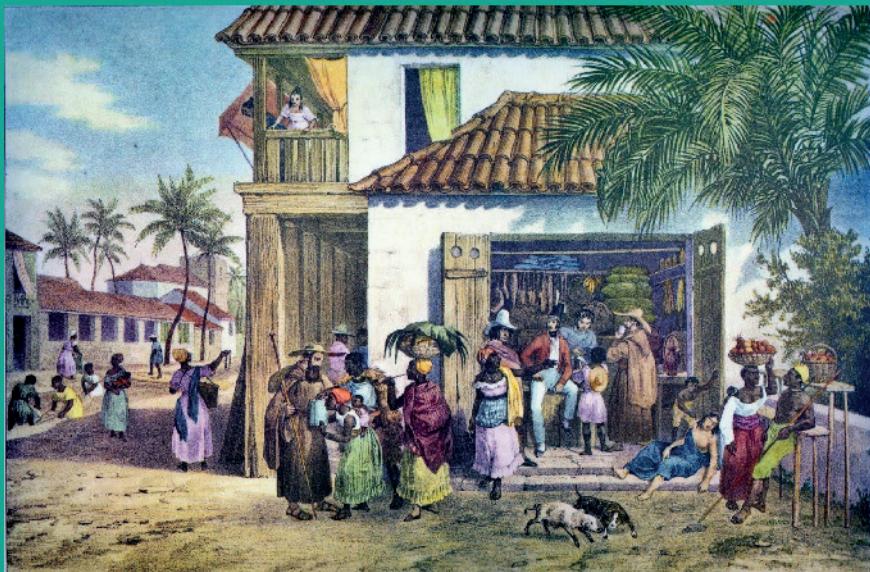


LEGISLACIÓN CANÓNICA

y Matrimonios de Esclavizados en la América Colonial



Yobani Maikel Gonzales Jauregui



FORDFOUNDATION

LEGISLACIÓN CANÓNICA Y MATRIMONIOS DE ESCLAVIZADOS EN LA AMÉRICA COLONIAL

Yobani Maikel Gonzales Jauregui
Legislación canónica y matrimonios de esclavizados en la América colonial

Lima: ©Centro de Desarrollo Étnico - CEDET 2021, 502 pp.
ISBN: 978-612-48617-1-0

Serie: Mano Negra / 14
Todos los derechos reservados
Editor: CEDET

©Centro de Desarrollo Étnico-CEDEET
Av. Bolivia 569 - Lima 05 - Perú
Teléfono: (0051)(1) 330-2653
Correo-e: cedetdir@gmail.com
www.cedetperu.org

Coordinación general: Lilia Mayorga Balcazar
Editor de contenido: José Miguel Juárez Zevallos
Corrección de estilo: Margarita Erení Quintanilla Rodríguez
Diagramación: Ambar Lizbeth Sánchez García
Concepto de portada: Leonardo Enrique Collas Alegría

La imagen de la carátula ha sido tomada de la obra de M. Tanner, s.j. *Societatis Iesu Apostolorum Imitatrix*. Pragae, 1694, y corresponde a la vida del jesuita Diego Ruiz de Montoya, padre de los pobres y catecista de los «rudos»

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: N° 2021-02291
Impresión: Jesús Bellido M. Los Zafiros 244 - Lima 13

Prohibida la reproducción total o parcial de la presente publicación sin autorización del editor

Primera edición: febrero 2020
Impresión:
Tiraje: 1 000 ejemplares
Con el auspicio de la Fundación Ford

YOBANI MAIKEL GONZALES JAUREGUI

LEGISLACIÓN CANÓNICA Y
MATRIMONIOS DE ESCLAVIZADOS
EN LA AMÉRICA COLONIAL

2021

Este trabajo está dedicado a mis queridos tíos Olinda Aranda, Fausta y Atilio Dextre que se fueron trágicamente en medio de una terrible pandemia.

«[...] hay más documentos para los ricos que para pobres; hay más situaciones de decisión que de acción; hay más de hombres que de mujeres y debemos buscar un equilibrio, principalmente cuando intentamos hacer la historia de los no documentados».

Giovanni Levi

Sumario

Agradecimientos.....	14
Presentación.....	19
Prólogo.....	26
Introducción.....	30
Capítulo I. Derecho, esclavitud y práctica jurídica en la América española.....	54
1.1 Los tribunales eclesiásticos en la América colonial.....	62
1.2. Derecho eclesiástico y justicia en la América Española.....	64
1.3 Derecho eclesiástico y matrimonio de esclavizados.....	75
Capítulo II. La presencia de africanos y afrodescendientes en Lima colonial.....	82
2.1 Lima y el inicio de la presencia africana y afrodescendiente.....	84
2.2 Lima, ciudad negra.....	93
2.3 Negros y mulatos libres en Lima colonial.....	137
2.3.1 Melchora de la Cueva: amor de madre.....	156
2.3.2 Andrés de los Reyes: Paternidad y herencia.....	162
2.3.3 Francisco Bioho: Memorial por el reconocimiento de sus servicios.....	166
2.3.4 Juan de Valladolid: Otro memorial de servicios.....	169
2.3.5 Una crítica al sistema esclavista en el siglo XVII: El memorial de los mulatos esclavizados.....	172
Capítulo III. Legislación castellana y legislación canónica en la América española.....	185
3.1 Las partidas de Alfonso X.....	188
3.2 Las Leyes de Indias.....	192
3.3 Legislación canónica: Los concilios y sínodos católicos en la América española.....	196
3.3.1 Los Concilios Limenses.....	205
3.3.1.1 El Primer Concilio Limense.....	210
3.3.1.2 El Segundo Concilio Limense.....	213
3.3.1.3 El Tercer Concilio Limense.....	215
3.3.1.4 Los sínodos de Lima de 1613 y 1636.....	223
3.3.1.5 Otros sínodos en la América española.....	230
Capítulo IV. Iglesia, esclavitud y matrimonio en la América española.....	243
4.1 La Iglesia y matrimonios de los esclavizados en Lima colonial.....	255
4.2 Práctica jurídica y defensa del matrimonio en Lima colonial.....	268
4.3 El Tribunal Eclesiástico y los esclavizados en Lima colonial.....	271

Capítulo V. Los concilios provinciales mexicanos y la práctica jurídica de los esclavizados en la Nueva España.....	307
5.1 Nueva España y la presencia afrodescendiente.....	310
5.2 Los Concilios Provinciales Mexicanos.....	331
5.3 Los matrimonios de esclavizados en Nueva España.....	336
5.4 La práctica jurídica y la defensa del matrimonio de esclavizados en Nueva España.....	346
Capítulo VI. Familia esclavizada y legislación canónica en la América portuguesa: Las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía y los matrimonios de esclavizados	369
6.1 La legislación esclavista portuguesa.....	377
6.2 Las Constituciones del Arzobispado de Bahía.....	384
6.3 Los matrimonios de esclavizados en las Constituciones del Arzobispado de Bahía.....	395
6.4 Libros de matrimonios en Río de Janeiro y otros acercamientos a la legislación canónica.....	407
Conclusiones.....	427
Fuentes primarias.....	435
Fuentes impresas.....	436
Bibliografía.....	439
Anexos.....	453

LISTA DE IMÁGENES

Imagen I. Dibujo de Felipe Guamán Poma de Ayala. Siglo XVII.....	53
Imagen II. Mapa de la ciudad de Lima de 1613.....	81
Imagen III. Mapa de la ciudad de Lima de 1658-1688.....	184
Imagen IV. Dibujo de Felipe Guamán Poma de Ayala. Siglo XVII.....	242
Imagen V. Acuarela de Baltazar Martínez de Compañón. Visita al obispado de Trujillo. Siglo XVIII.....	306
Imagen VI. Ajusticiamiento de negros en 1537, en la ciudad de México.....	316
Imagen VII. Juan Mauricio Rugendas: Rua Direita do Río de Janeiro. 1835.....	368
Imagen VIII. Juan Mauricio Rugendas: Venta en Recife. 1835.....	425

LISTA DE CUADROS

Cuadro I. Defunciones-Parroquia El Sagrario, setiembre 1567-diciembre 1600.....	95
Cuadro II. Resumen general de toda la gente que hay en la ciudad de Lima en 1600.....	98
Cuadro III. Entierros en las parroquias de la ciudad de Lima 1608-1610.....	100
Cuadro IV. Entierros en los conventos de la ciudad de Lima 1608-1610.....	106
Cuadro V. Población de Lima en 1613.....	109
Cuadro VI. Población de Lima en 1619.....	111
Cuadro VII. Registro de bozales de 1623 a 1627.....	114
Cuadro VIII. Registro de bozales de 1636 a 1647.....	115
Cuadro IX. Población de Lima en 1636.....	129
Cuadro X. Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima, año 1700.....	133
Cuadro XI. Tributarios libres de color en Lima-1603.....	145
Cuadro XII. Licencias matrimoniales de negros esclavizados 1600-1650.....	261
Cuadro XIII. Población general de Nueva España en 1570.....	311
Cuadro XIV. Población general de Nueva España en 1646.....	314
Cuadro XV. Información sobre diversos temas matrimoniales entre 1566-1699 en Nueva España. Indiferente virreinal.....	343
Cuadro XVI. Información sobre diversos temas matrimoniales entre 1566-1699 en Nueva España. Catálogo general.....	345
Cuadro XVII. Identificación de las naciones de los adultos y niños bautizados en Río de Janeiro en el siglo XVII.....	409
Cuadro XVIII. Identificación de las naciones de los cónyuges en los matrimonios de esclavizados en Río de Janeiro en el siglo XVII.....	410
Cuadro XIX. Población urbana de Río de Janeiro 1779 y 1797.....	411
Cuadro XX. Matrimonios de esclavizadas africanas (1718-1760).....	413
Cuadro XXI. Inventario de la serie asentamiento parroquial de esclavizados del archivo la Curia Metropolitana de Río de Janeiro.....	418

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico I. Demandas presentadas por negros esclavizados y libertos ante el Tribunal Eclesiástico (1593-1699)	259
Gráfico II. Condición jurídica de los demandantes ante el Tribunal Eclesiástico (1593-1699)	266
Gráfico III. División por género de los demandantes ante el Tribunal Eclesiástico (1593-1699)	267
Gráfico IV. División de demandas presentadas por negros esclavizados ante el Tribunal Eclesiástico (1593-1699)	269

AGRADECIMIENTOS

En estas líneas deseo expresar mi agradecimiento a distintas personas e instituciones que han formado y forman parte de mi vida, sea académica o personal. En primer lugar, a mi orientadora, Dra. Mónica Ribeiro de Oliveira, quien desde que llegué a Juiz de Fora, me brindó su amistad y afecto. Creo que mi deuda académica y personal es infinita; sin duda alguna, he sido un privilegiado de contar con su asesoría académica, porque me ayudó a fortalecer este trabajo, además de ser una entusiasta colaboradora en el proceso de conseguir la beca para investigar en Sevilla. Mil gracias por tanta confianza y afecto.

