

# “Casadas dos veces”. Mujeres e inquisidores ante el delito de bigamia femenina en el Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)

 Fernanda Molina\*

Fecha de recepción: 9 de septiembre de 2016. Fecha de aceptación: 22 de diciembre de 2016

## Resumen

Este artículo se propone indagar sobre el fenómeno de la bigamia femenina en el Virreinato del Perú durante los siglos XVI y XVII a través del tratamiento que el delito recibió en el marco del Tribunal del Santo Oficio. A partir del análisis de textos doctrinales relativos al problema de los *duplici matrimonio* así como las relaciones de causa de fe elaboradas por el tribunal, se aboca a evaluar en qué medida la bigamia protagonizada por mujeres fue interpretada como indicio de herejía o como un comportamiento sexual transgresor tanto a nivel conceptual como de la *praxis* de los inquisidores peruanos. Asimismo, indaga en las apreciaciones y actitudes que las bígamas expresaron ante el delito en el marco de las causas incoadas.

### Palabras clave

*bigamia femenina*  
*casadas dos veces*  
*matrimonio*  
*inquisición*  
*Virreinato del Perú*

“Casadas dos veces”. Women and inquisitors facing the crime of female bigamy, in the Viceroyalty of Peru (16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries)

## Abstract

This article aims to inquire the phenomenon of female bigamy through court proceedings initiated by the Tribunal of the Holy Office in the Viceroyalty of Peru during the sixteenth and seventeenth centuries. Analyzing the doctrinal corpus on *duplici matrimonio* and *relaciones de causa de fe* produced by the tribunal, it poses a discussion on how Peruvian inquisitors interpreted female bigamy, whether as a sign of heresy or sexual transgression. Moreover the opinions and attitudes of bigamous women in view of the crime, during the trials proper, are also analyzed.

### Key words

*female bigamy*  
*casadas dos veces*  
*marriage*  
*inquisition*  
*Viceroyalty of Peru*

\* Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Universidad de Buenos Aires (UBA)/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Argentina. E-mail: fernandavmolina@yahoo.com.ar

## Introducción

Desde sus orígenes, la Inquisición española tuvo como objetivo la lucha contra la herejía, en especial, en su forma derivada del criptojudasmo, el mahometismo y, más tarde, el luteranismo. No obstante, hacia la segunda mitad del siglo XVI la *praxis* inquisitorial se había expandido considerablemente. Ya no sólo se trataba de combatir la “herética pravedad” sino también de disciplinar a los denominados cristianos viejos cuyos niveles de espiritualidad y moralidad eran considerados insuficientes (Kamen, 1998: 251). Los pecados vinculados con las conductas sexuales constituyeron uno de los terrenos hacia donde los agentes inquisitoriales orientaron su labor (Dedieu, 1984: 272; Wiesner-Hanks, 2001: 106). La bigamia, la sollicitación, la simple fornicación y, en algunas jurisdicciones, los pecados *contra natura* pasaron a engrosar la lista de transgresiones perseguidas por la institución.<sup>1</sup>

1. La inquisición no persiguió el delito de “simple fornicación” como tal sino la formulación verbal errónea que consideraba que “la simple fornicación no era pecado” (Schwartz, 1997). En cuanto a los delitos de sodomía y bestialismo sólo formaron parte de las competencias de los tribunales aragoneses, en virtud de un breve papal emitido por Clemente VII que habilitó a los inquisidores de esa jurisdicción el conocimiento sobre ambos delitos (Monter, 1992: 328).

2. El término bigamia no sólo se utilizaba para referirse a los dobles matrimonios sino también al casamiento de una persona consagrada o al ordenamiento sacro de un casado sin el consentimiento de su esposa (Gacto Fernández, 1990: 127-128).

¿Cómo interpretar esta reorientación de la Inquisición hacia este conjunto de delitos? A través del estudio de los casos de bigamia tramitados por el Tribunal del Santo Oficio limeño durante los siglos XVI y XVII este trabajo se propone ofrecer algunas respuestas a este interrogante. El foco de atención estará puesto en la denominada bigamia femenina; es decir, en el delito que cometían aquellas mujeres que violando los principios de monogamia e indisolubilidad del matrimonio contraían nupcias con dos o más hombres simultáneamente y que los inquisidores anotaron bajo el título de “casadas dos veces”.<sup>2</sup>

A partir de la exploración de textos doctrinales relativos al problema de los *duplici matrimonio* así como de las *relaciones de causa de fe* elaboradas por los inquisidores peruanos, este artículo se propone evaluar -tanto a nivel conceptual como de la *praxis* de los inquisidores peruanos- en qué medida la bigamia y, particularmente, la bigamia femenina fue interpretada como una práctica herética o como un comportamiento sexual transgresor. Asimismo, el trabajo también se propone indagar en la actuación judicial de las acusadas a fin de observar qué motivaciones impulsaron a estas mujeres a transgredir el sacramento del matrimonio.

## Un pecado del alma y de la carne

Aunque durante los siglos XVI y XVII la Inquisición monopolizó el tratamiento del delito de bigamia, la jurisdicción inquisitorial no dejó de ser una fuente inagotable de controversias a lo largo de todo el período. Las tensiones procedían del hecho de que, desde *ius commune*, la bigamia había sido materia de tratamiento tanto de la justicia episcopal como secular en virtud de su carácter de *mixti fori* (Torres Aguilar, 1997b: 181). Aunque el tratamiento simultáneo de ambas instancias de administración de justicia no estuvo exento de conflictos, lo cierto es que la intervención de la Inquisición a partir de 1488 -cuando se incorpora a los edictos de fe- vino a alterar el precario equilibrio que obispos y oficiales reales habían procurado mantener.

En ese escenario, surgieron las primeras voces que ponían en tela de juicio la competencia exclusiva del Santo Oficio sobre el delito de bigamia. Algunos juristas, como Gonzalo de Villadiego, sostenían que para definir la jurisdicción de una u otra instancia de administración de justicia debía observarse si el matrimonio posterior se había celebrado oculta o públicamente (López de Tovar, Partida VII, Título 17, Ley 16). En el primer caso, la bigamia debía permanecer en la órbita de la justicia ordinaria ya que el ocultamiento de la

doble unión era indicio de que el bigamo conocía la falta que estaba cometiendo. En cambio, si el bigamo no procuraba encubrir su delito era prueba de que poseía una creencia errónea respecto del matrimonio y, por lo tanto, su actuación constituía materia de la Inquisición (Gacto Fernández, 1990: 132). Una interpretación similar recogía el Inquisidor General de Aragón a raíz de los reclamos que las cortes catalanas habían expresado ante lo que consideraban un avasallamiento de sus competencias en el tratamiento de la bigamia (Lea, 1922: I. 270). Las instrucciones de 1514 elaboradas por el inquisidor ordenaban que los magistrados del Santo Oficio conocieran el delito de *duplici matrimonio* sólo en aquellos casos en que se presumiera que los bigamos *sintieran mal* del sacramento (Gacto Fernández, 1990: 133). Como señala Torres Aguilar (1997b: 178), este tipo de razonamiento diferenciaba una bigamia "mundana" guiada por intereses profanos de otra de naturaleza "espiritual" motivada por creencias erróneas.

