

# IGLESIA Y FAMILIA EN LA ESPAÑA DEL ANTIGUO RÉGIMEN\*

JAMES CASEY

## RESUMEN

Este artículo examina la influencia de la Iglesia, a través de los tribunales y de la práctica religiosa, en la evolución de la familia nuclear en la España de los siglos XVII y XVIII. Según la tesis tradicional, la Reforma protestante facilitó esta evolución en la Europa del Norte a través de su mayor énfasis en la espiritualidad laica, plasmada en el matrimonio. El examen de las fuentes españolas —autobiografías, tratados morales, archivos diocesanos— permite vislumbrar la coexistencia de dos preocupaciones: la de mantener la paz en el linaje y en la comunidad, y la de fomentar la educación del futuro ciudadano a través del fortalecimiento de la piedad doméstica.

## SUMMARY

This article examines the influence of the Catholic church, through its lawcourts and religious practices, on the formation of the nuclear family in 17th and 18th century Spain. A traditional argument holds that the Reformation encouraged this development in Northern Europe through its emphasis on the virtues of marriage and household piety. The examination of the Spanish sources —autobiographies, moral guides, church court records— suggests the coexistence of two concerns: to maintain harmony within the kin-group and the community at large, as well as fostering the education of the future citizen through a strengthening of household piety.

El análisis cuantitativo de la familia histórica ha disipado ciertos mitos en torno a la numerosidad de los hijos o a la convivencia de parientes dentro de la misma casa. Menos desarrollado ha sido el estudio de las relaciones cualitativas entre familiares o entre parientes, a pesar del indudable interés que esto puede tener para comprender la jerarquía social. Uno de los tratadistas más destacados e innovadores en el campo de las relaciones personales, San Francisco de Sales (1567-1622), pertenecía a una familia hidalga cuya complejidad suscita preguntas acerca de la definición de “familia”. La madre de San Francisco fue desposada a los siete años con un marido que tenía 37; a los doce años se fue a vivir con él, y a los 17 dio a

\* Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada el día 5 de marzo de 1991, dentro del ciclo “Sociedad y Cultura en la España del siglo XVIII”, organizado por el Departamento de Historia Moderna y de América.

luz a su primogénito, el futuro santo. La mujer destinada a ser la compañera espiritual de este último, Santa Juana de Chantal, quedó viuda a los 29 años, con cuatro niños a cargo, a los cuales llevó a educar a casa de su suegro. Poco tiempo después de conocer a San Francisco, Juana de Chantal casó a su hija de diez años con el hermano de éste, llamado Bernardo (que tenía en aquel entonces 24 años de edad). Cuando se hizo monja, tuvo que abandonar a su hijo de 14 años al cuidado de su abuelo, pasando por encima del cuerpo del joven, que trataba de bloquearle la salida, y llorando <sup>1</sup>. Lo que llama Delumeau “heroísmo cristiano” de la Contrarreforma no se limitaba a los santos, y suscita preguntas acerca de la relación del individuo con su familia y de la función de ésta dentro de la sociedad general.

En los últimos años, algunas de las aportaciones más valiosas para el estudio de la familia se deben a la pluma de historiadores de la Reforma: Steven Ozment y Lyndal Roper para Alemania, Ralph Houlbrooke para Inglaterra, Jean Delumeau para Francia <sup>2</sup>. Es como si su formación los llevara a tratar la familia como concepto, como un haz de obligaciones sociales, en vez de algo inánime, como un grupo o una casa. Hay más de una manera de aproximarse al estudio del tema, por supuesto —la función económica de la casa es otra—. Pero, en cualquier caso, parece imprescindible buscar aquella red de deberes y obligaciones que ordenaba la vida de nuestros antepasados, en vez de imponerles nuestra definición de lo que es una “familia”. Desde esta perspectiva, la historia de la cultura religiosa puede ser enormemente fructífera estudiada en combinación con la orientación familiar.

Los historiadores de la Reforma se han interesado desde hace tiempo por la campaña de los protestantes contra el celibato, en pro de la educación, y contra ciertas manifestaciones religiosas del parentesco, como las misas por los difuntos o las capellanías. Volveremos a tratar de estos asuntos más tarde. Aquí solamente cabe señalar que, si mucho se ha escrito sobre la familia “protestante”, mucho menos se sabe de su equivalente católico. En cuanto a España, no deja de sorprender que se ha tenido tan poco en cuenta en los estudios a nivel europeo. Se sabe, desde las famosas *Lettres Provinciales* (1656-57) de Blaise Pascal, el lugar importante ocupado por españoles en la llamada “casuística”, aquella tentativa pionera de adaptar la austera moral católica, concebida para los religiosos, a la com-

1. HENRY-COÛANNIER, Maurice: *Saint Francis de Sales and his Friends*, Chicago, 1964.

2. OZMENT, Steven: *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe* (Cambridge, Mass., 1983); ROPER, Lyndal: *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg* (Oxford, 1989); HOULBROOKE, Ralph: *The English Family, 1450-1700* (London, 1984); DELUMEAU, Jean (coordinador), *Histoire des Pères* (Paris, 1989).

pleja y exigente sociedad laica del siglo XVII. Por lo que toca a la familia, cabe señalar la obra del jesuita cordobés Tomás Sánchez (1551-1610), quien vivió y trabajó en Granada. Su tratado del matrimonio se hizo, después de expurgado, un clásico dentro del mundo católico, siendo reeditado casi todos los diez años en un centro u otro (Madrid, Venecia, Amberes, Lyon) hasta mediados del siglo XVIII<sup>3</sup>.