Quiero agradecer a CAPES por haberme brindado la gran oportunidad de contar con una beca para realizar una estancia de investigación en la Universidad Pablo de Olavide y el Archivo General de Indias en Sevilla. Al programa de posgraduación en Historia de la *Universidade Federal de Juiz de Fora*, por haberme dado la oportunidad de continuar con los estudios de doctorado y permitirme, a través de sus auxilios económicos, participar en diversos congresos y seminarios. Muchas gracias a todos los profesores del programa, en particular, a la profesora Carla Maria Carvalho de Almeida, quien me recibió hace seis años y me brindó todo su apoyo para que mi estancia sea menos complicada. A los profesores, Leandro Pereira Gonçalves y Claudia Viscardi, quienes me brindaron su afecto y amistad.

Mi agradecimiento eterno a la *Universidade Federal de Juiz de Fora*, por su calidez, por la oportunidad que brinda a todas las personas de bajos recursos económicos y también por ese valioso apoyo para la población extranjera, a quienes les permite tomar cursos de portugués gratuito, y por permitir que los refugiados políticos encuentren la forma de iniciar

una carrera profesional o estudiar idiomas. Gracias por cumplir con su rol social.

Mi agradecimiento al Dr. Germán Peralta Rivera, quien es el gran responsable de mi formación académica; en su taller aprendí que la historiografía tenía una deuda importante con la población afrodescendiente y teníamos que visibilizar su presencia. Espero que este trabajo aporte un escalón más a ese conocimiento. Gracias, maestro por todo: sus enseñanzas, su amistad y su afecto. A María Inés Valdivia, por su tiempo, sus consejos; ahora he aprendido que sus llamadas de atención, su preocupación y sus consejos no estaban errados. Gracias por su amistad, por leer los borradores y por orientarme para que esta investigación tenga menos errores.

En Villarreal, quiero agradecer al profesor Luis Lázaro Llantoy por su amistad, confianza y afecto. Su honestidad y amabilidad siempre las llevo presente. Así como la del desaparecido profesor Cristóbal Campana, gran maestro y representante de la intelectualidad aprista trujillana. A mis colegas historiadores, Luz Peralta y Carlos Flores Soria. Con especial afecto a la Dra. Miriam Salas, por su cariño y alegría por mis logros académicos.

Al Dr. Luis Millones Santagadea, quien desde que me conoció me brindó su amistad y afecto, siempre alentándome con sus consejos a no decaer y continuar en busca de mejores oportunidades académicas. Gracias por tanto cariño. A mi querida profesora Karen Spalding. Su apoyo durante todos estos años de amistad ha sido muy valioso para mí. Siempre interesada en saber diversos aspectos de estancia en Brasil y brindándome su afecto. Gracias por todo. Su presencia siempre me motivó a mejorar.

Quiero agradecer a la Dra. Scarlett O'Phelan, quien fue mi profesora en la PUCP y de quien me plazco tener como amiga, es un aliciente

contar con su afecto y confianza, así como la de su esposo, don Charly Guisecke; un abrazo para ambos. Un agradecimiento especial para el Dr. Luis Miguel Glave. Me siento muy honrado por su amistad y confianza; lo conocí en el año 2001 y siempre estuvo pendiente de mis progresos en la profesión, durante mi estancia en Sevilla fue generoso en enseñarme el funcionamiento del archivo. Agradezco sus sugerencias documentales, así como las valiosas referencias que me facilitó.

Mi agradecimiento a Roxanne Cheesman por su amistad y confianza de todos estos años. Mi formación profesional está en deuda con ella. Mil gracias por todo. También quiero dedicar unas líneas al expresidente Alan García, a quien no tuve la suerte de conocer personalmente, pero en diversas ocasiones le escribí a su correo personal y sus respuestas motivaron y fortalecieron mi creencia en el aprismo como doctrina social. Hace pocos meses se convirtió en polvo en viaje a las estrellas, pero sus palabras y su amor por el Perú es una lección que perdurará. Este trabajo está dedicado a su memoria.

Mi afecto eterno a Ada Arrieta, directora del Archivo Histórico del Instituto Riva Agüero, quien fue mi maestra de Paleografía y de la cual aprendí mucho cuando trabajé junto a ella en el AHIRA. Siempre ha tenido una palabra de aliento y cariño cada vez que la visito. A Greta Manrique por su afecto y amistad de todos estos años, así como por su permanente colaboración bibliográfica, sin su ayuda las cosas hubiesen sido más difíciles.

En Lima, mi afecto y agradecimiento a CEDET, en particular a Lilia Mayorga y Oswaldo Bilbao, quienes a través del tiempo me han demostrado su amistad y confianza, permitiéndome colaborar con sus diversas iniciativas editoriales. Celebro que exista un espacio como CEDET, porque permite visibilizar al afrodescendiente como sujeto histórico.

En Juiz de Fora mi deuda académica y personal es con Ana Beatriz Gonçalves. Su calidez humana es inigualable y sus consejos han sido valiosos. Creo que la comunidad hispana de Juiz de Fora tiene una deuda inmensa con su persona. Gracias, Ana querida. Quiero agradecer a mis amigos Francisco Amor, Marina Téllez y Emmanuel Flores por todo el afecto y las enseñanzas durante mi estancia en Sevilla. Mi agradecimiento eterno para Renato Gomes por todo su afecto y amistad, las palabras no bastan para retribuirle el afecto. A Gustavo Velloso, un gran amigo y excelente persona, siempre atento y dispuesto a responder mis inquietudes.

Mi afecto a mis amigos de la vida César Cortez, Nancy Quiñonez, Luis Ramírez, Juan Carlos Quispe, Paúl de la Cruz, Richard Montes, Violeta Gonzales, Miguel Mallma, Sandra Chequepan, Frank Díaz Pretel, Juan Castañeda, Hernán Hurtado, Diana Gonzales, Thiago Firmino, Christian Villegas, Jenny Vázquez, Manuel Rangel, Rosa Díaz, Leonor Pinto, Dayana Oliveira, Félix Sotero, Jesús Cárdenas, Ally Sahall y Víctor Medina. Gracias por los momentos compartidos, el soporte emocional y el afecto. Un agradecimiento especial a mi amigo Juan Manuel Olaya Rocha, con quien compartimos el interés en visibilizar el aporte de los afrodescendientes en la historia y la literatura peruana. Gracias por tus lecturas y correcciones de las diferentes versiones de este trabajo. Seguimos firmes.

En mi estancia en Brasil he tenido la oportunidad de construir una familia junto a mis dos hermanos, Arturo Vera e Iván Davis. Gracias por el apoyo, afecto y confianza en todo este tiempo. Se les quiere mucho y este trabajo también está dedicado a ustedes. A Gustavo Palacios por el afecto y con fe en el futuro.

Por último, quiero agradecer a mi familia, a mis ahijados Gustavo Figueroa, Félix André Sotero y Mikaela Ramírez Quiñonez. También a

mis tías Rita Jauregui, Marcela Jauregui, Paula Jauregui, Alicia Jauregui, María Jauregui, Violeta Jauregui y Lupe Figueroa. A mis tíos Luis Antonio Jauregui, José Jauregui y a mi desaparecido tío, Ramiro Jauregui, por todo su cariño y confianza. A mis hermanos: Iván, Karla, Milagros y Omar, así como a mis sobrinas Geraldine y Génesis. A mi madre, Rosa Luz Jauregui Flores, quien es mi motor y motivo. Quiero decirle que mi ausencia, aunque dolorosa para ella, se justifica con este trabajo. Te quiero mucho, mamá.

PRESENTACIÓN

La bibliografía en torno a la presencia y participación de los esclavizados en la historia del Perú colonial tiene graves ausencias. Su producción es mínima. La relación binaria español-indígena concentró los afanes de los científicos sociales. En esa preocupación, el estudio de la presencia africana es uno de los temas relegados, poco investigados. Hasta finales del siglo XX, se publicó muy poco en torno a la historia del aporte de los esclavizados. La gran mayoría de las obras son estimaciones generales, con ausencia de investigaciones en archivos; sin embargo, uno de los escasos investigadores que desde la década de los treinta venía aportando sostenidamente al conocimiento afroperuano será Fernando Romero; el otro, Emilio Harth Terre, lo hará a partir de los años sesenta. Recién con la publicación de la investigación del norteamericano Frederick Bowser (1974, traducida en 1977), se incrementan los trabajos sobre la esclavitud y vida cotidiana de afrodescendientes.

Es así como en los últimos cincuenta años existe un leve despertar de la bibliografía sobre la presencia de africanos y afrodescendientes, aunque aún es larvaria, pero son obras importantes que abren sugerentes ventanas en torno al real conocimiento de la sociedad colonial y a la participación de los esclavizados en la vida colonial. En este sentido la producción de Carlos Aguirre, historiador peruano, afincado desde hace décadas en la Universidad de Oregón, expresada en varias obras, es el aporte más significativo y el rompe aguas a este silencio. Posteriormente, los trabajos de Jean Pierre Tardieu plantean nuevos temas al problema de los esclavizados en el Perú, sus investigaciones guardan más un carácter regional, eclesiástico y temporalmente en

diferentes siglos. Asimismo, no se puede obviar los artículos de Lorenzo Huertas, Wilfredo Kapsoli, Javier Tord Nicolini, Carlos Lazo García y Christine Hünefeldt.

A ellos hay que añadir el aporte de José Jouve Martín, William Tompkins, Manuel Saponara, y los estudios antropológicos de Ricardo Melgar Bao y Orlando Velásquez, Ignacio Frisancho Pineda en Puno, Flaminio Álvarez en Cajamarca y Alejandro Málaga y Freddy Nina en Arequipa.