No obstante, hacia la segunda mitad del siglo XVI, se observa un proceso de estrechamiento entre las nociones de bigamia y herejía. La celebración de matrimonios múltiples y simultáneos comenzó a interpretarse como un error de fe antes que como una estrategia indebida para la obtención de beneficios materiales, políticos o sexuales. En este sentido, el jurista Jacobo Simancas consideraba que, en la medida en que abusar del matrimonio o "sentir mal" de él entrañaba la "sospecha" de herejía, tocaba a los inquisidores conocer en el crimen de bigamia (Simancas, 1569: 179; Carena, 1669: 95). De un modo similar se expresaba Juan de Hevia Bolaños quien en su *Curia Filípica* (1603) argumentaba que en virtud de la "presunción de herejía" que encerraba la bigamia, los jueces eclesiásticos debían ceder su tratamiento a los del Santo Oficio (Hevia de Bolaños, 1709 [1603]: 183). Sin lugar a dudas, el esfuerzo de ambos juristas por enfatizar el contenido herético de la bigamia tenía como propósito fundamentar la actuación inquisitorial en un escenario donde su jurisdicción, aunque legalmente establecida, no dejaba de ser cuestionada.

Incluso, ya avanzado el siglo XVII, cuando el protagonismo de los inquisidores en el campo de la bigamia resultaba evidente, la doctrina inquisitorial se veía en la necesidad de defender su competencia sobre los "casados dos veces". En su tratado sobre la herejía, el inquisidor romano, César Carena, sostenía que aun cuando la bigamia constituyera un delito de *mixti fori*, al entrañar la sospecha de herejía, era indiscutible que la competencia correspondía a la Inquisición, como quedaba demostrado a través del protagonismo que los inquisidores españoles tuvieron en su tiempo (Carena, 1669: 96; Torres Aguilar, 1997b: 182). Diego García de Trasmiera, inquisidor de Sicilia, atribuía el predominio procesal de la Inquisición a la eficacia de sus magistrados para "la cura de almas" (García de Trasmiera, 1638: 211; Gacto Fernández, 1990: 136). Aun cuando reconocía que se trataba de un crimen de fuero mixto, no sólo recomendaba a los jueces eclesiásticos ceder a los inquisidores el tratamiento de la bigamia sino que calificaba de "abuso" la pretensión de los seculares castellanos por conservar su jurisdicción (García de Trasmiera, 1638: 211). Es importante señalar que si bien ambos magistrados reconocieron un contenido herético en la práctica de la bigamia, apelaron al hecho de que "hodie"<sup>3</sup> la mayoría de las causas por bigamia se tramitaban en los tribunales inquisitoriales para justificar la exclusividad jurisdiccional del Santo Oficio.

3. Expresión utilizada en la fuente consultada que significa hoy (Carena, 1669: 96).

En ese escenario, puede sugerirse que la *herejización* que la bigamia experimentó en el plano de los discursos jurídicos -análoga al que sufrieron otros delitos sexuales perseguidos por el mismo tribunal- se desarrolló más como una necesidad para legitimar el predominio de la Inquisición en el ámbito de la

práctica judicial antes que como el resultado de una asimilación teológica entre ambos fenómenos.<sup>4</sup> Incluso quienes abogaban por la competencia inquisitorial justifican sus opiniones aludiendo al “tufo”, “sospecha” o “presunción” de herejía que había en el crimen de bigamia. En ese sentido, puede decirse que el pecado de los casados dos veces no constituía una herejía *en sí* sino en *potencia*.

4. Una operación teológica similar puede observarse en el caso de la sodomía (Molina, 2010).

## La *praxis* inquisitorial: entre la defensa de la ortodoxia y la reforma de las costumbres

Aun cuando la mayoría de las interpretaciones que abordaron el fenómeno de la bigamia dieron cuenta de las controversias jurisdiccionales anteriormente analizadas, asumieron que en última instancia fue la dimensión herética del delito lo que habilitó e impulsó la actuación inquisitorial (Contreras, 1982: 647-648; Gacto Fernández, 1990: 132; Torres Aguilar, 1997b: 182). Según Torres Aguilar, el integrismo derivado del Concilio de Trento permitió que la bigamia, en tanto violación de los principios de unidad e indisolubilidad del matrimonio, pudiera ser percibida como un error de fe. Pero aun cuando el aspecto dogmático fue indispensable para introducir al Santo Oficio en un nuevo campo de acción como la sexualidad, reducir sus motivaciones a un problema de dogma o de avidez jurisdiccional sería limitar sus objetivos.

A partir del análisis de las *relaciones de causas de fe* seguidas contra mujeres acusadas de ser “casadas dos veces”, este apartado indaga sobre la actuación de los inquisidores limeños a fin de evaluar qué aspectos del delito de bigamia ponderaron a la hora de instruir en dichas causas. Las “relaciones” eran resúmenes de los procesos incoados por los tribunales locales que anualmente debían remitirse al Consejo de la Suprema y General Inquisición (en adelante, Suprema) con el objetivo de dar cuenta de lo actuado durante el año informado. A diferencia de otras jurisdicciones, donde los procesos originales pueden consultarse en los repositorios locales, en el caso peruano sólo contamos con esos breves informes que actualmente se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Millar Carvacho, 1997) Mientras en algunos casos, la relación era extensa y detallada -brindando incluso información relativa a la trayectoria personal de las acusadas- en la mayoría, se trató de un relato sucinto que apenas recogía fragmentos de las declaraciones de las “reas” y, eventualmente, de los testigos. Incluso, algunas relaciones fueron tan abreviadas -sólo dan información de la sentencia definitiva- que las autoridades no dudaron en señalar a los notarios que en esos casos “sea echada de menos no hagan relacion de las defensas que articularon y lo que probaron los reos”.<sup>5</sup> En ese escenario, acercarse al “parecer” de los magistrados resulta una tarea esquiva, máxime, cuando en la lógica procesal castellana -de la que la indiana fue heredera- no constituía un requisito expresar por escrito los fundamentos del fallo contenido en la sentencia a fin de garantizar probidad e imparcialidad del juez (Levaggi, 1978: 47; Garriga Acosta, 2006: 85). No obstante, es posible revelar algunos aspectos vinculados al tratamiento que los inquisidores dieron al delito mediante el análisis de las preguntas que formularon en el marco de los interrogatorios o la forma de instruir y proseguir las causas.