El relativo subdesarrollo de la historiografía de la “familia católica” puede ser debido en parte a la sospecha de que no hay mucho que estudiar, de que para la Iglesia la familia ocupaba un lugar algo secundario. El Concilio de Trento (1563), es cierto, se dedicó al tema, pero —como nos lo recuerda Delumeau— sólo en su penúltima sesión, afirmando que, si el matrimonio era instituido por Dios, más santa era la plena devoción a la vida religiosa<sup>4</sup>. El ejemplo de Santa Juana de Chantal, citado arriba, encuentra cierto paralelo en la conducta de los hermanos de la familia Padilla de Valladolid, contada por Santa Teresa, los cuales uno tras otro sacrifican la continuidad de su linaje dedicándose al celibato religioso<sup>5</sup>. La Iglesia era un fuerte polo de atracción que podía borrar las líneas normales de solidaridad y autoridad dentro de la familia. San Francisco de Borja (1511-72), antes duque de Gandía, fue sorprendido por su hijo primogénito, Carlos, en la calle, “llevando puchero a un pobre”. El padre, a pie, rechazó la oferta de su hijo, con su séquito de caballeros, de prestarle su caballo: “yo hago mi oficio, haced vos el vuestro, e idos con esos caballeros”<sup>6</sup>. Esta separación de castas desempeñaba un papel importante en una sociedad compuesta por grupos familiares a veces enemistados entre sí, ya que señalaba a ciertos individuos cuya “muerte civil” les permitía servir de intermediarios. Al menos podían ofrecer un santuario donde se arreglaban las paces. En una de las novelas de María de Zayas (1590-1661?) dos monjas, tías del héroe, le proporcionan refugio a éste y a su novia cuando son perseguidos por el padre de la joven por el deshonor hecho a su casa<sup>7</sup>. En general, el celibato brindaba a ciertas mujeres de talento en el antiguo régimen una influencia importante con los hombres: pensad en Santa Catalina de Siena, en Sor María de Agreda, en la Rosa de Lima...

Hoy en día la religión tiende a reforzar los lazos de la familia nuclear,

3. *Disputationum de Sancto Matrimonii Sacramento Libri X* (Génova, 1592); *vid.*, también el estudio de BAJE, M., *Pensamiento de Tomás Sánchez sobre moral sexual* (Granada, 1976).

4. DELUMEAU, Jean: *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* (3.<sup>a</sup> ed., Paris, 1985), p. 59.

5. *Libro de las Fundaciones* (ed. Austral, 1951), capítulos X y XI.

6. FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, F.: *Historia Genealógica y Heráldica de la Monarquía Española*, t. IV, Madrid, 1902, p. 129.

7. “Aventurarse perdiendo”, incluida en las *Novelas* de ZAYAS, María, Madrid, colección Bruguera, 1973.

incluso a través de sus celebraciones de Navidad, del bautismo o del matrimonio. En la época moderna sucedía igual hasta cierto punto. El preámbulo a las novelas de María de Zayas, compuestas en principio para aquella fiesta, nos recuerda la larga duración e importancia de las tertulias de Navidad, y el pesebre iba aumentando en popularidad en España en el siglo XVI. Sin embargo, la contemplación de la muerte parece ocupar un lugar más grande en la religiosidad del Barroco que en la nuestra. Alan MacFarlane lo ha señalado en su análisis del dietario de Ralph Josselin, pastor “puritano” del siglo XVII<sup>8</sup>. Para los católicos, el sufragio de las almas en purgatorio, el esplendor de los entierros, la fundación de aniversarios perpetuos de los difuntos (las capellanías) llegaban a un tope en el siglo XVII. Este “culto de los antepasados” tenía un significado enorme para el concepto de familia-linaje, que está en gran parte por explorar. Las capellanías, por ejemplo, proporcionaban becas para los estudios y dotes para el casamiento de primas lejanas.

Una de las fuentes más interesantes para saber el concepto de “familia” que tenían nuestros antepasados son las autobiografías o dietarios. Los dietarios, nacidos en las ciudades italianas del Renacimiento, cobran un auge impresionante en el mundo “puritano” del siglo XVII, quizás como sustituto del examen de conciencia hecho ante el confesor<sup>9</sup>. Tienen su equivalencia en ciertas autobiografías españolas, aunque éstas se deben a religiosos, como la clásica de Santa Teresa de Jesús. Otra forma española de autobiografía, más típica de los legos, es la narración de su vida para ilustrar la operación de la divina providencia, y para estimular a los descendientes a la virtud: típico sería el magnífico *Libre de Fets* de Jaime I de Aragón. El enfoque en estos casos es más bien la vida pública del protagonista, aunque en algunas se presta atención a la vida doméstica —la del cronista Esteban de Garibay (n. 1533), por ejemplo<sup>10</sup>.

Pero era el dietario la forma más generalizada, quizás, a través de la cual el español de la época moderna trataba de ordenar sus impresiones del mundo (algunas “autobiografías”, como la de Bernardo Catalá a fines del siglo XVI son, en realidad, dietarios). En algunos —el de Jeroni Soria, tratante en tejidos de lana de la Valencia de la primera mitad del quinientos, por ejemplo—, la casa y el matrimonio figuran como parte de una contabilidad (contratación de criados, toma de préstamos, etc.). En otros —el del noble valenciano Bernardo Catalá de Valeriola (1568-1608?), por

8. MACFARLANE, Alan: *The Family Life of Ralph Josselin, a Seventeenth-Century Clergyman*, Cambridge, 1970, p. 101.

9. *Vid.*, la discusión en MACFARLANE, *op. cit.*, capítulo 1; también SIMÓN I TARRÉS, A., *Cavalliers i ciutadans a la Catalunya del cinc-cents* (Barcelona, 1991).