Desde una perspectiva histórica los aportes de Carlos Aguirre son los más importantes, pues al plantear la participación del esclavo como agente activo, en este caso, sobre la lucha y combate por su libertad, abre un nuevo escenario, el esclavo ya no es el agente pasivo, sino que resulta el eje, el centro dinámico, para la conquista de su manumisión. Asimismo, los artículos de Christine Hünefeldt son sugerentes, aunque estos autores centran sus enfoques en el siglo XIX. En los últimos años Maribel Arrelucea ha concentrado sus investigaciones más al espacio limeño y en la mujer esclava, para el siglo XVIII. Por su parte, Bernard Lavallé rompe las fronteras de Lima para abocarse a una investigación sobre Trujillo. En la actualidad, jóvenes historiadores comienzan a investigar en Arequipa, Piura y Trujillo, dejando la narrativa sobre rebeliones, se concentran en la heterogeneidad de problemas que presenta la sociabilización de los esclavizados en la sociedad colonial.

Desde tal perspectiva, la presente obra *Legislación canónica y matrimonios de esclavizados en la América colonial*, de Yobani Gonzales Jauregui, llena un vacío con referencia a los trabajos sobre esclavizados. Se trata de una investigación polémica que revisa y deslinda con aportes anteriores; lo hace, con bastante lucidez y solvencia, desde tres dimensiones, constituyéndose en una ruptura a la vigente bibliografía

peruana. Primero, retoma el arco del siglo XVI y XVII, obviados desde la publicación de dos peruanistas: Frederick Bowser y José Ramón Jouve Martin, pues las investigaciones de peruanos se han concentrado a los siglos XVIII y XIX. Por otro lado, este trabajo es la primera investigación comparativa con otros dos espacios coloniales: uno, hispano mexicano, y el otro, portugués brasileño. Finalmente, Yobani Gonzales Jauregui centra su investigación en el derecho canónico, lo cual le permite, con bastante solvencia, discutir la singularidad de aportes anteriores.

La idea matriz del presente libro es muy esclarecedora: demuestra que los esclavizados en la temprana sociedad colonial (siglos XVI-XVII) iniciaron su lucha legal por la defensa de determinadas prerrogativas para una mejor convivencia, lo cual fue posible por la legislación canónica que los fue protegiendo en algunos aspectos de su vida cotidiana. Propone así una nueva perspectiva: la preeminencia del derecho canónico esclavista. Para arribar a tales conclusiones, Gonzales Jauregui tuvo que desmitificar afirmaciones sostenidas por prestigiosos historiadores, lo hizo a través de un sostenido proceso investigativo, prácticamente, desde su época de estudiante de pregrado hasta el doctorado, son más de diez años de una investigación que le permite cuestionar a la bibliografía existente en torno al tema.

Lo que privilegia este libro es la actitud de la Iglesia colonial, que estuvo interesada en constituir una sociedad católica y esclavista, para lo cual dispuso, en el siglo XVI, que los esclavizados gozasen del derecho al bautismo, asistir a misa, libertad para elegir a su cónyuge y la indisolubilidad del matrimonio, así como precisar que el matrimonio era un sacramento que solo podía ser controlado por la Iglesia. Estas prácticas fueron posibles por la influencia que provenía del Concilio de Trento, en los diferentes Concilios Limenses, y sínodos de Lima y México, Bahía en Brasil.

A partir del análisis de más de 300 documentos sacramentales, petitorios y reclamos del siglo XVI y XVII de los esclavizados, Gonzales Jauregui concluye que tempranamente en las colonias se forjó una legislación canónica propia, bastante aperturista, que difiere del derecho castellano. En suma, existió a su juicio, un cuerpo legislativo canónico capaz de castigar severamente a los amos que no cumplían con sus mandatos, llegando hasta la excomunión, castigo que significó la pérdida del prestigio social, como bien se constata mediante los casos que presenta. Esta medida permitió que «los amos dieran marcha atrás en sus intenciones de no respetar la vida espiritual de los esclavizados». Gonzales Jauregui destaca la capacidad de reclamo de los derechos de los esclavizados en Lima y en México, es decir, la interiorización del cuerpo legislativo que los protegía; por otro lado, la existencia de un cuerpo de funcionarios, capaces de cumplir con la legislación y aplicar, sin temor, la legislación eclesiástica garantizó su justa aplicación. Sin embargo, precisa, en su trabajo comparativo, la ausencia de la excomunión para amos infractores en el Brasil colonial, lo cual determinó que, en este espacio, el casamiento y la cohabitación dependiesen de la aprobación del amo.

¿Cómo se llegó a conformar este cuerpo legislativo en Lima? Mediante esta pregunta destacamos en el discurso de Gonzales Jauregui uno de los aportes más significativos al precisar cómo en el siglo XVI se llevaron a cabo cuatro concilios, en los cuales tempranamente se legisló sobre asuntos pertinentes a los africanos, afrodescendientes, mulatos y zambahigos, sean esclavos o libres. Asimismo, a partir de una revisión minuciosa de la documentación cuestiona «el excesivo protagonismo que se ha otorgado a las Siete Partidas de Alfonso X». Es un mito, que no condice con la realidad. Por otro lado, los historiadores, todos a una, consideran que a partir de la Cédula Real de 1789 se «legisló sobre todos los campos de la vida de los esclavizados, incluso los

sacramentales», obviando así toda la legislación canónica y monárquica que convivían desde el siglo XVI, desliz propiciado esencialmente por haber concentrado sus investigaciones en el siglo XVIII y XIX.

Otro aporte significativo en esta obra es caracterizar a Lima del XVII como una ciudad negra, por la alta densidad de la población afro y afrodescendientes en sus mestizajes de mulatos y zambos. Al amparo de cerca de 20 documentos, censos de diferente naturaleza, muestra una Lima con singular rostro negro. La población esclavizada afro o mulatos y zambos, así como libres, otorgaron la imagen de una ciudad que convivió y coexistió constituyéndose en población mayoritaria, a la cual los españoles requerían para el cumplimiento de diversos oficios, propios del hogar, como para los servicios que requiere el desarrollo de toda ciudad.

Lima crecía velozmente, requería albañiles, alarifes, panaderos, barrenderos, aguateros, etc. La coexistencia no fue fácil. Las comunidades negras en la ciudad coexistieron en un ambiente de marginamiento, explotación y discriminación. Si bien la ciudad creció, también lo hizo la población negra, constituyéndose en la población de mayor porcentaje, en una sociedad dominante y prejuiciosa. Lima, a decir de sus funcionarios y vecinos, resultaba una ciudad negra y también una ciudad sitiada por el temor a los cimarrones, bandolerismo y hurtos de los afrodescendientes.

Para los esclavizados, convivir no fue fácil, tuvo que soportar la exclusión, el racismo, el desprecio a su cosmovisión, a su cultura, paulatinamente en medio de grandes sacrificios debió adaptarse, adecuarse al canon imperante, los logros obtenidos no resultaron tanto por la misericordia colonialista, sino producto de grandes sacrificios, fueron lo que Aguirre con bastante acierto llamó «agentes de su propia libertad». Y cualquier desconocimiento a sus valores acaeció

desde la llegada del hombre africano a tierras del nuevo mundo. Azotes, extirpaciones de sus miembros, carcelerías y prohibiciones de portar armas, transitar de noche, fueron medidas que se dieron tempranamente, resultaba la violencia ejercida por el poder de una ciudad que vivía en temor por el miedo a los esclavizados.

Yobani Gonzales Jauregui muestra, asimismo, una interesante gama de reclamos y demandas de la población negra por mejorar su convivencia. En esas demandas podemos percibir algunos aspectos de la vida cotidiana, como por ejemplo, lo inalcanzable de constituir una familia durante el siglo XVI y XVII, especialmente en la ciudad. Otro aspecto que se destaca es la capacidad de los esclavizados para utilizar el marco legal colonial en sus defensas y petitorios. Por otro lado, lo que no se visibiliza, en este aspecto, es quiénes eran los letrados y jueces que se comprometieron con sus defensas, solo contamos con las apelaciones, sin considerar que la demanda requiere de una narrativa jurídica, procesal, pero este es un problema que a lo largo de cuatro siglos está ausente.

Finalmente, es reconfortante apreciar que las ideas planteadas en el taller de historia, que por largos años mantuvimos en la Universidad Nacional Federico Villarreal, comiencen a tener sus frutos. Las interrogantes sobre los esclavizados, en torno a Lima negra y la necesidad de iniciar investigaciones en torno al siglo XVII, Gonzales Jauregui las ha procesado con mucho detalle y profundidad, entregando una investigación que abre nuevas perspectivas para comprender mejor la Lima colonial. Al mismo tiempo que, al efectuar una investigación comparativa con otro espacio del mundo hispano-colonial: México, le sirve para ahondar con más firmeza en las tesis que sostiene sobre Perú. Además, al tomar Brasil como otro referente, su investigación cobra mayor riqueza. Es la primera vez que se realiza, abriendo así nuevas líneas de investigación. Por todos estos aportes,

la presente obra se convierte en un libro de singular relevancia y cuyas conclusiones son innegablemente esclarecedoras para comprender mejor el mundo de los esclavizados, a partir del siglo XVI y XVII.

Lima, 31 de diciembre del 2020
Dr. Ernesto Germán Peralta Rivera

PRÓLOGO

Como bien enseñó el gran maestro Marc Bloch, la Historia «como ciencia del pasado»¹ no es de todo el pasado, y su sucesión de hechos y de la evolución de las especies, así como no constituye apenas el estudio del pasado, sí es una forma del conocimiento del pasado. Este conocimiento se modifica y se transforma a la luz de las inquietudes del presente. Un presente que sucede a cada paso. Es por medio de esta bella reflexión que presento a ustedes lectores la obra «Legislación canónica y matrimonios de esclavizados en la América colonial», fruto de las inquietudes del historiador Yobani Gonzales Jauregui.

En ella Yobani nos explica la importancia de la legislación canónica y el matrimonio de los esclavizados en tres diferentes espacios de la América Latina. Desde su óptica, el pasado de los esclavizados de Lima, México y Río de Janeiro colonial gana otra perspectiva. Demuestra a nosotros, los lectores, la amplia gama de experiencias en que africanos y afrodescendientes tejieron a lo largo de sus vidas y conquistaron derechos en el seno de rígidas monarquías católicas.