5. AHN, Inquisición, Lib. 1032, f. 182v.

Según la información contenida en las relaciones mencionadas, desde los inicios de su actividad hasta 1700, el Santo Oficio limeño tramitó veintinueve causas bajo la carátula “casadas dos veces”. Un denominador común en la actuación de los magistrados fue su constante preocupación por esclarecer cuál había sido la motivación de las acusadas para incurrir en el delito de bigamia. El afán por conocer los móviles del crimen puede colegirse a partir

de las preguntas de los inquisidores que los notarios registraron bajo formulaciones como "fue examinada acerca de la yntencion" o "hizosele pregunta sobre la yntencion y presunsion de su falsa creencia", etc.<sup>6</sup> En otros casos, son las declaraciones de las acusadas las que sirven de indicios para acercarnos a las preocupaciones de los magistrados; especialmente, cuando sus preguntas no quedaron registradas en las relaciones; "negó la yntencion", "no havia incurrido en dolo" o "negando siempre el dolo en el segundo matrimonio" son algunas de los testimonios que, sin dudas, fueron incitados a partir de la examinación de los jueces.<sup>7</sup> La noción de "yntención" que aparece tanto en los interrogatorios como en las testificaciones de las bigamas buscaba dilucidar si las acusadas habían cometido el delito bajo la creencia errónea de que casarse dos veces, siendo vivo el primer marido, constituía una actuación lícita.

6. AHN, Inquisición, Lib. 1029, f. 6 v. y AHN, Inquisición, Leg. 5345, N. 3, f. 40v.

7. AHN, Inquisición, Lib. 1029, f. 7v; AHN, Inquisición, Lib. 1030, f. 258v y AHN, Inquisición, Lib. 1029, f. 114.

Aunque la averiguación de los inquisidores parecería estar guiada por la sospecha de herejía cometida por las bigamas, lo cierto es que la totalidad de las causas de fe que tramitaron no evidencian indicios de errores de fe asociados a la comisión del delito. Esa situación no inhibió que los magistrados del Santo Oficio intervinieran en dichas causas, aun cuando al hacerlo no lo trataron como una transgresión dogmática. Esta actuación parece estar en línea con algunas de las disposiciones procedentes de la doctrina inquisitorial. En las instrucciones para inquisidores recopiladas por Alonso Manrique en 1537, el Inquisidor General entendía que aunque los magistrados procedieran contra los casados dos veces en tanto "sospechosos en la fe", no los juzgaban en calidad de herejes (Manrique, 1667 [1537]: 36). Este tratamiento especial dirigido a los bigamos -pero también a los blasfemos y a los acusados por palabras malsonantes- evidencia que su delito no constituía una herejía formal sino que formaba parte de aquellos crímenes que "por otra razón" pertenecían al Santo Oficio (Manrique, 1667 [1537]: 36v). El *Manual de Inquisidores* (1376) escrito por Nicolau Eimeric -material de consulta ineludible para los magistrados inquisitoriales, especialmente, a partir de su reedición glosada por Francisco Peña en 1578- también recogía la distinción entre las nociones de error y herejía. Según Eimeric, la noción jurídica de error era más amplia que la de herejía; es decir, que si bien toda herejía constituía un error, no todo error podía considerarse herejía (Eimeric y Peña, 1983 [1578]: 61). No obstante, consideraba que en el ámbito de la fe, error y herejía eran sinónimos. Teniendo en cuenta el tratamiento que los inquisidores dispensaron a las bigamas, ¿podría decirse que su delito pertenecía más al ámbito de las transgresiones mundanas que al de la fe? Cualquiera sea la respuesta, esta serie de definiciones parecen sugerir que la celebración simultánea de matrimonios no constituía *per se* un acto herético o, dicho de otro modo, que entre bigamia y herejía no había una relación mimética necesaria.

La formación, seguimiento y culminación de los procesos constituyen otra de las posibles vías de indagación del tratamiento que los inquisidores otorgaron al delito de las "casadas dos veces". La relación de la causa de fe incoada contra Doña Luisa de Castillo y Lizárraga en 1617 nos ofrece algunas pistas al respecto.<sup>8</sup> Según el informe enviado a la Suprema, Doña Luisa fue denunciada ante el comisario del Santo Oficio de la Villa Imperial de Potosí pues siendo casada con Martín Márquez de la Rocha en la ciudad de Lima en 1602, y estando éste aún con vida, había vuelto a contraer matrimonio en 1616 con Hernando Eugenio en la Villa Imperial. A partir de la denuncia, se ponen en marcha una serie de mecanismos procesales orientados a probar la existencia del delito tanto a través del testimonio de los testigos como de las actas de matrimonio que -según lo establecido por el *Decreto Tametsi* emitido durante las reuniones conciliares en Trento- los párrocos debían elaborar y conservar

8. AHN, Inquisición, Lib. 1030, fs. 245v-254.

9. El tema de la reforma del matrimonio introducida por el Decreto Tametsi es desarrollado más adelante en el apartado titulado *Prácticas y saberes femeninos*.

10. AHN, Inquisición, Lib. 1030, f. 245v.

11. AHN, Inquisición, Lib. 1030, f. 251.

12. AHN, Inquisición, Lib. 1030, f. 251.

celosamente.<sup>9</sup> Habiendo sido probados ambos matrimonios así como la existencia del primer marido, en mayo de 1617 se da inicio a la causa aunque la acusada recién comparece ante los inquisidores limeños el 6 de mayo 1619 “por estar enferma”.<sup>10</sup> Durante las audiencias, Doña Luisa se defendió articulando un conjunto de argumentos aunque el principal, como en la mayoría de los casos seguidos por bigamia, se fundaba en la creencia de que el primer marido había muerto.

Sin embargo mientras se desarrollaba la causa por bigamia sobrevinieron ocho testigos mujeres quienes acusaron a la rea de estar implicada en negocios de magia, hechicería y supersticiones. Según sus testimonios, Doña Luisa “hera havida y tenida en la dicha villa de Potosí publicamente por hechicera” debido a su afición hacia las prácticas adivinatorias y la magia amorosa.<sup>11</sup> Pese a que la acusada se defendió de esos cargos incluso con mayor vehemencia que de la acusación de bigamia, los calificadores del Santo Oficio sospechaban que su comportamiento podía corresponderse con delitos que involucraban pacto expreso con el demonio. En ese sentido, recomendaban que la rea fuera examinada acerca de si creía que el diablo pudiera forzar la voluntad de las personas “por que si asi lo creyese seria herexia”.<sup>12</sup>

La sospecha de herejía marcó un punto de inflexión en el curso de la causa. En primer lugar, el núcleo de la averiguación se desplazó desde la acusación original hacia los nuevos cargos que se le imputaban a la acusada. En segundo lugar, precipitó la fulminación de la causa por bigamia -hallándose a la rea culpable- mientras que en lo tocante a los cargos por hechicería se suspendía por el momento su conocimiento, probablemente, para incoar una nueva causa en el futuro. Más allá del rumbo que pudo tomar la segunda acusación, lo que queda de manifiesto en la causa seguida contra Doña Luisa es que tanto el tratamiento procesal de los inquisidores como la evaluación de los calificadores respecto de la bigamia se diferenciaba de los que otorgaron a conductas consideradas verdaderas herejías.