10. Publicada en el *Memorial Histórico Español*, t. VII, Madrid, 1854.

ejemplo—, la casa es algo subordinado a la narración de una vida “profesional” más amplia. Las cofradías religiosas o nobiliarias, los conventos donde tenía amigos o parientes o en donde tenía la capilla su linaje, le servían a Bernardo Catalá como centros de sociabilidad y recreo. Su correspondencia con su mujer —con quien se había casado después de un cortejo clandestino lleno de pasión— parece algo atenuada en comparación<sup>11</sup>. Puede ser significativo que los pocos diarios españoles de aquella época que prestan mucha atención a la casa —como el de Bernardo Catalá, o el de Raimundo de Lantery a finales del siglo XVII—proceden de grandes centros comerciales, como Valencia o Cádiz, recordándonos el origen del diario en los libros de contabilidad de las ciudades manufactureras italianas del Renacimiento. En otras ciudades castellanas, la familia se plasma más bien en la genealogía, en la devoción al linaje, al culto de los antepasados.

La relativa debilidad de la familia nuclear o de la casa como fuente de autoridad en la Europa católica se nos muestra también en la frecuencia de los matrimonios clandestinos. Bernardo Catalá nos cuenta cómo “Dia de Todos Santos del any 1586” (cuando tenía, por lo tanto, apenas 18 años) “comenci a festejar a la señora Doña Costansa de Perillos, molt contra voluntat de tots mos parents y de son pare”, logrando entrar clandestinamente en su habitación, y después de ser sorprendido por el padre de ella y encarcelado, suelto de la cárcel al cabo de pocos días bajo fianza de redimir la honra de su novia casándose con ella<sup>12</sup>. El Concilio de Trento venía de afirmar en 1563 que el matrimonio era un sacramento que tenía que ser asumido libremente por los cónyuges, una vez llegados al uso de la razón “perfecta” (14 años para el varón, 12 para la hembra). Tomás Sánchez recordaba los límites a esta libertad: el hijo, contemplando el matrimonio, tenía la obligación de consultar a sus padres. El Concilio de Trento había exigido la publicidad del matrimonio —las tres amonestaciones, la presencia del sacerdote y dos testigos (requisito sólo aconsejable antes)—. Sin embargo, se había opuesto a la tentativa de los obispos franceses de exigir el consentimiento de los padres al matrimonio, reservando al obispo la decisión sobre la licitud o no de la oposición paterna. En la diócesis de México, y en la de Granada también, los vicarios generales parecen generosos en el siglo XVII en la concesión de dispensaciones de amonestaciones o de la llamada *saca y depósito*, procedimiento por el cual un alguacil real saca-

11. CATALÁ DE VALERIOLA, Bernardo: *Autobiografía y Justas Poéticas*, presentada por S. Carreres Zacarés, Valencia, 1929. Comparar con el *Dietari* de SORIA Jeroni (1508-59), presentado por MONBLANCH, F. de P. (Valencia, 1960), o las *Memorias* de LANTERY, Raimundo de Mercader de Cádiz (1673-1700), editadas por A. Picardo y Gómez, Cádiz, 1949.

12. *Autobiografía*, pp. 4-5 y 9.

ba a una joven de la casa de su padre, a petición de su novio, si el padre intentaba oponerse al matrimonio<sup>13</sup>. Según Mme. d'Aulnoy, que viajó por España en 1679-81, “si elle (es decir, la hija) persévère dans sa résolution, on oblige le père et la mère de lui donner une dot proportionnée à leur qualité... et on la marie malgré eux.” Los tribunales diocesanos se dejaban poco influir por consideraciones sociales: “pourvu que le cavalier soit gentilhomme cela suffit et il épouse sa maîtresse, quand bien elle seroit fille dun grand d’Espagne”<sup>14</sup> Descontando la exageración, la observación de Mme. d'Aulnoy parece confirmada en gran parte por la práctica de los tribunales, y por la rareza de desheredación en los testamentos o pleitos de la época. Pero, ¿cómo explicar la actuación de la Iglesia?

Las Cortes de 1586-88, repitiendo un acta de las de 1579-82, se quejaron de la abusiva facilidad con la cual los novios podían darse promesas de matrimonio —*palabras de futuro*— que luego el vicario general, invocado por la novia, podía hacer efectivas, encarcelando al novio si él o sus padres se negaban a cumplir. Las Cortes se lamentaron de los “muchos hijos desigualmente casados, con deshonor de sus padres y linages, por la fuerza que tienen semejantes palabras que de ordinario, como mozos, inconsiderada y clandestinamente dan”<sup>15</sup>. A pesar de la respuesta favorable de Felipe II, el Papa se mostró intransigente. Este mundo de los matrimonios clandestinos, que por ciertos aspectos nos recuerda el de “Romeo y Julieta”, obedece más, quizás, a razones sociales que a las propiamente románticas. Para Tomás Sánchez, la resolución de los pleitos sobre matrimonio dependía no tanto de argumentos técnicos de derecho canónico, ni menos de los emocionales, como el interés de procurar *charitas* o armonía social, evitando “escándalos” o “rixa perpetua” y “odia capitalia” entre los parientes. Por lo tanto, el vicario general miraría el grado de “desigualdad” social alegada por los padres del hijo o de la hija, y el grado de deshonor padecida por la novia<sup>16</sup>. Comparándolo con los fueros medievales, el derecho canónico parece, al menos en parte, una respuesta al peligro de “bandos”, evitando el rapto (por el procedimiento de la *saca*) y las venganzas (procurando el remedio inmediato del deshonor sexual por el encarcelamiento del novio y su matrimonio casi forzoso). Claro, como lo sugieren las quejas de las Cortes, el sistema no satisfacía a todos. Para ser eficaz tenía que haber

13. SEED, Patricia: *To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, California, Stanford, 1988, cap. 5.

14. BOMLI, P. W.: *La Femme dans l'Espagne du Siècle d'Or*, La Haya, 1950, p. 238.

15. *Actas de las Cortes de Castilla*, t. IX, Madrid, 1885, cap. XLIII. Cfr., el escándalo surgido en 1578 a propósito de una promesa de matrimonio “indigno” hecha por el primogénito del duque de Alba, Luis Fernández Martín, *La marquesa del Valle: una vida dramática en la Corte de los Austrias*, Hispania, t. 143, 1980, pp. 559-638.