Yobani recorre ricas y vastas fuentes, por medio de dos líneas de investigación: la historia del derecho canónico esclavista, que nació en la América colonial y que posee especificidades del espacio americano, y, por otro lado, el análisis de la justicia eclesiástica y cómo esta se desempeñaba en todo el espacio colonial. Nos presenta un enfoque innovador al percibir que los esclavizados cuestionaban las bases del sistema esclavista, el cual los consideraba objetos sin capacidad jurídica

¹ BLOCH, M. *Apologia da história: Ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

y, para eso, colocaban límites al poder de sus amos. De esta forma, los esclavizados minaban el sistema al defender su propia humanidad al no dejarse reducir al mundo del trabajo. Por otro lado, como respuesta, las monarquías ibéricas empleaban diferentes formas de justicia, aplicadas a distintos grupos sociales, buscando mantener a cada uno en su nivel sin cambios drásticos, lo que fue denominado por Giovanni Levi como «justicia distributiva».²

Para demostrar su propuesta el autor analiza el discurso religioso acerca de los derechos sacramentales de la población esclavizada en los diferentes espacios donde operaban estos discursos religiosos, superando las barreras geográficas, mas no culturales.

Me gustaría ceñirme a esta aportación que, en mi opinión, introduce un carácter más inédito a esta obra. La perspectiva realizada desde Lima, aunque esta implantación geográfica se haya usado como punto de partida y se haya utilizado gran parte de la documentación primaria, e incluso la de soporte historiográfico, no se ha reducido a ella. El autor abrió su perspectiva hacia un mirar más transversal, estudiando otras espacialidades y visitando otras temporalidades. De esta manera, los lectores hemos sido invitados a darnos cuenta de cómo los esclavizados de México y Río de Janeiro colonial, por diferentes formas, se vincularon al universo cristiano, estableciendo estrategias de autonomía y accediendo a derechos. Asimismo, al comparar las diferentes realidades fue posible identificar mejor las cuestiones, generar explicaciones causales y, como bien argumenta Jurgen Kocka³, crear un clima de historia más global, y menos provinciana.

² LEVI, G. La reciprocidad mediterránea. In: OLIVEIRA, MR. E ALMEIDA, CMC. (org.) Exercícios de Micro História. Rio de Janeiro: FGV, 2016.

³ KOCKA, K. o Comparison and Beyond. History and Theory, v. 42, n. 1, p. 39-44, fev. 2003.

El enfoque comparativo presupone que las unidades pueden ser separadas unas de otras, cuyos casos independientes pueden ser reunidos analíticamente por similitudes y diferencias. Es en ese momento, por ejemplo, que Yobani analiza cómo los esclavizados en Lima y México utilizaron la legislación canónica para denunciar abusos de sus señores, y con éxito sus denuncias llegaron a ser acogidas por el Tribunal Eclesiástico. De cierta forma, esta era una experiencia poco común para los esclavizados de la América portuguesa, que, si bien se constituirá como una monarquía católica, el peso de la esclavitud en su espacio colonial modificará las relaciones esclavistas. Por ejemplo, la excomunión de los amos que no respetaban los sacramentos será una realidad propia de la América hispánica y no de la portuguesa. Por lo tanto, quebrar continuidades, interrumpiendo el flujo de la narración, pero reconstruyendo el tema a cada instante, es la tesitura que Yobani Gonzales realiza en el recorrido de su bello texto.

No podría haber sido diferente el buen resultado obtenido de una tesis de doctorado presentada en el Programa de Posgraduación en Historia de la Universidad Federal de Juiz de Fora, en la cual soy docente y tuve el honor de orientar y acompañar la experiencia académica de Yobani Gonzales Jauregui.

En su tesis de maestría, Yobani ya demostraba su interés en dar visibilidad a la población negra y sus descendientes, reconociendo la contribución de sus diversos grupos étnicos a lo largo de la historia. Fue en esos primeros años que Yobani buscó tejer en las intrincadas redes de justicia las relaciones tejidas, los espacios de resistencia y las luchas por sus derechos, por consiguiente, los límites a los abusos de sus dueños antes vistos como incuestionables. En este segundo trabajo, son realizados dos movimientos: una investigación más verticalizada a partir de la inclusión de nuevas fuentes que le permitieron la consolidación de sus principales interrogantes, como también una

perspectiva más horizontal al incorporar otras experiencias históricas, en una perspectiva transversal.

En este momento, en que su tesis gana no solo el estatus de libro, sino también se comparte a otro público que no es restringido al medio académico, creo que todos ganamos por la arqueología de los derechos de la población afrodescendiente que fue realizada aquí.

¡Disfruten la lectura!

Mónica Ribeiro de Oliveira

Profesora titular de Historia de Brasil

Universidade Federal de Juiz de Fora

INTRODUCCIÓN

Estudiar el derecho canónico americano supone una ardua tarea, no solo por ser un campo extenso, sino porque muchas de sus fuentes solo se encuentran en latín. Sin embargo, también existen traducciones y ediciones actualizadas con estudios introductorios. Afortunadamente, los concilios y sínodos americanos pertenecen a este grupo. Es así como el trabajo con estas fuentes nos ha permitido conocer y construir, en parte, el derecho esclavista nacido en el seno de la Iglesia americana y cómo, a partir de la legislación, se establecieron derechos para la población esclavizada desde el temprano siglo XVI. En algunos espacios, como el Perú y México, el establecimiento de dicha legislación fue en la segunda mitad del siglo XVI, y en otros espacios, como Cuba y Brasil, fue mucho más tardío. Sin embargo, a pesar de las diferencias temporales, lo que nos queda claro es que en las monarquías ibéricas se buscó construir sociedades católicas y esclavistas a la vez.

En esa línea de pensamiento, la Iglesia emitió disposiciones legales a favor de los esclavizados, las cuales reconocían sus derechos al bautismo, la asistencia a misa, la libertad de elección del cónyuge y a la indisolubilidad del matrimonio. Estas disposiciones eclesiásticas tuvieron como base el discurso del Concilio de Trento, que elevó el matrimonio a la categoría de sacramento, pasando así a ser control exclusivo de la Iglesia. Tales disposiciones fueron replicadas en varios documentos coloniales, entre ellos, los Concilios Limenses, los Concilios Provinciales Mexicanos, las Constituciones del Arzobispado de Bahía y los sínodos católicos, como los de Lima, Quito, Caracas, Santiago de Chile y Cuba.

En ese sentido, nos proponemos realizar un estudio sobre los discursos religiosos acerca de los derechos sacramentales de la población esclavizada —principalmente, el matrimonio—, los espacios físicos donde operaban dichos discursos religiosos y cómo impactaban en los amos y esclavizados, tanto en Lima como ciudad de México y Río de Janeiro durante el periodo colonial. Para este propósito, hemos recogido la idea propuesta por Stuart Schwartz, quien afirma que el matrimonio de esclavizados engloba cuatro elementos interconectados: las normas legales y canónicas del matrimonio, la realidad de la sociedad, las actitudes y acciones de los señores, y las percepciones y actuación de los cautivos (Schwartz, 1988: 314). A esta propuesta debemos incluir la importancia de los jueces, quienes tuvieron la disposición de aceptar las demandas de los esclavizados. De esta forma, la dinámica jurídica fue organizada entre los demandantes y los jueces que reconocieron la personalidad jurídica de la población esclavizada.

En resumen, proponemos dos líneas de investigación. La primera está relacionada con la historia del derecho canónico esclavista que nació en la América colonial, que tuvo una gran vinculación con el Concilio de Trento, pero que a su vez posee las especificidades propias del espacio americano. Esta propuesta nos permite cuestionar el excesivo protagonismo que han tenido las Siete Partidas del rey Alfonso X, que durante mucho tiempo habían sido consideradas la base del derecho esclavista. La segunda propuesta está identificada con la justicia eclesiástica y cómo se desempeñaba en los diversos espacios coloniales. Tanto en Lima como en México, los hombres esclavizados utilizaron la legislación canónica para denunciar el abuso de sus amos con relativo éxito, y sus denuncias fueron acogidas por el Tribunal Eclesiástico.

Esto se explicaría, en opinión de Giovanni Levi, por la idea de justicia equitativa presente en las monarquías ibéricas. De esta forma, tenemos

una base legal que actuaba en un espacio donde la presencia de la Iglesia era central, consiguiendo el conocimiento y la expansión de sus preceptos entre los grupos de amos y esclavizados. Es, justamente, este proceso de conocimiento y expansión del catecismo religioso por parte de los esclavizados que nos interesa investigar entre tres áreas coloniales específicas: Lima, México y Río de Janeiro.

Desde esta perspectiva, nuestro interés de estudiar la ciudad de Lima se basa en dos elementos importantes. El primero es que se trata de uno de los espacios coloniales donde la presencia de la Iglesia fue gravitante. Solo en el siglo XVI existieron cuatro concilios provinciales en Lima, en los cuales se dictaron disposiciones favorables a la vida espiritual de los esclavizados, además de ser el centro político y económico del virreinato del Perú. El segundo elemento consiste en la presencia de la población esclavizada, ya que Lima era el principal espacio donde habitaban. Desde fines del siglo XVI y, sobre todo, en el siglo XVII, la ciudad de Lima se convirtió en una ciudad negra: los esclavizados, libertos y demás castas fueron los grupos predominantes en la ciudad capital. Así lo demuestran los diversos censos parroquiales que utilizamos en este trabajo, en los que la población negra y mulata sobrepasa el 50 % del total de la población. Esta importante presencia afrodescendiente motivó un sinfín de documentos, desde censos parroquiales, cartas de compraventa, partidas de bautismo, matrimonio y defunción, así como también memoriales enviados a la Corona, en los cuales se expresaba el temor por una posible rebelión de esclavizados.

La amplia y diversa documentación que hemos ubicado nos permite conocer la interacción de la población esclavizada con la legislación eclesiástica y entender que no era solo un discurso escrito sobre el papel, sino un uso recurrentemente por los diversos grupos sociales. En el Archivo Arzobispal de Lima hemos revisado la sección de causas de negros que contiene una riqueza documental, de la cual hemos extraído,

para el siglo XVII, aproximadamente 300 demandas de esclavizados en contra sus amos, siendo la principal la defensa del matrimonio. Estas demandas fueron recogidas por el orden cronológico de presentación en el Tribunal Eclesiástico, que va desde 1593 a 1699.

