobre matrimonios de hijos de familias dictada el 1 de junio de 1803 (Konetzke 1962: III, 2, 794-796). En América, hasta 1803, los sujetos de castas quedaron excluidos teóricamente de los alcances de la Pragmática Sanción (Konetzke 1962: III, 1, 439). Sin embargo, en los Altos de Arica, el cura Mariano Pacheco de Peñalosa solicitaba en 1789 licencia para casar a una india pobre con un cholo.<sup>36</sup>

**Esponsales:** La Pragmática, a su vez, dio nuevo impulso a los esponsales, que se habían instituido por las Siete Partidas, aunque de manera voluntaria. Esta establecía como requisito para los esponsa-

35 AN PB, vol. VII, f. 11v, 1797.

36 Pliego matrimonial de Martín Valdés y Lucía Cruz, AAA, Arica-Belén, legajo único, 1789.

les el consentimiento del padre. Más tarde, exigió que los esponsales se redactaran en escritura pública. Sin embargo, no hay antecedentes que indiquen su validación legal en las indias (Margadant 1991: 28-29). Los esponsales eran acompañados de regalos entre ambas familias, y, en ese sentido, es probable que se asimilaran a prácticas similares frecuentes en los Andes.

## COMENTARIOS FINALES

Los registros de casamientos y pliegos matrimoniales de la Doctrina de Belén dan cuenta de cuatro legislaciones eclesiásticas que habrían normado la constitución de las familias indígenas en los Altos de Arica. En primer lugar, se mencionan las disposiciones establecidas por el Concilio de Trento, cuya vigencia permanece hasta finales del periodo estudiado. En relación con este, y buscando aplicar las normativas a la situación particular de las poblaciones indígenas del virreinato peruano, se nombran las disposiciones sinodales, que se habrían regulado a partir del primer concilio limense y que se prolongarían hasta las reformas que se plasmaron en el Sexto Concilio. Este último habría acogido principalmente la Real Pragmática de Carlos III. Paralelamente, se hace mención al Ritual Romano, con lo cual se intentaba evitar la diversidad de ceremonias que se dieron en las colonias americanas.

Cada una de estas normativas aportó al ritual del matrimonio en los Altos de Arica un aspecto en particular. El Concilio de Trento y las disposiciones sinodales, por ejemplo, fijaron el requisito de publicar tres amonestaciones en los tres días festivos siguientes donde hubiera asistencia del pueblo. El ritual romano había establecido el casamiento por palabra de presente y la posterior velación como los dos pasos necesarios para considerar legítimo el matrimonio, así como había asentado los sacramentos de la confesión y comunión previos a la ceremonia. Finalmente, en localidades que presentaban

una población mayoritariamente indígena, la Real Pragmática no afectó mayormente la constitución de la familia, pero hizo necesario expresar el consentimiento paterno, familiar o comunitario a la conformación del nuevo hogar. Es probable que este requisito haya contribuido a aumentar o legitimar los matrimonios concertados por los familiares, práctica que parece haber sido común en la unión conyugal de los habitantes de la Doctrina de Belén.

La injerencia de la comunidad se puede observar desde distintos aspectos y puntos de vista. Las políticas eclesiásticas develan la función que cumplieron los sujetos de autoridad, provenientes de las familias principales o de originarios, particularmente a partir de su actuar como testigos o al otorgar el consentimiento ante la ausencia de padres o parientes. Es muy probable que la mayoría de los matrimonios fuesen concertados entre familias, sobre todo cuando se trataba de solteros de familias originarias, así como también debieron hacer las autoridades en los casos de sujetos que habían quedado sin el apoyo familiar, tales como viudos o forasteros. Los matrimonios de viudos en edad avanzada parecieran ser concertados, quizá, como una estrategia comunitaria tendiente a solucionar el problema del sustento y cuidado de los ancianos.

La política eclesiástica que manifiestan estas normativas parecen coincidir en el intento por respetar en gran parte las costumbres de las poblaciones indígenas, siempre que adoptaran el ritual cristiano y no fueran contrarios a la doctrina. El «peligro de la incontinencia» fue un tema recurrente ante la legislación, sobre todo presente en los escritos del obispo de Quito, lo que lo lleva a proponer un amplio abanico de posibilidades en que la ley se debía relativizar. Lo principal era instituir el matrimonio, aunque fuera necesario para ello dejar pasar por alto irregularidades e impedimentos. Quizá sea esta la causa que eleva los matrimonios legítimos de las poblaciones indígenas en el siglo XVIII en gran parte de Latinoamérica.