16. Liber I, Disputaciones 29 y 44.

cierta vaguedad en cuanto a la definición de desigualdad. “Pourvu qu’il soit gentilhomme”: en la España del siglo XVII la hidalguía, la limpieza de sangre, un buen “linaje” en general, podían compensar, hasta cierto punto, la ausencia de bienes. La integración en la “comunidad” en la cual uno vivía y el apoyo de parientes y vecinos eran imprescindibles para vencer la oposición de los padres y persuadir a los jueces eclesiásticos.

El mismo compromiso entre el derecho canónico y los intereses de la comunidad aparece en el tratamiento del “pecado público”. La defensa de las buenas costumbres había recaído en la Edad Media esencialmente sobre las autoridades civiles —los alcaldes y los oficiales de los gremios—. En los fueros de Castilla o Valencia se nota una cierta tolerancia para el concubinato, combinada con un deseo de evitar el “escándalo”, persiguiendo, en particular, el adulterio masculino o femenino, en cuanto amenazaba la estabilidad del hogar o la paz entre familias. Desde el siglo XIV, la prostitución se había limitado a ciertos barrios de los pueblos, pero también fue considerada como un problema de policía más que otra cosa<sup>17</sup>. Es cierto que hubo cambios en el siglo XVI. El Concilio de Trento y los concilios españoles de la misma época lanzaron una campaña contra el pecado público —blasfemia, usura, concubinato—, invitando a los párrocos a denunciar a los culpados, y a los obispos a amonestar o castigarlos. Edictos del Consejo de Castilla en 1571 y 1574, generalizando las inspecciones médicas de las prostitutas, prestaron atención también a sus almas, ordenando la asistencia de éstas a la misa dominical y su confesión sacramental durante la Semana Santa<sup>18</sup>. La fundación de varias *casas de arrependidas* hacia la misma época para animar a las prostitutas a que salieran de las mancebías, conducía inevitablemente al cierre formal de éstas en 1623. La campaña de la Inquisición en los mismos años contra “proposiciones deshonestas” —a menudo la aseveración de que las relaciones sexuales con una prostituta no eran un pecado— completó la reeducación cultural de los castellanos en este campo<sup>19</sup>. Sin embargo, la Inquisición tuvo cuidado de no entremeterse en el castigo del concubinato —sin duda por la misma razón que dio el cabildo catedralicio de Granada en 1566 para no perseguir el adulterio *ex officio*: sería avivar enemistades, a menos de existir es-

17. Sobre relaciones entre los sexos en la Edad Media, y el riesgo de venganzas entre familias, *vid.* DILLARD, Heath: *Daughters of the Reconquest: Women in Castilian Town Society, 1100-1300*, Cambridge, 1984. Para la “policía” típica de la Baja Edad Media, *vid.* SALAVERT, V. L. Y GRAULLERA, V.: *Professió, Ciència i Societat a la València del segle XVI*, Barcelona, 1990, p. 250.

18. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, t. CXII, Madrid, 1895, pp. 115-49, “Acuerdos del Ayuntamiento de Córdoba relativos a la mancebía de esta ciudad”.

19. BENNASSAR, B. (ed.): *L’Inquisition espagnoleXV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup>*, Paris, 1979, cap. IX, por Jean-Pierre Dedieu.

cándalo y haber petición de la parte ofendida<sup>20</sup>. La práctica de los tribunales andaluces en la época moderna parece bastante cauta en la materia: intervención de los vicarios sólo a petición de las partes (generalmente de la mujer, pidiendo el cumplimiento de la promesa de matrimonio, o bien la separación de su marido adúltero), intervención del alcalde para reprimir algún “escándalo”, rellenando su cuota de reclutas para las levas con el apresamiento de hombres de mal vivir.

La baja de las tasas de ilegitimidad, que parece bastante general en España, como en el resto de Europa en el siglo XVII, obedece, sin duda, a un mayor control parroquial de los matrimonios. El jesuíta Pedro de León, gran misionero en los pueblos de Andalucía entre 1582 y 1615, se horrorizó al encontrar en Fiñana a muchos habitantes “los dos y los tres y los cuatro años, y más años, otorgados sin casarse, ya esperando una cosecha, ya otra, ya otras, para desposarse, y estaban cargados de hijos y en pecado mortal”<sup>21</sup>. Este concubinato era debido, en parte, a la confusión entre desposorio y matrimonio, ya que ambos —hasta el Concilio de Trento— podían celebrarse sin sacerdote, y aun hasta el siglo XVIII el matrimonio, con asistencia del sacerdote, podía ser una ceremonia discreta en casa. La misa nupcial, con la bendición o *velación* de la pareja en la iglesia, se reservaba en la práctica al momento de publicar el matrimonio, de entregar la dote y de fundarse una casa independiente por parte de los jóvenes. La campaña de los sínodos españoles del siglo XVII para hacer coincidir matrimonio y misa nupcial, a la vez que sus prohibiciones contra el vivir juntos de los novios, contribuyó, sin duda, a afianzar el concepto de independencia de la familia nuclear, retrasando el matrimonio hasta el momento en que el establecimiento de una casa fuera económicamente posible<sup>22</sup>.

La acción de la Iglesia católica durante el siglo XVII nos parece un ejemplo interesante de innovación y conservación a la vez, con un respeto real en los tribunales para el honor del linaje en cuanto a la *saca* o *palabra de futuro*. La Reforma protestante introdujo una nueva dimensión en el debate. Aboliendo el celibato eclesiástico, puso más énfasis en las virtudes laicas —santidad de la profesión seglar y del matrimonio.— Es cierto que la Iglesia católica había rendido culto desde el siglo XII al amor humano, pero sólo como paso al divino. Los protestantes, abandonando la idea del

20. TEJEDA, J. (ed.): *Colección de Cánones de todos los concilios de la Iglesia española*, 5 tomos, Madrid, 1849-55, t. 5, pp. 397-400.