La fecha de inicio está referida a la primera demanda que presentó un esclavizado contra el amo de su esposa por no permitir que cohabiten como lo ordenaba la «La santa madre Iglesia». Lo importante de esta demanda es que ocurrió diez años después del Tercer Concilio Limense de 1583, el cual reiteró la importancia de la libre elección y de castigar a los amos que impidiesen que se casen libremente o atenten contra un matrimonio ya establecido, es decir, solo pasó una década para que el discurso de defensa del matrimonio comenzara a socializarse entre los esclavizados. Al inicio, las demandas tienen varios años de diferencia, pero estos se van acortando a partir de 1621. En ese sentido, decidimos ordenarlas cada 20 años para poder tener una mejor lectura de la evolución de las demandas. Por ejemplo, entre 1593 y 1619, solo tenemos 13 demandas. Entre 1621 y 1640, sube a 56 demandas. Sin embargo, no solo crecieron las demandas de los esclavizados. En este periodo, las causales van ampliándose a demandas de libertad, deudas, etc. De esta forma, va creciendo el abanico de oportunidades para demandar a los amos y para cuestionar su poder mal ejercido. De esta manera, se cumple la idea de que el hecho hace el derecho en el periodo colonial.

Por último, Lima será nuestro principal referente, desde aquí partiremos para realizar el análisis comparativo de la legislación canónica y de cómo los esclavizados se acercaron a ella para utilizarla como medio de defensa, reconociendo la especificidad de cada espacio colonial. No pretendemos que las realidades sean similares, porque creemos que, si bien en Lima como en Nueva España los esclavizados utilizaron la vía jurídica para reclamar su derecho a la cohabitación,

existieron otras formas de acercarse a la utilización de los sacramentos y de la doctrina cristiana, que se reflejaron en el uso de licencias matrimoniales, en el caso de la Nueva España, y en la solicitud de partidas de bautismo, certificados de soltería, acceso al matrimonio por parte de los esclavizados y libres en la ciudad de Río de Janeiro, en el siglo XVIII. Es decir, son variadas las formas de vincularse al universo cristiano, quizás buscando una estrategia para tener determinadas autonomías o para encontrar algún respiro dentro de un sistema inhumano, los matices existieron en toda la sociedad colonial.

Nuestro segundo espacio colonial es la ciudad de México en el virreinato de Nueva España. Aquí la presencia afrodescendiente revistió mayor importancia que en Lima, lo cual generó reacciones negativas como el conocido temor a la plebe. Un solo rumor generó una feroz represión contra la comunidad afrodescendiente. Si revisamos los números, la población negra en ciudad de México, en 1570, era de aproximadamente 12 mil personas, superando a la de Lima. Sin embargo, lo que alarmaba a los españoles era el desmedido número de afro-mestizos que, para 1646, eran más de 43 mil individuos. Sumados a los negros, llegaban a los 63 mil afrodescendientes. Pero no solo este tema preocupaba a las autoridades, sino las vinculaciones con la gran población indígena que, en esta misma fecha, sobrepasaba el millón de individuos. Numéricamente era abrumadora la presencia de la plebe, y una posible rebelión estaba latente. Por ese motivo, las autoridades coloniales vivían en una psicosis permanente, ajusticiando a negros y mulatos que osaban proferir ofensas o amenazas de muerte a los españoles.

En este espacio, también nació una legislación canónica que buscaba formar una sociedad esclavista y cristiana. El Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585 fue el que recogió la propuesta planteada por su par limeño, señalando que los esclavizados casados no podían ser vendidos

«en parajes tan distantes, que sea verosímil que no se podrán cohabitar con sus mujeres por largo tiempo. Y se deja a la decisión del ordinario, qué tiempo se ha de reputar largo» (Martínez López-Cano, 2014: 224). Además, recalca que tenían derecho a la libre elección conyugal y a la cohabitación, y aquellos amos que violentaran el derecho canónico debían ser excomulgados. En los fondos documentales de matrimonios e indiferente virreinal, en la sección de matrimonios, hemos encontrado cientos de solicitudes matrimoniales que los esclavizados realizaban ante las autoridades eclesiásticas, así como las ya conocidas demandas que defendían el derecho a la cohabitación basadas en la legislación canónica.

El uso de esta legislación o la práctica jurídica de los esclavizados en torno a sus derechos sacramentales había sido estudiado por María Elena Cortés (2001), quien ubicó demandas de esclavizados contra sus amos. Por ejemplo, cita un caso fechado en 1593, en el que el negro Antón denunció al amo de su esposa Ana ante el provisor fiscal por pretender llevarse a su esposa fuera de la ciudad sin respetar su condición de casada. Si bien la sentencia no fue a favor de Antón, el amo tenía la obligación de regresar a la esclavizada en el tiempo prometido, bajo amenaza de excomunión. En ese sentido, tenemos un Tribunal Eclesiástico que, al igual que su par limeño, admitió sin problemas las demandas de los esclavizados, quienes en reiteradas oportunidades obtuvieron victorias jurídicas y lograron mantener unido su matrimonio. Pero no solo fueron demandas contra los amos que impedían la cohabitación, hemos logrado ubicar un número muy importante de licencias matrimoniales. Es decir, la comunidad afrodescendiente tuvo una activa participación en validar sus derechos espirituales, dinamizando la legislación canónica y las instancias judiciales de la Iglesia.

Por último, al estudiar al virreinato del Perú y Nueva España, nos hemos podido percibir que los problemas o conflictos por la presencia

esclavizada en muchos casos eran similares. Frederick Bowser señala que estos dos espacios contaban con las mayores concentraciones de negros del hemisferio occidental (Bowser, 2000: 146). Esto explicaría, en parte, por qué irradió desde estos centros la legislación canónica hacia los otros espacios de la América española.

Por otro lado, también nos hemos propuesto investigar otra monarquía católica y esclavista en América. En Brasil también existió una legislación eclesiástica similar en su idea de formar una monarquía esclavista y cristiana al mismo tiempo. Por lo tanto, otorgó la libertad del contrayente y la posibilidad de la protección eclesiástica si los amos no respetaban la vida de casados de los esclavizados. Esta legislación incluyó el matrimonio de esclavizados como asunto exclusivo de la Iglesia, y fue la herramienta que permitió el reconocimiento de un derecho inherente a la condición humana del esclavizado. Para este contexto, no hemos encontrado documentos donde se denunciarán a los amos por atentar contra los derechos sacramentales, pero sí hemos ubicado otros documentos como solicitudes de bautismo o soltería, los cuales nos demuestran otras formas de acercamiento a la legislación canónica y —algo no menos importante— hemos podido observar que existe cierta relación entre lo dispuesto por el Concilio de Bahía y un crecimiento de los matrimonios de esclavizados en Río de Janeiro.

Creemos que la ciudad de Río de Janeiro es un espacio importante por haber sido la puerta de entrada del tráfico negrero, así como por haber contado en su espacio urbano con una importante presencia afrodescendiente. Este auge de la ciudad carioca fue impulsada por la Corona de Portugal porque «buscaba reorientar seus negócios para el Atlántico sul, aumentando a importancia do Rio de Janeiro como articulador do comercio com Buenos Aires e os portos africanos» (Oliveira, 2016: 21). Esta afirmación va en la misma línea que habían planteado Joao Fragoso y Manolo Florentino, lo que nos motivó a

conocer cuál fue la relación de la legislación canónica brasileña y la presencia africana y afrodescendiente.

O principal centro de comercialização de africanos da colônia, como uma área crescentemente agroexportadora e, por fim, como parte de uma vasta rede de produção para o abastecimento. Tratava-se de um contexto cada vez mais integrado ao mercado atlântico português, quando menos por redundar na possibilidade de crescentes níveis de apropriação da renda colonial pela metrópole lusitana. (Fragoso y Florentino, 1993: 36)

A finales del siglo XVIII, Río de Janeiro era uno de los espacios del Brasil colonial donde la presencia de esclavizados, tanto en la zona urbana y rural, fue creciendo constantemente. Existió, a su vez, una destacada presencia de parroquias en su centro urbano, lo cual ha posibilitado la existencia de registros de bautismo, matrimonios, defunciones de esclavizados, todo ello depositado en el Archivo de la Curia Metropolitana de Río de Janeiro. Nuestro marco temporal en torno a la investigación sobre este espacio colonial es posterior a la publicación de las Constituições do Arcebispado da Bahia y se extiende hasta finales del siglo XVIII. De esta forma, hemos intentado encontrar las similitudes y disparidades en la recepción por parte de las sociedades esclavistas de estas disposiciones a favor de los esclavizados y cómo la Iglesia consiguió hacer respetar sus fueros espirituales o, en su defecto, conocer si estas disposiciones quedaron solo en el tintero.

Como ya lo hemos expresado, los documentos que revisamos para el caso del Brasil colonial son de otra naturaleza. No hemos podido encontrar causas judiciales donde el matrimonio sea la causa principal de una demanda. En el archivo de la Curia Metropolitana de Río de Janeiro se ha revisado los registros de matrimonios de esclavizados, que son principalmente de los siglos XVIII y XIX. También hemos revisado el

inventario llamado «certidão em forma», donde se hallan documentos sobre la obtención de certificados de bautismo, casamiento, óbitos y culpas presentadas ante la cámara eclesiástica, con el objetivo de comprobar el estado actual del solicitante. En su mayoría, son hechas por personas que pretendían ausentarse o que se habían mudado de residencia o lugar de origen. En este inventario, hemos podido ubicar 76 pedidos de certificaciones de bautismo, soltería y matrimonios por población africana, afrodescendiente, esclavizada o libre. Si bien es una muestra pequeña, esta nos señala que todas las instancias eclesiásticas fueron utilizadas por los esclavizados. Por ejemplo, la esclavizada Ana María pidió a la cámara eclesiástica que se manden a pregonar en las iglesias que se iba a casar con el esclavizado Marcelo. Con este pedido, Ana María demostraría que no estaba impedida para casarse⁴.

Retomando el caso peruano, hemos expuesto en algunos trabajos⁵ la dinámica jurídica de los esclavizados en los tribunales eclesiásticos y cómo se cuestionaba el poder mal ejercido de los amos. En dichos trabajos, se señalaba que este fenómeno no ocurrió solo en el Perú colonial temprano, sino que fue una práctica muy común en Nueva España, (Cortés, 2001). En dichos trabajos, existía una idea clara: el matrimonio de esclavizados era indisoluble y era la Iglesia quien velaba por el cumplimiento del sacramento matrimonial. En el Perú colonial, las leyes a favor de los esclavizados tienen la misma tónica y tuvieron que ser respetadas por los diversos estamentos de la sociedad colonial o, en su defecto, fue la Iglesia quien obligó a que respetasen sus fueros espirituales, bajo la amenaza de excomunión a quien quebrase un matrimonio constituido. Los casos que hemos presentado incluyen

4 Archivo de la Curia Metropolitana de Río de Janeiro. Inventario «Certidão em forma». Notação. 2513.

5 Gonzales Jauregui, Yobani. «Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVII». Revista Artifícios. N. 2. mayo 2015. Posteriormente publicamos el libro, Gonzales Jauregui, Yobani. *Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVII*. Lima: Editorial Universitaria - Universidad Nacional Federico Villarreal, 2019.

a personas de diversos estratos sociales, así como a personas que pertenecían al aparato burocrático o eran miembros de la Iglesia.