Ese tratamiento diferencial también puede observarse a través de las sentencias emitidas por el tribunal. Con excepción de tres casos en que las causas fueron suspendidas por no haber indicios de dolo, en el resto de los casos se las declaró culpables y, en función del “color” de su delito y de la “calidad” de sus personas, recibieron una combinación de castigos que podía incluir sanciones pecuniarias, azotes, vergüenza pública, destierro, recogimiento, asistencia a enfermos, etc. No obstante, en todos los casos, las convictas de bigamia debieron abjurar *de levi* ya sea en el marco de los autos públicos de fe o en ceremonias secretas. Este tipo de retractación específicamente inquisitorial fue la que los tribunales españoles -y por extensión los indianos- exigieron como forma de reconciliación con la comunidad de cristianos a las mujeres y hombres acusados de bigamia. En la medida en que la abjuración *de levi* tenía lugar cuando existía una sospecha leve de herejía; es decir, cuando no había indicios fuertes para sindicar a un reo o a una rea como hereje (Eimeric y Peña, 1983 [1578]: 190), la aplicación de este tipo de condena manifiesta una visión moderada respecto de la gravedad de la transgresión por parte de los magistrados inquisitoriales (Torres Aguilar, 1997b: 183). Es probable que esa “benevolencia” se fundara, según la observación de los propios inquisidores, en el hecho de que “nuca aconteze en jente de nuestra nacion sentir mal del Sacramento del Matrimonio”.<sup>13</sup>

13. AHN, Inquisición, Lib. 1260, f. 55v.

En el caso de las bigamas ese tipo de tratamiento se veía reforzado por la creencia de que las mujeres tenían “menos malicia” que los hombres en la

comisión del delito.<sup>14</sup> En el mes de marzo de 1618 pareció ante los inquisidores limeños la mestiza Juana de Barrios acusada de haberse casado en la villa de Pisco con Juan de Montoya, estando vivo su primer marido. Según su testimonio, había incurrido en el delito "sin dolo ni fraude" sino impulsada por la creencia -muy extendida en Pisco pero también en Ica donde celebró su primer matrimonio- de que su esposo había muerto; y agregaba que "si en algo havia errado pedia se usase con ella de misericordia por su buena fe y simplicidad lo qual dijo con muchas lagrimas".<sup>15</sup> El arrepentimiento que Juana exhibió durante la confesión de su delito motivó a los inquisidores a proceder con particular indulgencia suspendiendo la causa, lo que significaba la absolución de la rea, y derivando el tratamiento del vínculo al ordinario. El 27 de mayo de 1621 fue el turno de Isabel de la Rocha. Ante la acusación de bigamia pedía perdón y suplicaba misericordia al tribunal alegando que si se había casado por segunda vez, viviendo su marido, lo había hecho por "ignorancia de muger y menor y de la calidad que su havito profesa".<sup>16</sup> En este caso, atentos su "incapacidad", su corta edad y la voluntad de trasladarse desde Potosí hasta Lima para hacer su confesión, la condenaron a abjurar *de levi*, oír misa en la capilla de la Inquisición con insignia de *casada dos veces* y la desterraron de Potosí por el lapso de dos años. El castigo recibido por Isabel de la Rocha fue comparativamente benigno teniendo en cuenta que la mayoría de las sentencias la abjuración debía realizarse en el auto público de la fe -con la vergüenza pública que conllevaba-, y que el destierro tenía una duración de cuatro años como mínimo, además de aplicarse castigos corporales considerados altamente infamantes. En 1598 Doña Ángela de Figueroa fue encauzada por "casada dos veces", la primera con Rodrigo de Solís en la Villa Imperial de Potosí y la segunda con un indio de quien desconocemos su identidad. Con asistencia de su curador, la acusada aludió a su incapacidad "y falta de juicio" lo que no sólo permitía justificar el delito de *duplici matrimonio* sino también el hecho de haberlo cometido con un indio "siendo hija de padres españoles".<sup>17</sup> Luego de escuchar las defensas, los inquisidores resolvieron condenarla a abjurar *de levi* en el auto público de fe argumentando que "en su modo de proceder parecio una muger tonta aunque maliciosa y por eso no se le dio mas pena".<sup>18</sup> En el caso de la mestiza Juana de Casola los inquisidores también se mostraron indulgentes. Según la relación de su causa, la rea fue condenada a salir a la sala de audiencias donde debía abjurar *de levi* ante los inquisidores además de ayunar los días sábados por el lapso de cuatro años. Sin dudas, la sentencia estuvo fundamentada en que la rea fue una confitente espontánea pero también en el hecho de que, según su confesión, "no avia hereticado, ni apostatado" y que si había incurrido en el delito de bigamia "fue como muger ignorante".<sup>19</sup> Las penas que los inquisidores limeños impusieron a las reas se inscribían en las instrucciones que la Suprema establecía para el tratamiento de las "casadas dos veces". Si la rea hubiera incurrido en el delito inducida por su segundo marido u otras personas, se recomendaba suspender la causa ya que no había procedido con "malizia sino sencillez" propia de su género; incluso, si se comprobaba que había colaborado con su flamante esposo, se sugería que se le diera "alguna pena lijera".<sup>20</sup> Sólo en aquellos casos en que se verificara la existencia de fraude deliberado convenía en que se castigara públicamente para remediar el mal estado en que vivía.

14. AHN, Inquisición, Lib. 1260, f. 55v.

15. AHN, Inquisición, Lib. 1030, f. 211.

16. AHN, Inquisición, Lib. 1030, f. 258v.

17. AHN, Inquisición, Lib. 1030, fs. 8 y 8v.

18. AHN, Inquisición, Lib. 1030, f. 8v.

19. AHN, Inquisición, Leg. 5345, N. 3, f. 35.

20. AHN, Inquisición, Lib. 1260, f. 56.

"Ignorancia", "simplicidad", "fragilidad", "incapacidad" fueron algunos de los argumentos que las acusadas -o sus letrados- utilizaron para morigerar la responsabilidad de sus actos pero también fueron los fundamentos que provocaron la actuación benevolente de los inquisidores en los casos de bigamia femenina. Esta serie de conceptualizaciones se inscribían en la doctrina jurídica de la época que, al equiparar a las mujeres con menores de edad sugería a las

21. Si bien los casos de bigamia indígena eran castigados, las penas aplicadas no revestían demasiada gravedad. Asimismo, se recomendaba que antes de proceder contra los indios bigamos se los amonestara, por lo menos en tres oportunidades, con fines disuasorios (Ots Capdequí, 1930: 370). Una línea de indagación interesante a fin de evaluar el alcance de la actuación de las justicias en virtud de la condición étnica de las mujeres acusadas sería analizar el tratamiento que la justicia episcopal les dio a las indígenas sindicadas de bigamas.

justicias proceder con menor rigor (Hespanha 2001: 82), tratamiento que, significativamente, también recibieron las poblaciones indígenas (Solórzano Pereira, 1703 [1629-1639]: 42).<sup>21</sup> De hecho, la decisión real de inhabilitar a la competencia inquisitorial sobre la población nativa se fundamentó en la concepción de que los indígenas, por su “simplicidad y cortedad de entendimiento”, no estaban en condiciones de comprender cabalmente los dogmas religiosos ni de distinguirlos de las herejías (Griffiths, 1998: 50). ¿Acaso la “cortedad de entendimiento” femenino eximió a las bigamas -como a los indígenas- de la sospecha de herejía? Quizás, responder afirmativamente a este interrogante sería excesivo, especialmente, cuando sabemos que muchas mujeres fueron procesadas e, incluso, relajadas por el brazo secular por herejes. No obstante, podríamos sugerir que la condición jurídica femenina articulada con la conceptualización de la bigamia contribuyó a que el tratamiento de los inquisidores adquiriera ese carácter “benevolente”.