21. HERRERA PUGA, P.: *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro*, Granada, 1971, p. 454. Hay mucha información sobre el tema también en las memorias del mismo misionero, editadas por P. Herrera Puga: *Grandeza y Miseria en Andalucía*, Granada, 1981, vg., pp. 90-3.

22. *Vid.*, por ejemplo, PÉREZ DE HEREDIA, I. (ed.): *Dos Sínodos Segorbinos de la primera mitad del siglo XVIII*, Rome, 1985, o *Las Constituciones sinodales del Arzobispado de Granada hechas por... Don Pedro Guerrero*, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1805, liber 4, título 1, núms. 3 y 6.



sacramento, hicieron del matrimonio un contrato civil, destinado a fundar un semillero de virtudes laicas, a través de la unión de los esposos y de la educación de los hijos<sup>23</sup>. La casa se hizo iglesia, de algún modo: “cada mañana al levantarse y cada tarde antes de acostarse”, nos dice Morgan a propósito de Massachusetts en el siglo XVII, “el buen *pater familias* puritano presidía el rezo colectivo de su familia, leyendo en la Biblia y cantando salmos”<sup>24</sup>. El modelo de la familia puritana, tal como se nos presenta a través de la obra clásica de Morgan, es de un grupo doméstico que ha asumido plenamente la “naturaleza” de su unión, aceptando la sexualidad entre marido y mujer y el trabajo diario de la casa como parte integrante de su peregrinación espiritual. El tratado de John Milton sobre el divorcio (1643) es, quizás, una de las exposiciones más elocuentes de la mentalidad nueva: el matrimonio debe ser un acuerdo mutuo de las voluntades de marido y mujer, y puede ser disuelto cuando éste falta, ya que no tiene ninguna función transcendental. Los protestantes, en la práctica, eran más cautos que Milton, aunque en ciertas jurisdicciones suyas la crueldad comenzaba a añadirse al adulterio como motivo de divorcio<sup>25</sup>.

Este concepto del matrimonio los llevaba a poner más énfasis que los católicos en la buena preparación de los cónyuges para asumir las cargas de la casa. Prohibieron generalmente los matrimonios clandestinos, exigiendo la consulta de los padres y negando la validez de las promesas clandestinas *de futuro*. No hay que exagerar la rapidez del cambio. Lutero parece algo ambiguo en cuanto a los derechos de los padres, y las ciudades protestantes de Alemania permitían la intervención de los magistrados (sustituyendo a los antiguos tribunales de los obispos) en casos de disenso entre padres e hijos<sup>26</sup>. Sin embargo, es indudable que hubo un gran reforzamiento del poder paterno en la Europa de la Reforma; y también en Francia, donde leyes regias de 1556 a 1639, contraviniendo la doctrina católica, decretaron la pena de muerte contra hombres menores de 30 años o mujeres menores de 25 que contrataran matrimonio sin el consentimiento paterno. Es interesante rastrear los elementos de continuidad con la Edad Media en la legislación francesa, alemana o inglesa sobre este tema. Ya antes de la Reforma protestante, los tribunales de la Iglesia parecen menos dispuestos a aceptar la validez de promesas clandestinas de matrimonio, exigiendo mayores pruebas que más tarde en España, por ejemplo; y los sínodos franceses parecen más preocupados que los españoles o italianos por la publicidad del matrimonio, procurando que se celebrara en la igle-

23. Sobre la Iglesia medieval y el “amor”, LECLERCQ, Jean: *Monks and Love in Twelfth-Century France*, Oxford, 1979.

24. MORGAN, Edmund S.: *The Puritan Family*, 2.ª ed., New York, 1966, p. 136.

25. OZMENT: *When Fathers Ruled*, pp. 92-3.

26. *Ibidem*, pp. 38-40.

sia y no en casa, por ejemplo<sup>27</sup>. O sea, antes de la Reforma, una cierta división entre el norte y el sur de Europa es ya visible en cuanto al concepto del matrimonio.

Es curioso constatar cómo en Augsburgo, por ejemplo, la restauración del régimen católico por las fuerzas del Emperador no desbarató el régimen matrimonial establecido por los protestantes desde 1537. Se seguía insistiendo en el consentimiento de los padres. También, se reforzó el control “económico” de los matrimonios, examinando desde 1563, por parte de los magistrados municipales, los candidatos al matrimonio para comprobar si habían aprendido un oficio o tenían el capital para mantener una familia<sup>28</sup>. Esto nos recuerda ciertos aspectos de la legislación inglesa de la misma época: el edicto de 1563, prolongando el aprendizaje hasta los 24 años para impedir “el casamiento temprano y el establecimiento prematuro de familias (*households*) por los jóvenes”, o el de 1589 prohibiendo la construcción de pequeñas casas (*cottages*) por los campesinos sin tener al menos cuatro *acres* (alrededor de una hectárea y media) de tierra para mantenerlas<sup>29</sup>. La gran discriminación contra los vagos realizada en Inglaterra y en Alemania durante la época moderna no tiene su equivalente —a pesar de ciertas tentativas de destierro o encarcelamiento— en los países “latinos”. La diferencia socio-cultural puede ser debida en cierta medida a la acción de la Iglesia católica. El archivo diocesano de Granada, con sus millares de expedientes durante la época moderna investigando la “capacidad” para el matrimonio de los inmigrados, no muestra ninguna preocupación por la capacidad “económica” de los individuos.