En este trabajo, nuestro interés es explorar este proceso también en México y en el Brasil colonial, centrándonos en la base jurídica de las demandas. A nuestro entender, un porcentaje importante de investigaciones se han concentrado en la práctica jurídica y no en la legislación canónica, siendo la base central del ordenamiento jurídico de las sociedades católicas y esclavistas. Nuestra idea es demostrar que las monarquías católicas, al permitir que la Iglesia legisle sobre la vida espiritual de los esclavizados, buscaban crear el perfil de una sociedad esclavista y cristiana. Si bien es tardía la legislación en la América portuguesa, esto no significaba que la vida espiritual de los esclavizados no fuera un tema de preocupación de la Iglesia lusitana. Antes de la promulgación de las Constituciones de Bahía, ya existía una preocupación por el trato que los amos dispensaban a sus esclavizados. En esa línea se ubica el trabajo de Charlotte Castelnau, quien señala que para esclavizados y libertos era importante el amparo de la Iglesia:

O grupo desses escravos que iam ao tribunal eclesiástico como filhos obedientes da Santíssima Igreja, escravos os libertos que compreenderam os benefícios que podiam obter com a liberdade do sacramento garantida pelas autoridades eclesiásticas.
(Castelnau, 2016: 23)

Sin lugar a duda, las estrategias matrimoniales que establecían los esclavizados nos permiten pensar que el matrimonio era una oportunidad de protección social no solo al interior del propio hogar conyugal, sino dentro de la casa señorial, así como también una oportunidad de mostrar una adhesión a los valores cristianos. Sin embargo, existió un elemento importante que separa a las monarquías católicas esclavistas de la América española y la América portuguesa,

y era la existencia de la excomunión como una pena social, una herramienta que ejercía presión sobre los amos, la cual quedó impresa en los documentos conciliares del Perú (1583) y Nueva España (1585), así como en varios de los sínodos hispanoamericanos.

¿Por qué existió una marcada diferencia en los castigos a los amos infractores en estos espacios coloniales? La respuesta la debemos buscar analizando la especificidad de cada espacio, conociendo los intereses que estaban en juego, así como la importancia de la mano de obra esclavizada en Lima, México y Río de Janeiro colonial. El impacto de la esclavitud no fue el mismo. En el siglo XVII, ocurrió una transformación importante, donde las economías de plantación tomaron el control de varias sociedades coloniales.

Tanto en Lima como Nueva España, la mano de obra esclavizada no fue central en el desarrollo económico. La economía no se basaba en las grandes plantaciones como en el Caribe o Brasil, sino principalmente en la minería. Se podría hablar, en el primer caso, de sociedades con esclavos porque, si bien la presencia fue importante para la economía doméstica, esta no fue determinante en escala global. En el caso de Nueva España, pese a que los esclavizados también trabajaron en la minería, era la mano de obra indígena la utilizada, y la presencia africana o afrodescendiente estaba principalmente vinculada al trabajo a jornal, doméstico o pequeñas haciendas. Por el contrario, en sociedades esclavistas como Cuba y Brasil, la importancia de la mano de obra esclavizada fue fundamental. Quizá por ese motivo, la pena de excomunión fue obviada. En Cuba, solo se castigaban a los amos con penas pecuniarias, así lo estableció el sínodo de Santiago de Cuba de 1681. Este hecho es relevante porque la isla tenía una economía donde su base era la mano de obra esclavizada, algo que habría motivado a que la Iglesia no buscara atentar contra la propiedad señorial.

Por otro lado, en el siglo XVII, Brasil se transformaba en un productor de azúcar importante. Por lo tanto, la mano de obra esclavizada era fundamental para el mantenimiento y desarrollo de esta economía. En el siglo XVIII, la economía se diversificaba a partir de la descubierta de oro en Minas Gerais, un hecho que intensificó la llegada de mano de obra esclavizada. Es en este panorama que operan los discursos religiosos. Por ese motivo, este trabajo no espera concluir explicando, simplistamente, las diferencias o similitudes sino, principalmente, conocer la realidad de cada sociedad y a partir de ahí entender el impacto de las normativas religiosas en cada espacio colonial.

En el caso del Brasil colonial, a inicios del siglo XVIII (1707), recién se producía un documento conciliar que difiere con los publicados en la América española. Como lo hemos mencionado, en este documento no existía una pena social a los amos infractores, solo existía una condena moral que era subjetiva. La Iglesia otorgaba derechos a los esclavizados, pero sin menoscabar la autoridad del amo. De esta forma, los derechos de la libre elección matrimonial y la indisolubilidad del matrimonio se convirtieron en concesiones señoriales y no en derechos adquiridos por su condición humana. Este hecho obedecería a la imperiosa necesidad, por parte de la Iglesia y la monarquía portuguesa, de no atentar contra la autoridad de los amos de forma abierta. Por el contrario, buscaban fortalecer su autoridad ante sus súbditos cediendo a determinadas exigencias. Una de ellas sería no atentar contra la propiedad señorial, lo que explicaría, en parte, la ausencia de la excomunión para aquellos amos que impedían o limitaban la libre elección conyugal o el matrimonio.

En el Perú colonial, esta temática de investigación había tenido un desarrollo limitado. Los trabajos no se centraban en un estudio de las fuentes del derecho colonial, sino principalmente en la práctica jurídica.

En reiteradas oportunidades, dichos trabajos nos remitían a diversas situaciones que envolvían a esclavizados en los tejidos legales, al uso frecuente de causales de demanda como sevicia, promesas de libertad, estupro, etc., aunque nadie explicaba cómo había evolucionado el uso práctico del derecho y, menos aún, cuál era la base jurídica de esas demandas. Además, todos esos trabajos eran para el periodo colonial tardío. De acuerdo con ellos, los esclavizados no habían utilizado la vía legal tempranamente, sino recién en la segunda mitad del siglo XVIII. A pesar de la discrepancia, es necesario reconocer el aporte de dichos trabajos porque, a nuestro entender, marcaron un derrotero en la investigación sobre la presencia de los esclavizados en el Perú colonial.

Christine Hünefeldt, una de las principales investigadoras, en un artículo publicado en 1984, no solo rescató la importancia de los estudios sobre la familia esclavizada, sino que enfatizó en el trabajo comparativo sobre la esclavitud en las diversas Américas, sea inglesa o española, donde se debería incidir no en las similitudes, sino en las diferencias. Esto es importante, según la autora, por una doble razón:

Por una parte, porque el desarrollo histórico, y con ello el significado de la esclavitud en ambas sociedades, fue distinto; y, por otra parte, porque los resultados socioeconómicos que implicó el funcionamiento de una economía con esclavos también fueron distintos. (Hünefeldt, 1984: 148)

En esta propuesta de Hünefeldt, es importante incluir a la América portuguesa, donde la experiencia de la esclavitud tenía sus propias especificidades que marcaron profundas diferencias con la América española. En ese sentido, no podemos soslayar la importancia de la presencia afrodescendiente en el Brasil colonial; por el contrario, este estudio nos permitirá conocer cómo operaban los discursos religiosos a favor de los esclavizados en dos monarquías católicas con escenarios

diferentes, con dos formas de colonización que distaban entre sí y también con las propias variantes regionales.

Un elemento central de la propuesta de Hünefeldt es la importancia que le asignó a la esclavitud urbana. Desde su perspectiva, es la que ha moldeado a las sociedades esclavistas. Por ese motivo, decidimos continuar la línea propuesta por Hünefeldt, y estudiar la dinámica urbana de los procesos de esclavización, en lo concerniente a la defensa de la familia en los fueros judiciales de Lima, México y Río de Janeiro colonial.

Por otro lado, en nuestra disertación de maestría, ya hemos cuestionado la concentración masiva de trabajos en el tardío periodo colonial e inicios del periodo republicano. Además, hemos llamado la atención a que no se haga referencia a la base jurídica que sustentaba las demandas de los esclavizados. Si bien los casos presentados por Hünefeldt, Flores Galindo, Trazegnies, etc., nos remiten a casos prácticos de estos usos judiciales, casi no se hace referencia a una fuente del derecho colonial específica, sea civil o eclesiástica. En algunos casos, se menciona a la Real Cédula de 1789⁶, que buscaba fomentar el matrimonio entre esclavizados, o se apelaba a las lejanas partidas de Alfonso X, el Sabio, como la base legal utilizada por los esclavizados. Veamos la siguiente afirmación de Hünefeldt:

Al parecer, en el transcurso de aproximadamente medio siglo, la potestad del amo se había reducido notoriamente, como consecuencia

⁶ Esta Real Cédula fue un claro intento de la Corona para restarle poder a la Iglesia y como lo veremos en este trabajo, desde el siglo XVI ya existía una legislación canónica que protegía el matrimonio de las personas esclavizadas. Además, cada cierto tiempo, existía una actualización del tema a través de nuevos concilios o sínodos. Es decir, la norma se repetía por el poco apego de los amos a respetar la vida de casados de sus esclavizados y las demandas matrimoniales nos indican que ese derecho no había caído en desuso. Entonces, ¿cómo se explica que la Corona decidía dictar una norma sobre un tema que ya se había legislado y se reiteraba permanentemente? No olvidemos que estamos frente a un período absolutista y que este hecho bien pudo obedecer a esa nueva óptica de las autoridades coloniales.

de dos factores: la decidida intervención de la Iglesia y un sintomático avance de las exigencias de los esclavos. En una situación similar... hacia 1750, el hombre libre para casarse con una esclava tenía que usar una compleja estrategia para exponer ante los fueros su caso como una excepción... cincuenta años más tarde la oposición del amo a la vida matrimonial, a dar su consentimiento y a recibir el pago por la esclava serían interpretados como un «escándalo» que podía promover la intervención directa del propio arzobispo de Lima. (Hünefeldt, 1988: 24)

Esta propuesta refuerza la percepción en la cual la población esclavizada era ajena a espacios legales en los dos primeros siglos de dominación colonial. Ella afirma que los derechos de los esclavizados son establecidos por la sociedad colonial en el transcurso del tiempo, algo ya mencionado por Alberto Flores Galindo (1984). Esta idea ha sido sostenida en diversos trabajos, de forma implícita, por los investigadores. Desde nuestra perspectiva, es un punto débil en los estudios sobre la historia de la familia esclavizada, lo que nos ha llevado a revisitar las fuentes del derecho civil y eclesiástico, y contrastarlas con la práctica legal de los esclavizados en Lima colonial.