## Prácticas y saberes femeninos

22. Los datos relativos a la cantidad de causas de fe tramitadas por bigamia son de elaboración propia con excepción de aquellos del período 1601-1613 -correspondiente al Libro 1029 del fondo Inquisición del AHN- que fueron tomados de Toribio Medina (1956: 293-318).

Como se mencionara, entre 1570 y 1700 la Inquisición limeña encauzó veintinueve mujeres procedentes de todos los estratos sociales y de los más diversos orígenes étnicos bajo el cargo de “casadas dos veces”. Este número contrasta con las causas seguidas contra varones por el mismo delito, que ascendieron a 151 durante el período.<sup>22</sup> Aunque realizar una aproximación cuantitativa a partir de documentación incompleta o fragmentaria como la que manejamos no puede ser concluyente, permite corroborar lo que otras investigaciones han revelado para diferentes jurisdicciones; a saber, que la bigamia constituyó un delito preferentemente masculino (Figueras Valles, 2003: 84; Poska, 2000: 237; Moreno-Florido, 2000: 1338; Contreras, 1982: 648). Este carácter de género que tuvo la bigamia ha sido explicado como resultado de los mecanismos de control que los padres conciliares reunidos en Trento establecieron con el objetivo de vigilar y regular las uniones conyugales. A partir de entonces, ningún matrimonio podía celebrarse sin la asistencia de un párroco acompañado por dos o más testigos que debían certificar la condición libre de los contrayentes. Además, como se expresara anteriormente, obligaba a los párrocos a que, en adelante, asentaran en un libro los nombres tanto de los cónyuges como de los testigos y padrinos -además del día y el lugar en que se había consagrado la unión (Wohlmuth, 2002: 755-756). Ese conjunto de disposiciones limitaban las posibilidades de contraer dos o más matrimonios al mismo tiempo sin ser descubierto, por lo que la bigamia se convirtió en un delito de gente nómada, trotamundos, braceros, marineros, soldados, incluso de funcionarios, que en el cumplimiento de sus tareas eran trasladados a servir a otras jurisdicciones (Gacto Fernández, 1990: 130-131; Alberro, 1988: 180). Las migraciones trasatlánticas constituyeron un escenario propicio para la comisión del delito, en la medida en que las largas distancias recorridas, las dificultades de comunicación y los laxos mecanismos de control en los territorios americanos ofrecieron a aquellos que quisieran dejar atrás su pasado peninsular -incluidos sus compromisos maritales- la oportunidad de reinventar su existencia (Torres Aguilar, 1997a: 117-118). Dado que los varones fueron los principales protagonistas de las migraciones esa situación reforzó el carácter masculino del delito en el nuevo contexto, máxime cuando desde la década de 1530 se prohibía a las mujeres solteras y a las casadas que no viajaran acompañadas por sus maridos cruzar a las Indias sin licencia regia (Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias, 1681: IV, f. 4v)



No obstante, no faltaron las mujeres encauzadas por bigamas. ¿Qué motivó a estas mujeres a cometer un delito que podía exponerlas al ojo inquisidor? Gracias a la obsesión de los inquisidores por dilucidar la "intención" de las acusadas -esto es, si había sido guiada por creencias erróneas- podemos acercarnos a algunas de las circunstancias que animaron la celebración de matrimonios simultáneos. Según las *relaciones de causa fe* analizadas, la mayoría de las acusadas celebraron sus matrimonios en diferentes jurisdicciones. Mientras algunas recorrieron miles de kilómetros -de Panamá a La Paz o de Lima a Potosí- otras apenas se mudaron al pueblo vecino antes de celebrar su segundo matrimonio. No obstante, a diferencia de la bigamia masculina, donde fue común que el delito tuviera un alcance trasatlántico (Cook y Cook, 1992; Presta, 2011: 80), en el caso de las "casadas dos veces" los movimientos se circunscribieron a las jurisdicciones indianas.<sup>23</sup> En cualquier caso, lo que queda de manifiesto es que la oportunidad de trasladarse de una jurisdicción a otra constituyó una de las condiciones de posibilidad para la comisión del delito.

El nuevo lugar de residencia -en algunos casos elegido y en otros impuesto- no sólo permitía a las mujeres dejar atrás el primer matrimonio, por lo general no deseado, sino también mudar de identidad, cambiar su estatus jurídico además de recrear su vida a través de la fundación de una nueva familia. Los cambios de identidad fueron bastante comunes entre las bigamas procesadas por el tribunal limeño. La utilización de "alias" ponía de manifiesto la intención de las acusadas por ocultar su primer matrimonio e, incluso, olvidar su pasado. La extremeña Isabel Sánchez, conocida en "estos reinos" como Doña Isabel de Tordesillas, encauzada en 1603, es el único caso de bigamia trasatlántica.<sup>24</sup> Casada en la ciudad de Badajoz con Francisco García a la edad de 12 años, se había apartado de su compañía por las "pesadumbres" que había tenido con él. Amancebada con Cristóbal de Espinosa en Jerez de la Frontera, había "pasado a las Indias" fingiendo ser su legítima esposa, estatus que ostentó hasta que el amancebamiento fue descubierto luego de cinco años de residir en Panamá. Apremiados por la justicia eclesiástica del lugar, Isabel y Cristóbal manifestaron ser personas libres sin impedimentos y, en virtud de esa condición, se casaron *in faccie ecclesiae* haciendo vida maridable, primero, en la ciudad de Los Reyes y, más tarde, en Santa Cruz de la Sierra hasta que su conducta delictiva fue descubierta. El itinerario de Isabel Sánchez muestra la posibilidad de manejar la identidad en contextos de movilidad jurisdiccional.

La manipulación del estatus jurídico fue otra de las estrategias orientadas a ocultar el crimen. Clara de Prado, esclava del hospital de indios de la ciudad del Cuzco, quien salió con coraza e insignia de "casada dos veces" al auto público de la fe que se celebró el 17 de diciembre de 1595, había confesado ante los inquisidores que siendo casada en Quito con un negro, se había vuelto a casar en el Cuzco dando información de "que ella era soltera".<sup>25</sup> De un modo similar había procedido la mestiza Ana María de la Rosa cuya causa fue incoada el 20 de mayo de 1698. Según la averiguación que el tribunal recogió a través de los testigos y los libros de matrimonio, Ana María se había casado en 1691 o 1692 en el pueblo de Íllimo -a unos 40 kilómetros de la ciudad de Chiclayo- y que "aviendo dado ynformacion de soltera" lo había vuelto a hacer en la ciudad Los Reyes seis años más tarde.<sup>26</sup> Sin embargo, durante la primera audiencia, la acusada contradujo la versión "oficial" al manifestar que "viendose perseguida de la justicia por el amancebamiento con un hombre" había decidido dar crédito a la versión de unos indios según la cual su marido había sido muerto y "dando información de viuda" se había casado por segunda vez.<sup>27</sup> Las controversias

23. Es probable que esta situación fuera el resultado de la legislación que aun cuando no prohibía a las mujeres "pasar a Indias" si limitaba su libertad de movimiento, en la medida en que solo podían hacerlo acompañadas de sus maridos o con licencia expresa del Rey (Ots Capdequi, 1930: 373).