Ahora bien, a pesar de la amplitud y permisividad de las normas, los matrimonios en la parroquia de Belén fueron realizados

mayoritariamente bajo el ritual romano. El único aspecto que aprovecha los subterfugios de la ley es el de parentesco, lo que responde, creemos, a los requisitos necesarios en el acceso a tierras y al pequeño tamaño de las comunidades-pueblo. Pero la adopción del rito no solo pasaba por la eficiencia del cura que probablemente intentó legalizar las uniones de pareja de sus feligreses; tampoco necesariamente se debió a la presión social ejercida sobre todo por las autoridades indígenas o los sujetos principales de los pueblos. Su importancia parece radicar más bien en la alta significación que había alcanzado al interior del sistema simbólico comunitario.

Por otra parte, la presencia de un pliego matrimonial que dejó en evidencia el impedimento por afinidad de Tomás Marca con la sobrina de su primera esposa, Rosa Larba, podría sugerir que las prácticas y costumbres que transgredían la normativa lograban escapar a los documentos eclesiásticos. De este modo, dicho caso podría ser la punta del iceberg de las infracciones que se cometían fuera de la mirada vigilante de los curas. Este caso, por lo demás, es bastante particular. Tomás Marca era un sujeto principal que, a la fecha del pliego, cumplía las funciones de mayordomo de la iglesia de Belén. Además, había sido alcalde ordinario en 1789. Su prestigio social bien pudo significarle ciertos privilegios que quedaron al descubierto en las indagaciones de un nuevo cura. Ahora bien, una excepción como la del caso de Tomás Marca no rompe la regla. Tal vez, una reconstrucción de las redes de parentesco sanguíneo, afines y espirituales, podría ayudar a confirmar o rebatir esta impresión.

El número de impedimentos y dispensas bordea apenas el 1 % en los registros de casamientos y el 3 % en las informaciones matrimoniales, lo que permite concluir que la gran mayoría de los casamientos se realizaban dentro de la norma que se había establecido para las poblaciones indígenas. Los privilegios que se les habían otorgado en cuanto al parentesco en tercer y cuarto grado probablemente incidieron en la menor cantidad de dispensas que se observan en la población indígena de los Altos de Arica, en comparación con la población española de la misma época.

El observar el proceso mediante el cual se instituyó el matrimonio hacia atrás en la historia a partir de la legislación, lejos de ser un anacronismo, nos permite visualizar las raíces de ciertos fenómenos y comprender mejor su vigencia. No es que nos encontremos frente a sociedades inmutables ni a esencialismos culturales. Pero, en una sociedad que tuvo el peso de más de tres siglos de coloniaje, las instituciones establecidas, los marcos legales y las costumbres asociadas constituyeron importantes anclajes difíciles de modificar. Aunque muchas veces los sentidos y significaciones cambiaron, la mirada de larga duración permite comprender las dinámicas de sus funcionalidades. Lo mismo ocurre al recurrir al método comparativo. La experiencia de algunas localidades muchas veces sirvió de ejemplo para instalar normativas civiles y eclesiásticas en todo el territorio de la América colonial. Esto se comprende mejor cuando se nos da cuenta de la circulación de autoridades civiles y religiosas, y con ellos la circulación de ideas, costumbres y experiencias. Es común, por ejemplo, encontrar entre los religiosos la mención a prácticas observadas en México, el Caribe, Ecuador o el Perú, o incluso lugares más lejanos.

Más que intentar ajustar la realidad a la norma, la información contenida en ambos tipos de fuentes coincide con las interpretaciones que sugieren cierto grado de adecuación a las prácticas indígenas respecto de la conformación de la familia, lo que pudo provocar el éxito de la incorporación del matrimonio cristiano en el sistema ritual comunitario de la Doctrina de Belén, en las postrimerías del periodo colonial.

## SIGLAS

AAA. Archivo Arzobispal de Arequipa.

AN PB. Archivo Nacional de Chile. Fondo Parroquia de Belén.

## FUENTES DOCUMENTALES

Archivo Nacional. Parroquia de Belén, vol. 01 al 11.

Archivo Arzobispal de Arequipa, Arica-Belén, legajo único, 1694-1856. Pliegos matrimoniales (1787-1802).

## REFERENCIAS

ADRIÁN, Mónica

2012 «Acerca de las unidades de análisis en el sur andino colonial a partir de un estudio de caso: Chayanta, siglo XVI-siglo XVIII». *Surandino Monográfico*, vol. 2, n. 2. Publicación electrónica [en línea]: <[http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/surandino2/surandino2\\_articulos.html](http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/surandino2/surandino2_articulos.html)> [Consulta: 25 de agosto de 2014].