Algunas observaciones a la historiografía esclavista del Perú colonial

Este trabajo se inició cuando cursábamos la graduación en la Universidad Nacional Federico Villarreal. Nuestro interés inicial era conocer la religiosidad africana en la cultura peruana. Nos interesaba encontrar elementos del sincretismo religioso muy presente en el Caribe y Brasil, pero desafortunadamente no logramos encontrar este fenómeno para el caso peruano. En ese momento, pensamos que, al parecer, la Iglesia tuvo mucho éxito en la evangelización de la población afrodescendiente, tanto así que desaparecieron todos los rastros de

su religiosidad. También tuvimos en cuenta que el asentamiento de esclavizados fue muy heterogéneo, algo que imposibilitaría mantener las tradiciones culturales. Además, la existencia de Fray Martín de Porres, el primer santo moreno, de la mística, Úrsula de Jesús, el culto al Señor de los Milagros y la existencia de las cofradías nos dejaron la impresión de que, al menos en la ciudad de Lima, sí existió un gran proceso de conversión a la fe católica.

Sin duda, nuestro trabajo también podría ir en esa línea, pero creemos que fortaleceríamos la imagen de efectividad del proceso de cristianización. Por el contrario, proponemos que la utilización de las vías legales abiertas por la Iglesia fue parte de una estrategia para crear espacios de autonomía dentro de una sociedad excluyente. Las vinculaciones de la población afrodescendiente con la religión católica no necesariamente demuestran una creencia en ella, sino que era uno de los pocos espacios de protección que encontró el esclavizado. Todo jugaba en su contra: el desarraigo, la violencia física, la desestructuración de su universo mental, otras formas de trabajo, etc. Por eso, hemos reiterado en varias oportunidades que no creemos que nuestro trabajo refuerce la imagen de los esclavizados adaptándose al sistema sin ningún tipo de protesta. Estas existieron, así como existieron también los temores infundados que llevaron a una feroz represión, como es el caso de Nueva España.

El camino para llegar a esta madurez en nuestras ideas no ha sido fácil, pero somos conscientes de que nuestra propuesta es válida y se ha cimentado con el correr de los años. Hemos cuestionado las formas de invisibilización y exclusión en la historiografía peruana sobre la presencia afrodescendiente en los dos primeros siglos de dominación colonial. No coincidimos con ese excesivo entusiasmo por el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Para nosotros, la propuesta de Fernando de Trazegnies sobre el «despertar jurídico» no tiene ningún asidero.

Valoramos su aporte, porque realizó una magistral caracterización del derecho como un espacio de lucha fluctuante, donde se mezclaban distintos intereses, pero erró en darle gran importancia al derecho castellano obviando al derecho canónico. Por eso, creemos que su propuesta terminó limitando la capacidad de adaptación y resistencia de la población afrodescendiente a un periodo específico. ¿Por qué recién en el periodo colonial tardío la población esclavizada se vinculó con el derecho? Creemos que a partir de un caso —como el de Ciriaco de Urtecho— no se puede definir las relaciones entre el derecho y la comunidad afrodescendiente.

En esa misma línea, Alberto Flores Galindo afirmó que, luego de tres siglos de dominación colonial, «los esclavos adquieren algunos derechos. Humboldt enumera cuatro: buscar un mejor amo (generalmente con anuencia del anterior), casarse según su gusto (aunque requerían la autorización del propietario); comprar su libertad; y poseer bienes» (Flores Galindo, 1984: 18). Según el autor, estos derechos podrían no ser reconocidos por los propietarios, y añade que resultaba innegable que los esclavizados se adiestraran mínimamente en materia jurídica. Sin duda, era claro que los amos no se allanarían a reconocerles sus derechos, pondrían un sinfín de trabas y eso motivaría al esclavizado a iniciar demandas contra ellos.

Sin embargo, no concordamos con que la obtención de derechos fue después de un largo proceso. Los esclavizados contaban con una legislación que reconocía determinados derechos como, por ejemplo, libre elección conyugal, asistencia a misa, entierros, bautismo, guardar los días de fiesta, impedir el matrimonio o la libre cohabitación con su cónyuge. Por ello, resulta interesante que, a pesar de existir dicha legislación, las investigaciones señaladas concluyan que recién los esclavizados la utilizaron en la segunda mitad del siglo XVIII.

Carlos Aguirre también siguió ese camino al remitirnos a la Real Cédula sobre la educación, trato, y a las ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias y Filipinas publicada en 1789. Señaló que se buscó someter la esclavitud a ciertos mecanismos de control para ofrecer a la población esclavizada condiciones de vida y de trabajo más acordes con lo que los ilustrados españoles consideraban un trato humanitario (Aguirre, 2005: 40). Desafortunadamente, Carlos Aguirre obvia que, en el siglo XVI, existieron discusiones sobre el reconocimiento del derecho natural de los esclavizados, en los que se rescataban el bautismo, la asistencia a misa, la libre elección conyugal y la indisolubilidad del matrimonio como parte de sus derechos sacramentales, ideas reiteradas en los diversos concilios y síndicos en toda la América hispana.

Creemos que se debe hacer una separación en la legislación esclavista. En los siglos XVI y XVII, los temas como el bautismo, matrimonio, asistencia a misa y todo elemento sacramental estaba en poder de la Iglesia. Para el siglo XVIII, esto fue modificado, puesto que el poder absolutista de los borbones buscó limitar la participación de la Iglesia. Por ello, en 1789 se promulgó un documento donde se legisló sobre todos los campos de la vida de los esclavizados, incluso los sacramentales. Desafortunadamente, en diversos espacios como, por ejemplo, la capitánía de Caracas⁷, el reglamento de 1789 tuvo que ser suspendido por el reclamo de los amos.

Por último, en un reciente trabajo, Maribel Arrelucea (2018) insiste en presentar al derecho castellano como la base jurídica que amparaba al esclavizado en el período colonial. Por eso, sostenemos que las afirmaciones expresadas por varios investigadores, sin pretenderlo,

⁷ Esta Real Cédula fue suspendida el 31 de marzo de 1794 por «la influencia de los informes negativos de los hacendados, como los venezolanos, sobre el impacto perjudicial de esta Real Cédula y la influencia de los esclavos haitianos en varias zonas del Caribe» (Díaz, 2014: 51).

distorsionan la capacidad de interacción de los seres humanos. Para nosotros, no tiene sentido pensar que, durante casi dos siglos, los afrodescendientes fueron una especie de «pieza de museo» inalterable en el tiempo, incapaces de establecer contactos culturales con los diversos sectores de la sociedad colonial. En ese sentido, queremos hacer nuestra la opinión de Eduardo Franca Paiva porque representa la línea por donde hemos querido dirigir nuestro trabajo, en su estudio sobre Minas Gerais colonial, nuestro autor señala que:

É através de legados ricos como os deixados nesses papéis que se torna possível, por exemplo, o ataque ao que venho do imaginário do tronco, tão arraigado no entendimento sobre a escravidão brasileira. Isto é, ao imaginário sobre a escravidão e os escravos, construído sobre mitos, exageros e versões ideologizadas ou moldadas pelo pragmatismo político. Versões que de forma caricatural condenam a posteriori aos escravos ao trabalho desumano e intenso ou ao castigo corporal, como se a vida desses agentes históricos, com a exceção dos que se rebelavam, fugiam ou se aquilombavam, se restringisse a essas balizas. (Paiva, 2006: 24)

De esta forma, nuestra investigación va más allá de la dicotomía de opresores y oprimidos, buscando los matices de estos tres espacios coloniales y que a pesar de lo desintegrador y cruel del sistema esclavista, fueron los esclavizados con sus diversas iniciativas jurídicas que lograron erosionar la autoridad de los amos y brindarnos la imagen de una sociedad que negociaba con todos sus actores sociales y en sus diversos niveles.

Estructura del trabajo

El presente trabajo consta de seis capítulos, en los cuales hemos intentado vincular la importancia de la legislación canónica y la práctica jurídica de los esclavizados en Lima, México y Río de Janeiro. En el primer capítulo, realizamos una caracterización del derecho y cómo este, lejos de fortalecer el poder señorial, sirvió como base para cuestionar el poder mal ejercido de los amos. Cuestionamos la idea reiterada que sostiene que eran las Partidas del rey Alfonso, la base legal que sustentaban las demandas de los esclavizados. Creemos que se ha soslayado la importancia del derecho canónico que emanó de las propias colonias españolas. Nuestra intención, sin duda, es otorgarle el valor real que tuvieron en la práctica jurídica de los esclavizados en Lima colonial. En esa línea, realizamos una propuesta de separar la historia de la legislación canónica y la práctica jurídica en las Américas.

En el segundo capítulo, hemos trabajado básicamente la idea de reconstruir la importancia de la población africana y afrodescendiente en Lima colonial. Presentamos una diversidad de estadísticas que nos señala que la ciudad capital puede ser considerada como una ciudad negra. Esta presencia mayoritariamente afrodescendiente generó reacciones en la población blanca que, de forma permanente, informaba a la Corona de los riesgos que se tenían si seguían entrando negros bozales y en muchos casos exagerando los números de la presencia afrodescendiente. Asimismo, la Iglesia expresó sus quejas, pero no tanto por temores a una rebelión, sino por la falta de doctrina que tenían los negros esclavizados, principalmente, los de las haciendas aledañas a Lima.

La importante presencia de las distintas comunidades afrodescendientes permitió el acceso a diversos espacios de la cultura letrada, elaborándose diversos memoriales enviados al rey por los

hombres libres y esclavizados que buscaban liberarse del pago de tributos, el reconocimiento de los servicios prestados a la Corona o, lo más importante, abolir el sistema esclavista. No cabe duda de que la ciudad fue un elemento central en estos usos de la escritura por parte de los afrodescendientes.