24. AHN, Inquisición, Lib. 1029, fs. 339v - 340.

25. AHN, Inquisición, Lib. 1028, f. 337.

26. AHN, Inquisición, Leg. 5345, N. 3, f. 10.

27. AHN, Inquisición, Leg. 5345, N. 3, f. 10v.

en torno al “estado” de Ana María -era *casada* pero los libros parroquiales la registraron como *soltera* aunque en realidad ella creía que era *viuda*- dan cuenta del carácter maleable de esa condición así como de la capacidad de la acusada para manipular, negociar y reinventar su estatus según los contextos.

Los cambios de identidad orientados a encubrir el delito no se redujeron a la adopción de un nuevo nombre o a la adulteración de un estado. La mestiza Francisca de Herrera fue procesada en 1592 porque siendo casada en la ciudad de La Plata con el español Diego Rodríguez Merchán “se revolvió con un yndio” de su hacienda con quien huyó “en habito de india y el rostro pintado de colorado como algunas yndias lo suelen usar” para finalmente casarse y hacer vida maridable en el valle de Cochabamba.<sup>28</sup> Un derrotero parecido siguió la española Doña Ángela de Figueroa. A fin de ocultar su delito, la acusada había huido de la hacienda de sus padres, donde residía junto a su primer marido, “puestose en habito de yndia y mudado el nombre de Angela en Catalina”.<sup>29</sup> Durante el período estudiado, las “metamorfosis étnicas” fueron un mecanismo habitual a través del cual un individuo podía “pasar” de una condición privada hacia un estatus alternativo construido públicamente (Twinam, 2013: 255; Rappaport, 2009; 255-256) No obstante, la singularidad de los casos de Francisca y Doña Ángela radicó en que ninguna de ellas licuó sus orígenes étnicos con el propósito de escalar en la jerarquía social o alcanzar un estatus superior. Por el contrario, la transfiguración étnica que experimentaron no sólo significó una pérdida de “calidad” -de mestiza y española, respectivamente, se convirtieron en “indias”- sino también la renuncia a su patrimonio.

La elección de nuevos lugares de residencia, los cambios de identidad, la falsificación del estado o la simulación de la condición jurídica son algunos de los indicios que nos permiten colegir cierto conocimiento respecto a los cánones del matrimonio y descartar motivaciones guiadas por creencias erróneas. Las testificaciones de las acusadas, aunque interesadas, también abonan esta interpretación. Según la declaración de Juana de Barrios, había contraído el segundo matrimonio convencida de que su primer marido -de quien no tenía noticias desde hacía más de diez años- había muerto ya “que muy bien savia que la muger u hombre que estaba casada legitimamente como manda la Santa Madre Yglesia no se podía casar sin que muera su primero marido o muger sin que cayga en grandísimo pecado”.<sup>30</sup> Con los mismos argumentos la mestiza Isabel de Rocha se defendía de la acusación de *duplici matrimonio*. En su declaración, argumentaba que había contraído matrimonio con un esclavo en Potosí porque había tenido noticia de que su primer marido, Antonio Pavón, había muerto en la entrada contra los chiriguano “y[a] que bien sabia que no se podían casar segunda vez viviendo el primer marido y que asi lo enseñaba la sancta iglesia catholica romana y que asi lo havia creydo y creya”.<sup>31</sup> En el mismo sentido, la ya citada Doña Luisa del Castillo y Lizárraga respondía a los cargos presentados por los inquisidores diciendo que si se había vuelto a casar fue por incitación de su segundo marido y de un notario del Santo Oficio quienes, mediante engaños y una falsa licencia, la habían convencido de que su primer marido había muerto. Con su declaración, Doña Luisa quería dejar en claro que “no havia cometido errores ni heregia contra nuestra santa fe catholica ni sentido ni sentía mal del Santo Sacramento del matrimonio”; por el contrario, creía y seguía todos preceptos que la iglesia enseñaba a sus fieles.<sup>32</sup> Aunque este tipo de declaraciones -cuyas citas podrían multiplicarse- pueden interpretarse como un procedimiento discursivo tendiente a demostrar el compromiso de las acusadas con los dogmas católicos, no deja de evidenciar un conocimiento, por lo menos, de los principios de indisolubilidad y monogamia que definían a la institución matrimonial.

28. AHN, Inquisición, Lib.1028, f. 240v.

29. AHN, Inquisición, Lib.1029, f. 8.

30. AHN, Inquisición, Lib. 1030, f. 212.

31. AHN, Inquisición, Lib. 1030, f. 258.

32. AHN, Inquisición, Lib. 1030, f. 247.

Sin embargo, no se trataba de un conocimiento completo o acabado. En los pliegues de las declaraciones es posible encontrar una serie de incongruencias que dan cuenta de las apropiaciones que las acusadas hicieron del modelo de matrimonio tridentino. Las confusiones derivaban de la supervivencia y el arraigo de prácticas matrimoniales pretridentinas -como los matrimonios clandestinos o las denominadas "palabras de presente"- como de la complejidad del proceso de unión introducido por los padres conciliares. El capítulo de la reforma relativo al modo en que debían celebrarse las uniones establecía como primer paso la proclamación pública de la voluntad de los cónyuges de casarse -al menos en tres oportunidades y preferentemente durante la misa mayor- a fin de que pudieran ser denunciados en caso de incurrir en algún tipo de impedimento (Wohlmuth, 2002: 755-756). Sorteada las amonestaciones, el párroco podía proceder a celebrar la unión *in faccie ecclesiae*, acompañado por dos o más testigos frente a quienes los futuros esposos debían expresar el mutuo consentimiento de casarse. Una vez desposados, se volvían a hacer las proclamas durante el oficio religioso -dando publicidad a la flamante unión- para corroborar que no existiera ningún tipo de impedimento entre los cónyuges. Luego tenían lugar las velaciones, el último acto público del ritual, en donde el párroco local daba la bendición a la pareja. Sólo después de haber sorteado todo este proceso, los esposos podían cohabitar como marido y mujer, es decir, consumar el matrimonio.