En general, la “disciplina” instaurada por los protestantes se extendió ampliamente al terreno sexual. Hubo más rigor en investigar y castigar el pecado público. En Inglaterra, donde el antiguo régimen de los tribunales eclesiásticos aplicando un derecho canónico medieval se mantuvo a través de la Reforma, la campaña parece algo atenuada, limitándose a los “escándalos públicos”, a pesar de las reclamaciones de los puritanos. Pero en Augsburgo, por ejemplo —y, sin duda, en Escocia o en la Nueva Inglaterra—, el castigo del “pecado” como tal, para aplacar la cólera de Dios, parece ser tomado más en serio<sup>30</sup>. El énfasis puesto en estas sociedades sobre la “santidad” del hogar, semillero de las virtudes laicas que se

27. HOULBROOKE: *The English Family*, p. 79; GAUDEMET, Jean: *Le Mariage en Occident: les moeurs et le droit*, Paris, 1987, p. 236; KLAPISCH-ZUBER, Christiane: *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago, 1985, p. 180.

28. ROPER: *The Holy Household*, pp. 139-40 y 151-63.

29. HOULBROOKE: *The English Family* pp. 67-8.

30. INGRAM, Martin: *Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570-1640*, Cambridge, 1987, pp. 150-52 y 239; ROPER: *The Holy Household*, cap. 2; MORGAN: *The Puritan Family*, p. 173.

trataban de inculcar, puede explicar la persecución del adulterio, del concubinato o de las relaciones sexuales antes del matrimonio. También en Inglaterra, la intervención creciente de los juristas contra madres solteras parece estar relacionada con la campaña “económica” contra la proliferación de pobres dependientes. En España, y en los países católicos en general, la ilegitimidad quedaba más como un asunto de la Iglesia, la cual se mostraba bastante atenta (en sus registros de bautismo, por ejemplo) a respetar el honor de las familias y no perseguir al culpado. Sería interesante saber si esta actitud venía reforzada por un concepto de la Iglesia como comunidad, donde el pecador venía rescatado por su integración en el cuerpo de los fieles a través del arrepentimiento formal. El énfasis sobre la Inmaculada en el arte español del siglo XVII recordaba a todos el pecado común de la humanidad, del cual sólo una se salvaba. Al contrario, la orientación del protestantismo de la misma época era más hacia la Iglesia invisible de los “elegidos”, dejando fuera (bien podía ser) a la masa común de la humanidad. Estos “infeles” requerían la disciplina, ya que la comunidad de la fe les era negada —una disciplina que bien podía ser ejercida por el magistrado seglar—. El rigor de los puritanos en muchos aspectos de la vida —destierro del ocio, honestidad en el trabajo, aprovechamiento de cada hora del día— es una característica de un nuevo mundo “burgués” que parece nacer en el siglo XVII. La fuerte orientación hacia la familia nuclear y el reflejo del individuo sobre su propia conducta profesional y familiar, prestan un nuevo tono a las autobiografías o diarios ingleses y americanos de aquella época.

La Europa católica avanza, sin duda (aunque más despacio), por el mismo camino. La Contrarreforma, aprovechando las corrientes de espiritualidad laica ya visibles en Flandes desde el siglo XV, trató de integrar más a los laicos en la vida espiritual. Las nuevas cofradías, y en particular las “congregaciones” de los jesuitas, mostraban a los seglares la posibilidad de salvación a través del cultivo sistemático de las virtudes “rutinarias” —aplicación al trabajo, honestidad en las relaciones personales, buena administración de la casa—<sup>31</sup>. Fray Luis de León, en su obra *La perfecta casada* (1583), trata la familia desde la misma perspectiva. El “oficio” de la mujer casada es la superintendencia de su casa. “El casado agrada a Dios en ser buen casado”, nos dice, “y en ser buen religioso el fraile, y el mercader en hacer debidamente su oficio...”<sup>32</sup>. Apreciamos todo el significado revolucionario de esta fase en el contexto de su época.

Hubo desde la Edad Media bastante atención prestada a la educación

31. CHATELLIER, Louis: *The Europe of the Devout: The Catholic Reformation and the Formation of a New Society*, Cambridge, 1987.

32. P. 15 de la edición Austral.

de los niños. Lo que puede ser más frecuente en la época moderna es el contexto donde esta educación debía realizarse: la familia nuclear. Siguiendo la pauta de los protestantes, los católicos ensalzan el papel de la casa como vivero de las virtudes que necesitará el hombre cristiano. El jesuita Matías Sánchez, en 1740, preconiza la instrucción por parte del padre de familia de sus hijos en la doctrina cristiana, a la vez que en “el aseo y limpieza en el rostro, en el vestido, en la comida, el modo de estar, de pasearse, de andar, de comer, de hablar, etc.” El franciscano Antonio Arbiol, en 1715, anima al padre a que cuide personalmente de la instrucción de sus hijos, hasta en los juegos: “procuren los padres virtuosos enseñar a sus hijos algunas ingeniosas curiosidades que sirven de racional y gustoso deporte”, que pudiera ser índice de la capacidad del joven para tal o cual carrera<sup>33</sup>. Se nota un nuevo énfasis sobre la función moral de la familia nuclear en estos tratados. La oración, como para los protestantes, debía servir de cimiento espiritual uniendo a sus miembros. Arbiol sugiere que el padre enseñe la doctrina cristiana en los ratos libres después de la comida; Matías Sánchez nos cuenta sus propias experiencias de niño: “me enternezco aquí al acordarme de las lágrimas que observaba en (mi familia), quando me hacían leerles las vidas de los santos en el útilísimo libro del *Flos Sanctorum*”<sup>34</sup>.