ALFONSO X

1843-1844 *Las siete partidas del Rey don Alfonso el Sabio*. París: Lecointe y Lasserre.

ÁLVAREZ, Bartolomé

1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. [1588] Madrid: Ediciones Polifemo.

ANDERSON, Michael

2003 *Aproximaciones a la historia de la familia occidental 1500-1914*. México-Argentina: Siglo XXI.

CASEY, James

2001 *España en la Edad Moderna: Una historia social*. Madrid: Biblioteca Nueva-Universitat de València.

CASTRO-ROVIRA, José

1994 «Santa Ana de Chipaya au XIX<sup>e</sup> siècle. Sources, méthodes et bilan des résultats». *Population* (French Edition), 49<sup>e</sup> Année, n. 4/5, pp. 1057-1077.

- CAVIERES, Eduardo  
1995 «Consensualidad, familia e hijos naturales: Aconcagua en la segunda mitad del siglo XVIII». *Cuadernos de Historia*, n. 15, pp. 219-239.
- CHRISTIAN Jr., William  
1991 *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Editorial Nerea.
- ECWIKI  
*Enciclopedia católica online*. Publicación electrónica [en línea]: <[http://ec.aciprensa.com/wiki/Honestidad\\_P%C3%BAblica](http://ec.aciprensa.com/wiki/Honestidad_P%C3%BAblica)> [Consulta: 20 de enero de 2015].
- DEL RÍO ALBA, Javier  
1985 *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de indios*. [1583-1584]. Edición facsímil. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.  
2008 *La evangelización del Perú en tiempo de Santo Toribio de Mogrovejo*. Callao: Facultad de Teología «Redemptoris Mater».
- GIL MONTERO, Raquel  
2000 «Entre la ley y la práctica: La familia en la puna de Jujuy, 1770-1870». En: Mario Boleda y María Cecilia Mercado (comps.). *Seminario sobre población y sociedad en América Latina*. Buenos Aires: Grupo de Estudios Socio-Demográficos (GREDES), pp. 131-156.
- GONZALBO, Pilar  
1991 «Introducción». En: Pilar Gonzalbo (comp.). *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*. México D. F.: El Colegio de México, pp. 9-24.
- GOODY, Jack  
2009 *La evolución de la familia y el matrimonio*. Valencia: Universitat de València.
- INOSTROZA, Xochitl  
2013 «Dimensiones del liderazgo étnico en el pueblo de Belén: Francisco Ocharán, secretario del cabildo indígena. Altos de Arica (1750-1813)». *Estudios Atacameños*, n. 46, pp. 109-126.

- 2014 «Matrimonio y familia en sociedades andinas: Propuestas desde la reconstitución de familias de Santiago de Tacrama o Belén. Virreinato del Perú (1763-1820)». *Historia*, vol. 1, n. 47, pp. 65-90.
- KONETZKE, Richard  
1962 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*. vol. 3, t. 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MARGADANT, Guillermo  
1991 «La familia en el derecho novohispano». En: Pilar Gonzalbo. *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*. México D. F.: El Colegio de México, pp. 27-56.
- MEEHAN, A. B.  
[s. f.] «Honestidad pública». En: *Ecnwiki. Enciclopedia católica online*. Publicación electrónica [en línea]: <[http://ec.aciprensa.com/wiki/Honestidad\\_P%C3%BAblica](http://ec.aciprensa.com/wiki/Honestidad_P%C3%BAblica)> [Consulta: 20 de enero de 2015].
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la  
1754 *Itinerario para Parrochos de indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes à ellos, para su buena Administración*. Amberes: A costa de los Hermanos de Tournes.  
[1668]
- RAGON, Pierre  
2003 «Teología de matrimonio, Derecho canónico y prácticas misioneras en el México del siglo XVII». En: David Robichaux (comp.). *El matrimonio en Mesoamérica. Ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, pp. 55- 73.
- ROBICHAUX, David  
2001 «Uso del método de la reconstitución de familias en las poblaciones indígenas». *Papeles de población*, n. 28, Toluca, pp. 99-129.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás  
1978 *Indios y tributo en el Alto Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

SCHWARTZ, Stuart

2010 *Cada uno en su ley: Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico.*  
Madrid: Ediciones Akal.

TANDETER, Enrique

1995 «Población y economía en los Andes (siglo XVIII)». *Revista Andina*,  
año 13, n. 1, pp. 7-22.

VARGAS UGARTE, Rubén

1951-1952-1954 *Concilios Limenses (1551-1772)*. 3 tomos. Lima.

WACHTEL, Nathan

2001 *El regreso de los antepasados: Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI.*  
*Ensayo de historia regresiva.* México: Fondo de Cultura Económica.