En la medida en que el matrimonio no constituía un acto circunscripto a un espacio y un momento delimitados sino un proceso que constaba de varios pasos desplegados en el tiempo (Dehouve, 2005: 76), el momento a partir del cual se confirmaba la unión fue uno de los puntos que generó mayor confusión. La esclava Isabel Pérez, encauzada en 1595 por el delito de "casada dos veces", consideraba que los cargos que pesaban contra ella eran injustificados ya que, como cristiana bautizada y confirmada, bien sabía que estaba prohibido volver a casarse viviendo su primer marido. En su opinión, el segundo matrimonio que se le atribuía no era tal, dado "que pensó que el casamiento eran las velaciones" y ella sólo se había desposado la segunda oportunidad.<sup>33</sup> Del mismo modo se expresaba la ya mencionada Isabel de la Rocha quien consideraba su segundo matrimonio inconcluso ya que "no se havia velado" [aunque si] había hecho vida maridable" obviando, de este modo, un paso importante antes de la consumación del matrimonio.<sup>34</sup> La opinión de Ana María de la Rosa también resulta elocuente. Como mencionáramos anteriormente, Ana María se había casado por segunda vez en el pueblo de Íllimo dando información de ser soltera. La acusada había arribado a ese estado a partir del parecer de unos religiosos y clérigos quienes sabiendo que "no acia vida maridable con su primer marido, ni estaba velada la dijeron que pasados 7 años sin averse velado los casados no avia matrimonio y que quedaba libre".<sup>35</sup> Marcela "alias" Francisca de Salinas, testificada en 1696 ante el comisario del Puerto de Arica, fundamentó su segundo matrimonio a partir de la persuasión que le había hecho su padrino quien, ante la consulta de si era lícito volverse a casar sin saber fehacientemente si su primer marido había muerto, le respondió "que bien podía e hiciese quenta era soltera por que no estaba velada".<sup>36</sup> La identificación de las "velaciones" como el momento crucial a partir del cual se refrendaba una unión no fue la única interpretación libre que las acusadas hicieron del rito del matrimonio. Juana de Barrios quien, como vimos, decía conocer el canon según el cual no era lícito contraer dos o más matrimonios simultáneamente, creía que su primer matrimonio era inválido ya que durante todo el tiempo en que había hecho vida maridable con su esposo sólo habían compartido el lecho conyugal la noche de los desposorios "y que del lado que se acostaban se levantaban sin llegar a ella".<sup>37</sup> En consonancia con las visiones

33. AHN, Inquisición, Lib. 1028, f. 241v.

34. AHN, Inquisición, Lib. 1028, f. 257.

35. AHN, Inquisición, Leg. 5345, N. 3, f. 10v.

36. AHN, Inquisición, Leg. 5345, N. 3, f. 32.

37. Inquisición, Lib. 1030, f. 211v.

“copulatistas” pretridentinas (Ghirardi, 2009: 243), la acusada consideraba que la cópula carnal constituía el momento fundante del matrimonio y que, en ausencia de ella, podía darse por disuelto el vínculo. Desde otra perspectiva, la española Isabel Sánchez había vuelto a contraer nupcias bajo la creencia de su primer matrimonio no era válido por haberse celebrado siendo ella de muy corta edad.<sup>38</sup>

38. AHN, Inquisición, Lib. 1029, f. 340.

No obstante, estos saberes fragmentados no deben interpretarse como meras estrategias para eludir a la justicia y menos aún como “errores de fe”. Las controversias, adaptaciones y apropiaciones en torno al matrimonio dan cuenta de la inestabilidad de sus significados y las disputas por su sentido a pesar de los intentos de Trento por establecer un modelo único (Ghirardi, 2009: 266).

## Consideraciones finales

El análisis de las actitudes y comportamientos tanto de las acusadas como de los magistrados permite observar que el delito de bigamia fue tratado más como una transgresión sexual antes que como un error de fe. En el caso de las bigamas, la celebración del segundo matrimonio fue guiada por un repertorio variado de circunstancias que iba desde las motivaciones económicas, sociales y afectivas de formar una nueva familia -ante el abandono o el maltrato del primer marido- hasta la necesidad de salir de otras situaciones apremiantes como el adulterio o el amancebamiento. No obstante, lejos de constituir un “menosprecio” del matrimonio como rezaba la doctrina inquisitorial, en muchos casos el delito de las “casadas dos veces” fue un intento por adaptarse -transgresoramente- a los requerimientos exigidos por el modelo matrimonial tridentino.

En el caso de los inquisidores, sin relegar del análisis el afán dogmático que incitó la actuación de los magistrados, su preocupación por los delitos sexuales también puede interpretarse en el marco del programa de reforma moral y sexual tridentino que comprometió tanto a las autoridades eclesiásticas, civiles e inquisitoriales. Hasta entonces, con mayor o menor aquiescencia, las comunidades cristianas, incluidas sus cabezas, habían discurrido en un clima de considerable relajación. La situación en América no era diferente: amancebamientos, adulterios, incestos, sacrilegios y un sin fin de prácticas sexuales que se desarrollaban en los márgenes de las uniones sacramentadas parecían correr como reguero de pólvora en un escenario donde los dispositivos de control y vigilancia resultaban insuficientes. La relajación de las costumbres que había caracterizado a las sociedades coloniales desde los tiempos de la conquista se había extendido al punto de constituir la norma más que la excepción. En ese escenario, la reforma moral no sólo estuvo influenciada por los ecos posttridentinos sino también por la necesidad de instaurar el orden en una sociedad en formación (Molina, 2016: 169). Es importante observar que el comienzo de la actividad inquisitorial peruana coincidió tanto con el robustecimiento de la institución en materia de pecados sexuales (Dedieu, 1984: 272) como con el proceso de consolidación del régimen colonial liderado por el Virrey Toledo. La vigilancia sobre las conductas sexuales -basada en el fortalecimiento del sacramento del matrimonio- puede interpretarse como un dispositivo de control que rebasó con creces la arena de la sexualidad. En ese sentido, los elementos heréticos que potencialmente estaban presentes en la práctica de la bigamia -y que conformaron el carácter bifronte del delito- sirvieron de sustento teológico a las políticas de represión moral y sexual que hicieron de la Inquisición una de las instituciones más propicias para emprender la reforma anhelada.<sup>39</sup>

39. Algunos autores sostienen que la Inquisición americana fue más una “inquisición de costumbres”, preocupada por perseguir y castigar delitos asociados con las transgresiones morales, antes que de fe (Alberro, 1988: 197; Zaballa Beascochea, 1999: 123-134).

## Fuentes inéditas citadas

---

» Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN).

AHN, Libro 1027: Relación de las causas de fe despachadas en la Inquisición de Lima desde el año 1579 hasta el de 1585.

AHN, Libro 1028: Relación de las causas de fe despachadas en la Inquisición de Lima desde el año 1587 hasta el de 1600.

AHN, Libro 1029: Relación de las causas de fe despachadas en la Inquisición de Lima desde el año 1601 hasta el de 1613.

AHN, Libro 1030: Relación de las causas de fe despachadas en la Inquisición de Lima desde el año 1614 hasta el de 1638.

AHN, Libro 1031: Relación de las causas de fe despachadas en la Inquisición de Lima desde el año 1639 hasta el de 1666.

AHN, Libro 1032: Relación de las causas de fe despachadas en la Inquisición de Lima desde el año 1667 hasta el de 1696.