Sin embargo, la espiritualidad que preconiza fray Arbiol puede prescindir de la casa. Como anteriores tratados sobre las “obligaciones” o “gobierno” del hombre cristiano (el agustino Marco Antonio de Camos en 1592, o el franciscano Juan de Pineda en 1589), parece más centrado sobre el individuo como miembro de la república o de la Iglesia<sup>35</sup>. Los consejos de virtud dados por San Francisco de Sales contemplan un ambiente familiar bastante indiferente, en el cual el buen cristiano tendrá que rezar o ayunar separadamente. Estamos lejos del hogar doméstico, bajo la férula espiritual del *paterfamilias*, ideado por los puritanos del siglo XVII. Al fin y al cabo, los tribunales episcopales seguían interviniendo en el siglo XVIII en España entre padres e hijos en los casos matrimoniales. El concepto de autonomía espiritual de la familia, que puede ser uno de los legados más importantes del puritanismo, no cuadraba bien con la firme dirección es-

33. SÁNCHEZ, Matías: *El Padre de Familias brevemente instruido en sus muchas obligaciones*, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1792, p. 71; ARBIOL, Antonio: *La Familia Regulada con doctrina de la Sagrada Escritura*, Zaragoza, 1715, p. 492.

34. *El Padre de Familias*, p. 88; *La Familia Regulada*, pp. 338 y 352-53.

35. CAMOS, Marco Antonio de: *Microcosmia y gobierno universal del hombre cristiano*, Barcelona, 1592; PINEDA, Juan de: *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, ed. por J. Meseguer Fernández, 5 tomos, Madrid, 1963-64. Ambos tratados prestan bastante atención a la familia, pero sin verla como el foco de su discusión.

piritual que intentaba guardar el confesor en el mundo católico. Ya en Matías Sánchez y en Antonio Arbiol se nota una preocupación creciente con la limitación de los nacimientos; su conocimiento de la práctica, podemos suponerlo, se debe al confesionario —tribunal de la penitencia que irá sustituyendo en importancia al más formal del Vicario General en los siglos XVIII y XIX

Se siente en el dietario español de la época moderna que la familia nuclear quedaba postergada a una sociabilidad orientada hacia afuera —a las cofradías, por ejemplo—. La interpretación de esta fuente exige gran sensibilidad. Como lo ha señalado MacFarlane para el dietario de Ralph Josselin, la escasez de referencias a su mujer o a sus hijos mientras que están viviendo con él puede ser debida a la misma “familiaridad”, que no exigía más comentario<sup>36</sup>. Lo que podemos hacer es ir explorando las ocasiones de participación de marido y mujer en tareas comunes. Se nota, por ejemplo, que Bernardo Catalá de Valeriola iba acompañado de su mujer en el año 1590 en Valencia, cuando preparaban las fiestas de su parroquia; pocas veces ella entraba en la misma cofradía que su marido. Los nacimientos de los hijos eran ocasiones de gran ternura entre ambos; la veneración de reliquias los unía hasta cierto punto. Sin embargo, la disputa más grande entre ambos nació a propósito de la religión. Los Catalá tenían la costumbre de sacar por suerte el 24 de febrero de cada año el nombre de un santo —uno para el marido, otro para la mujer— que los protegiera durante el año. En 1604 Doña Constanza pidió a su marido que “ya que su hijo tenía casi seis años y sabía decir sus oraciones”, que lo dejara seleccionar un nombre por su cuenta en vez de depender del de su padre. Esto era renovar una disputa ya nacida el 24 de febrero de 1603; y finalmente Don Bernardo cedió a los ruegos de su mujer, con la condición de que ella cuidara de hacer decir la oración al santo que tocara al niño. Este drama familiar puede ilustrar la falta de una cohesión espiritual comparable a la de los puritanos; los hilos no van de un esposo al otro, sino que van desparrramados por el ancho campo de la religiosidad barroca —santos particulares, capellanías del linaje, cofradías del oficio o profesión de cada uno.

Es posible que se estuviera produciendo un cambio importante aquí en el siglo XVIII. Los testamentos de Granada que hemos examinado dan a veces la sensación de una religiosidad más interiorizada, menos ceremonial —en armonía, quizás, con un movimiento más amplio en la España de la época, que se podría calificar de “jansenista”. Entre la elite se legan menos misas de ánima, se fundan menos capellanías. Antonio Ponz apuntó la mayor sencillez, o decadencia, de la arquitectura funeraria de su época: “ahora apenas hay quien mande hacer una miserable lápida.

36. *The Family Life of Ralph Josselin*, p. 11.

¿Serán efectos de la mezquindad presente, o porque se piensa con más humildad?”<sup>37</sup>. La evolución de las sepulturas españolas —algo desatendida por Philippe Ariès en su estudio clásico del tema en Europa— es un capítulo interesante de la historia de la familia que queda por hacer. La Contrarreforma puede haber impedido la representación de individuos o grupos familiares en las tumbas españolas, comparable al florecimiento del género en la Inglaterra o Francia del Barroco; retablos de santos patronos y armas del linaje parecen ser la norma en torno a 1600 en la Península, reflejando, sin duda, un concepto más amplio de la familia que el pequeño grupo doméstico<sup>38</sup>. En cualquier caso, tanto en España como en el resto de Europa, se buscaba en el siglo XVIII una mayor sencillez en las tumbas, como si no hiciera falta ya anunciar la presencia de los muertos a un público más amplio. Se nota en algunos testamentos granadinos del siglo XVIII el dejar la provisión de misas a la mujer o a los albaceas, o el referirse a la asistencia personal a misas durante la vida del autor del testamento.

Esta religión más “doméstica” o, al menos, más “personal”, venía reforzada por la mayor repugnancia de los tribunales eclesiásticos a intervenir en las relaciones entre padres e hijos. En 1741 el Papa Benedicto XIV trató de restringir las dispensas de amonestaciones matrimoniales, por si los novios “tratan de ocultar el matrimonio a un padre que lo desapueba” —cambio interesante de postura, quizás, hacia la libertad canónica tradicional—<sup>39</sup>. Un concilio de la Iglesia mejicana en 1771 negó la validez legal de las promesas de matrimonio hechas sin el consentimiento paterno<sup>40</sup>. El paso decisivo fue una serie de leyes decretadas por Carlos III y Carlos IV entre 1776 y 1803, prohibiendo los matrimonios de un hombre menor de 25 o una mujer menor de 23 años sin la aprobación de sus padres.