AHN, Inquisición, Libro. 1260. Libro de varios tocante al Santo Oficio por Don Miguel López de Vitoria y Esquinoa fiscal del Santo Oficio año de 1642.

AHN, Legajo 5345, N. 3: Relación de las causas de fe despachadas en la Inquisición de Lima desde el año 1696 hasta el de 1707.

AHN, Legajo 5345, N 4: Relación de las causas de fe despachadas en la Inquisición de Lima desde el año 1696 hasta el de 1707.

## Bibliografía

- » Alberro, S. (1988). *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*. México, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- » Carena, C. (1669). *Tractatus de officio sanctissimae Inquisitionis*, Lugduni.
- » Contreras, J. (1982). *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia*. Madrid, Akal.
- » Cook, A. P., y N. D. Cook. (1992) *Un caso de bigamia transatlántica*. Madrid, Anaya y Mario Muchnik.
- » Dedieu, J-P. (1984). “El modelo sexual: la defensa del matrimonio cristiano” en Bennassar, B. (dir), *Inquisición española: poder político y control social: 270-294*. Barcelona, Crítica.
- » Dehouve, D. (2005). “El matrimonio indio frente al matrimonio español (Siglo XVI al XVIII)” en Robichaux, D. (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica. Ayer y hoy: 75-94*. México, Universidad Iberoamericana.
- » Eimeric, N, y F. Peña (1983 [1578]). *El manual de los inquisidores*. Barcelona, Muchnik.
- » Figueras Valles, E. (2003). *Pervirtiendo el orden del santo matrimonio. Bigamas en México: S. XVI-XVII*. Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- » Gacto Fernández, E. (1990). “El delito de bigamia y la Inquisición española” en Tomás y Valiente *et. al.*, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas: 127-152*. Madrid, Alianza Universidad.
- » García de Trasmiera, D. (1638). *De polygamia et polyviria*. Panhormi.
- » Garriga Acosta, C. A. (2006). Sobre el gobierno de la justicia en Indias (Siglos XVI-XVII). *Revista de historia del derecho* 34: 67-160.
- » Ghirardi, M. (2009). El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica. *Revista de Indias* LXIX (246): 241-272.
- » Griffiths, N. (1998). *La cruz y la serpiente*. Lima, PUCP.
- » Hespanha, A. M. (2001). El estatuto jurídico de la mujer en el Derecho común clásico. *Revista jurídica Universidad Autónoma de Madrid* 4: 71-87.
- » Hevia Bolaños, J. de. (1709 [1603]). *Curia Philipica primero y segundo tomo*. Madrid, por Ramón Ruiz en la imprenta de Ulloa.
- » Kamen, H. (1998). *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla. Siglos XVI-XVII*. Madrid, Siglo XXI.
- » Lea, H. C. (1922). *A History of the Inquisition of Spain. Volumen 1*. Nueva York, The Macmillan Company.
- » Levaggi, A. (1978). La fundamentación de las sentencias en el derecho indiano. *Revista de Historia del Derecho* 6: 45-73.
- » López de Tovar, G. (1555). *Las Siete Partidas del sabio Rey don Alonso el Nono nuevamente glosadas*. Salamanca.
- » Manrique, A. (1667). *Compilación de las Instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición*. Madrid, por Diego García de la Carrera.
- » Medina, J. T. (1956). *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima: 1569-1820. Tomo I*. Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

- » Millar Carvacho, R. (1997). El archivo del Santo Oficio de Lima y la documentación inquisitorial en Chile. *Revista de la Inquisición* 6:101-116.
- » Molina, F. (2010). La herejización de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y praxis inquisitorial. *Hispania Sacra* 62: 539-562.
- » Molina, F. (2016). *Cuando amar era pecado. Sexualidad, poder e identidad entre los sodomitas coloniales (Virreinato del Perú. Siglos XVI-XVII)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)/Plural Editores. Tomo 338, Colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines.
- » Monter, W. (1992). *La otra Inquisición: la Inquisición española en la corona de Aragón, Navarra, el País Vasco*. Barcelona, Crítica.
- » Moreno-Flrido, M. S. (2000). "Mujer y bigamia ¿amor o delito? Análisis desde la perspectiva del Santo Oficio en Canarias (1598-1621)" en Morales Padrón, F. (coord.), *Coloquio de Historia Canario-Americana XIII: 1330-1351*. Las Palmas, Ediciones del Cabildo de Gran Canaria.
- » Ots Capdequí, J. M. (1930). El sexo como circunstancia modificativa de la capacidad jurídica en nuestra legislación de Indias. *Anuario de Historia del Derecho Español* VII: 312-380.
- » Presta, A. M. (2011). Estados alterados. Matrimonio y vida maridable en Charcas Temprano-Colonial. *Población & Sociedad* 18 (1): 78-105.
- » Poska, A. M. (2000). "Cuando se las juzga por bigamia Las mujeres gallegas y el Santo Oficio" en Giles, M. E. (coord.), *Mujeres en la Inquisición: la persecución del Santo Oficio y el Nuevo Mundo: 232-252*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca.
- » Rappaport, J. (2009). Who is mestizo? Discussing race mixture in Nova Granada Realm, XVI and XVII centuries. *Varia Historia* 25 (41): 43-60.
- » Recopilación de Leyes (1681). *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias. Tomo IV*. Madrid, Impreso por Julián de Paredes.
- » Schwartz, S. (1997). Pecar en las colonias. Mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas. *Cuadernos de Historia Moderna* 18: 51-67.
- » Simancas, J. (1569). *De catholicis institutionibus*. Compluti, apud Andream de Angulo.
- » Solórzano Pereira, J. (1703 [1629-1639]). *Política indiana*. Amberes, por Henrico y Cornelio Verdussen.
- » Torres Aguilar, M. (1997a). "Algunos aspectos del delito de la bigamia en la Inquisición de Indias" en Levaggi, A. (coord.), *La Inquisición en Hispanoamérica: 65-104*. Buenos Aires, Ediciones Ciudad Argentina.
- » Torres Aguilar, M. (1997b). "El delito de bigamia: estudio general y especial perspectiva en el Tribunal de la inquisición de Sevilla en el siglo XVIII" en Gacto Fernández, E (coord.), *El centinela de la fe: estudios jurídicos sobre la Inquisición de Sevilla en el siglo XVIII: 173-232*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- » Twinam, A. (2013). "Racial passing: informal and official 'whiteness' in Colonial Spanish America" en Smolensky, J. y T. J. Humphrey (eds.), *New World Orders: Violence, Sanction, and Authority in the Colonial Americas: 249-272*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- » Wiesner-Hanks, M. E. (2001). *Cristianismo y sexualidad en la edad moderna: la regulación del deseo, la reforma de la práctica*. Madrid, Siglo XXI.
- » Wohlmuth, J. (2002). *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*. 3 Vol. Paderborn, Ferdinand Schöningh.

- » Zaballa Beascochea, A. de. (1999). “Inquisición y sociedad en el Perú Virreinal” en Armas Asín, F. (comp.), *La construcción de la iglesia en los Andes: 107-142*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).