El motivo de estos cambios no es enteramente claro. La defensa más elaborada de la ley de 1776, hecha por Joaquín Amorós, alegó que la práctica de dispensar las amonestaciones y permitir la *saca* de la hija contra la voluntad de sus padres “se fue dilatando como una mala semilla”<sup>41</sup>. ¿Se puede echar la culpa a relaciones amorosas más fáciles en la época del *chichisbeo* y de las Luces? Según lo que sabemos, esto parece poco probable<sup>42</sup>.

37. *Viaje de España*, t. V, 3.<sup>a</sup> impresión, Madrid, 1793, pp. 44-5.

38. ARIES, P.: *L'Homme devant la Mort*, Paris, 1977.

39. SEED: *To Love, Honor and Obey*, p. 192.

40. RÍPODAS ARDANAZ, Daisy: *El Matrimonio en Indias*, Buenos Aires, 1977, p. 64.

41. *Discurso en que se manifiesta la necesidad y utilidad del consentimiento paterno para el matrimonio de los hijos...*, Madrid, 1777, p. 205.

42. MARTÍN GAITE, Carmen: *Usos amorosos del siglo XVIII en España*, Madrid, 1972. VIGIL, Mariló: *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1986.

Otra explicación que se ha invocado es la de la pujanza de una nueva “clase media”, enriquecida por el comercio o las profesiones, a menudo “mestiza” en el Nuevo Mundo, que abusaba de la facilidad de casarse con hijas de la elite. El preámbulo a la Pragmática de 1776 justificó la intervención real, “habiendo llegado a ser tan frecuente el abuso de contraer matrimonios desiguales los hijos de familia”<sup>43</sup>. Joaquín Amorós aludió al peligro, en una sociedad basada como la española sobre el linaje y el honor, si los nobles se reducían a casarse por dinero, “redorando su blasón” con los dotes cuantiosos provistos por suegros burgueses; pero no da ninguna indicación de la frecuencia del fenómeno<sup>44</sup>. Sin duda, las leyes de 1776 a 1803 deben ser vistas en el contexto de toda una serie de medidas de aquellos años destinadas a robustecer la “buena policía” del ciudadano, instaurando nuevas normas de disciplina en el pueblo. El deseo de los ilustrados de fomentar la educación y la industria del pueblo se veía comprometido por los casamientos juveniles. Como señaló Amorós, el hombre, al contrario de los demás animales, necesita un largo aprendizaje de la vida, un proceso de maduración, que resultaba incompatible con la antigua visión eclesiástica del matrimonio. Sin duda, con la ventaja de la perspectiva larga, nosotros podemos apreciar mejor cómo esta visión eclesiástica se había formado —no como algo arbitrario o meramente espiritual, sino para evitar uno de los mayores escollos a la *charitas* o paz social: el peligro de raptó, de deshonor, de venganzas. Pero la España de Carlos III no era la del Rey Sabio cuando el Derecho canónico del matrimonio empezó a extenderse. El peligro de los bandos y la consideración del linaje cedían el paso a una nueva preocupación por la familia nuclear, como base de preparación del futuro ciudadano.

La Iglesia, con su interés, desde al menos el siglo XVII, por la buena educación de los hijos dentro de la familia, había contribuido bastante a esta evolución. El manual de Derecho canónico publicado en 1868 aprobó la ley de 1803 (modificada en 1862) prohibiendo el cambio de promesas de matrimonio entre los jóvenes sin el consentimiento paterno, “siendo los padres más conocedores que sus hijos de lo que les conviene”. Sin embargo, recordó que, si bien la ley no las sancionó, los novios quedaban obligados “en el fuero interno” a cumplir sus promesas de matrimonio, aun siendo clandestinas <sup>45</sup>. Esta distinción entre Derecho canónico y Derecho civil es un aspecto interesante de la evolución de la sociedad civil europea. Ya a

43. *Novísima Recopilación de las Leyes de España (1805-7)*, libro 10, título 2, ley 9. Cfr. SEED: *To Love, Honor and Obey*, cap. 9.

44. Discurso, pp. 179-85.

45. GÓMEZ SALAZAR, F. y FUENTE, V. DE LA, *Tratado teórico-práctico de procedimientos eclesiásticos*, 4 tomos, Madrid, 1868, t. I, pp. 48 y 125-6.

finales del siglo XVI el gran Tomás Sánchez había contemplado el caso de conflicto entre la ley eclesiástica, preocupada por la buena conciencia de los desposados, y la ley civil, que debía vigilar por el orden público. Para él, el Gobierno bien podía decretar la desheredación de los hijos que se casaran contra la voluntad de los padres, sin, por eso, infringir la jurisdicción eclesiástica, ya que su competencia era precisamente evitar abusos “unde perturbationes et rixae in república oriri solent”<sup>46</sup>. El respeto a la autonomía del Estado permitió la introducción de tantas leyes nuevas sobre el matrimonio bajo Carlos III y Carlos IV, que parecían, a primera vista, oponerse al Derecho canónico. Pero, también, hay que reconocer que buena parte del antiguo Derecho canónico fue fundado sobre principios de *chantas*, de buen orden social. El reto para la Iglesia durante la época moderna era el de adaptarse a una sociedad más compleja en la cual su antigua visión de “comunidad” tenía que ceder el paso a la nueva preocupación por la estabilidad de la familia nuclear como vivero de futuros ciudadanos.

46. *Disputationum...*, liber IV, Disputatio 25.