En el tercer capítulo, nos centramos en cómo el Concilio de Trento elevó el matrimonio a la categoría de sacramento, pasando a su exclusivo control. Este hecho fue replicado en Lima colonial a través del Tercer Concilio Limense (1583). En dicho documento se sancionaba a los amos infractores con la excomunión por impedir la libre elección matrimonial, la cohabitación, etc. También, en este capítulo hemos cuestionado el uso excesivo de la legislación castellana. Demostramos que la legislación canónica nacida en el propio espacio americano fue la base jurídica de las demandas de los esclavizados. Asimismo, resaltamos que, si bien desde los centros coloniales nació una legislación canónica, esta tuvo que ser adaptada a las diversas realidades americanas, siendo los síndicos locales los que cumplieron esta labor; por ejemplo, el síndico de San Juan de Puerto Rico prohibió expresamente el uso de mano de obra esclavizada en la búsqueda de perlas, porque se perdían muchas vidas o el síndico de Santiago de Cuba de 1681 no sancionó a los amos infractores con la excomunión, solo con penas económicas. Sin duda, en estas disposiciones se recogía las experiencias de los espacios locales.

En el cuarto capítulo, trabajamos la experiencia de los afrodescendientes en el uso de la legislación canónica. Reconocemos que gracias a su dinamismo los tribunales judiciales de la Iglesia tuvieron que buscar la forma de aplicar justicia equitativa, donde la norma no fuera letra muerta y donde cada individuo recibiera lo justo basado en las leyes, rescatando la figura del juez, como uno de los dinamizadores del aparato judicial. Asimismo, hemos podido conocer las demandas y cómo los argumentos de los esclavizados se retroalimentaban con

las observaciones de los amos, exponiendo una lógica argumentativa en la que se expresaba claramente el conocimiento de la legislación y sus derechos, siendo los dinamizadores del sistema jurídico colonial. En resumen, hemos tratado de demostrar cómo la defensa del matrimonio era una defensa no solo de la familia esclava, sino de un espacio de autonomía.

En el quinto capítulo, estudiamos la presencia afrodescendiente en la capital novohispana. Demostramos que su importancia numérica fue muy superior a la de Lima. En este espacio afromestizo, surgió una legislación canónica que fue heredera tanto del Concilio de Trento como del Tercer Concilio Limense, y que castigaba a los amos infractores con la excomunión. Sin embargo, así como existieron mecanismos legales de defensa en Nueva España, el temor a la plebe se transformó en una psicosis. Cualquier rumor o simple comentario terminaba con la ejecución pública del afrodescendiente. Hemos presentado los diversos rumores que existieron en este período y la crueldad de los castigos. Por último, nos hemos acercado a los procesos judiciales que iniciaron los esclavizados contra sus amos por impedir la libre cohabitación. Es importante percarnos que, al igual que lo ocurrido en Lima, el esclavizado fue el dinamizador del aparato jurídico colonial.

En el sexto capítulo, inicialmente realizamos un recuento historiográfico sobre la familia esclavizada y cómo inicialmente fue negada esta existencia y, posteriormente, se incorporaron nuevos elementos que cuestionaron estas ideas, resaltando que, a pesar de que el sistema esclavista fue violento, este no impidió la conformación de la familia y no necesariamente a través del matrimonio, sino, por ejemplo, del concubinato y con un claro liderazgo de las mujeres esclavizadas. Por otro lado, tratamos de establecer la importancia del derecho canónico en la América portuguesa a partir de las Constituciones del Arzobispado de Bahía, el cual tiene como raíz el Concilio tridentino,

rescatando la importancia del matrimonio de esclavizados, pero con una notoriedad clara diferencia: no existía una pena para los amos infractores. Ellos eran llamados a cumplir con otorgarle libertad a sus esclavizados para casarse. En caso de negarse, no existía ningún tipo de sanción. Esta fortaleció el poder señorial, transformando en el corto plazo los derechos de los esclavizados en concesiones señoriales. Por otro lado, buscamos conocer si la existencia creciente de partidas de matrimonio en Río de Janeiro, durante el siglo XVIII, tiene alguna relación con las Constituciones de Bahía de 1707.

IMAGEN I



Felipe Guamán Poma de Ayala. *Nueva corónica y buen gobierno*.
FCE. Lima. 1993.

CAPÍTULO I

DERECHO, ESCLAVITUD Y PRÁCTICA JURÍDICA EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA

Las investigaciones sobre el derecho y su relación con la esclavitud han sido revitalizadas en los últimos años. La idea de que el derecho era el brazo extendido del poder dominante o que simplemente reflejaba la estructura socioeconómica de la élite ha sido desvirtuada. Ahora se puede apreciar que, lejos de ser un campo estático, es un espacio institucional donde se observan los conflictos sociales, políticos y económicos. Por ejemplo, Keila Grinberg afirma que:

Nos últimos anos, estudaram as formas pelas quais o direito simultaneamente contribuiu para perpetuar o poder de proprietários sobre seus escravos e serviu como base a partir da qual escravos e libertos conseguiram desafiar este poder de seus senhores. (Grinberg, 2004: 218)

Es en esta línea que nuestro trabajo intenta presentar cómo la legislación canónica, al ser llevada a la práctica, se transformaba en un espacio donde el poder era cuestionado a través de guerras microscópicas, y cómo se estableció una lucha entre los amos y los esclavizados por la hegemonía discursiva. De esta forma, revaloramos

las fuentes canónicas del derecho indiano (Concilios⁸ Provinciales y Sínodos⁹ católicos) que habían sido relegadas por los textos reales, ya sean las Partidas castellanas o las Cédulas emitidas por la Corona. Creemos que este derecho nacido en las Indias contiene las peculiaridades propias del espacio americano¹⁰, siendo la Iglesia el ente que rescató estas particularidades y las plasmó en sus diversos documentos jurídicos.

Por otro lado, cuando hablamos de guerra discursiva, lo hacemos con la finalidad de entender que los argumentos de los participantes en la arena jurídica se retroalimentaban mutuamente. Una muestra de esta guerra discursiva se expresó claramente en la demanda que

8 Reunión o congregación de obispos, con el objeto de atender asuntos del dogma y disciplina o también reformas estructurales de la Iglesia universal. En tal caso se trataría de los concilios ecuménicos, convocados y precedidos por el papa. Pero asimismo los concilios pueden ser, entre otras modalidades, provinciales, es decir, se congregan los obispos de una provincia eclesiástica, previa convocatoria de un metropolitano que los preside y con el consentimiento de todos los obispos (Estudio introductorio. Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo. Pérez, Aguirre y González, 2014: 8).

9 En tanto que los sínodos antiguamente eran conocidos como concilios diocesanos, pero desde el siglo VI cambiaron de nombre y era una reunión que congregaba a cierto número de dignidades, presbíteros y otros clérigos para examinar el estado de una diócesis y debatir y aprobar resoluciones para su buena marcha (Estudio introductorio. Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo. Pérez, Aguirre y González, 2014: 8).

10 Bruno Feitler señala que las disposiciones del Concilio de Trento no siempre fueron implementadas perfectamente porque dependió de diversos factores como, la realidad del espacio y principalmente de la voluntad de los párrocos o del propio rey. Feitler, Bruno. Quando Chegou Trento ao Brasil? Em O Concilio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares novos. Camões Gouveia, Antônio; Sampaio Barbosa, David e Paiva, Pedro Jose. Universidade Católica Portuguesa. Lisboa. 2014. pág. 162. Esta afirmación nos permite entender por qué en algunos espacios de la América colonial se modificaron algunas disposiciones tridentinas respecto al matrimonio, como, por ejemplo, el caso de la excomunión para Cuba y Brasil.

interpuso Antón Bran contra su amo Joseph Muñoz de Prado¹¹, quien no permitió que su esclavizado retorno a la ciudad de Panamá a convivir con su esposa. El amo, quien era procurador de la Real Audiencia de Lima, señalaba que compró a Antón sin saber que era casado, y de saberlo no hubiese efectuado la compra. Además, para el amo la demanda carecía de validez porque «el dicho mi negro sin mi licencia no pudo parecer en juicio porque no tiene persona para subsetar en el derecho alguno» (AAL. Sección. Causas de negros. Leg. VIII. Exp. 18. Año. 1640). ¿Hasta qué punto era cierta la afirmación del amo? El derecho colonial señalaba que el esclavizado no tenía personalidad jurídica¹², y para iniciar una demanda necesitaba la autorización de su amo. Sin embargo, dejemos que el propio esclavizado nos brinde el argumento de por qué sí era posible demandar a su amo.

Mi amo... en que dice no puedo parecer judicialmente a pedir ni demandar cosa alguna por ser esclavo y que assi mesmo no tubo notizia, ni supo, ni entendido de que yo fuese casado segün que se contiene el dicho su escrito... digo que sin embargo de lo que en el se dice y alega se debe hacer segün como tengo pedido sin

11 Un año antes de la demanda planteada por Antón contra Joseph Núñez de Prado, este último tuvo un incidente que debemos resaltar, su cargo de procurador de la Real Audiencia fue cuestionado por los demás procuradores, alegando que el referido personaje era mulato. Por lo tanto, estaba impedido de ostentar el cargo. Tuvo que llamar al doctor Antonio Maldonado para que asesore en este tema al virrey conde de Chinchón, y el resultado fue favorable a los intereses de Joseph Núñez Pardo. Entre las razones que pesaron para esta decisión fue que el nuevo procurador no era mulato, sino cuarterón y, además, había comprado el cargo por una cantidad de 6000 pesos, que era muy alta para el promedio que se paga comúnmente (Ares, 2004: 205). Ni este momento incómodo, donde se cuestionaron sus calidades para el cargo, llevaron a que el procurador tenga empatía con la situación de Antón, buscando la forma de hacer valer su derecho de propiedad por encima de los valores cristianos, la piedad no estaba dentro de su lógica de acción.

12 Pedro Murillo Velarde en su trabajo sobre el derecho canónico señala que «un esclavo pueda válida y lícitamente contraer matrimonio con una persona servil. Porque, aunque se estima que los esclavos no pueden querer ni no querer en lo que es el derecho civil, sin embargo, en lo de derecho natural, como en el matrimonio, si tienen plena libertad y no están sujetos a nadie» (Murillo, 1791: 503).

que obte decir que no puedo comparecer judicialmente porque esto ubiera lugar si le conviera por razon de algun contrato o cosa profana, pero en el despojo que se me ha hecho de la mutua cohabitacion de mi muger de la qual no puedo ser despoxado ni el dicho puede tener potestad ni apartarse y autoridad y separarme de mi mujer...demas de que siendo permitido por todos derechos que los esclavos se puedan casar sin que la dominica potestad pueda servir de impedimento precisamente en lo accessorio que es la dicha coabitacion y siendo habil para lo uno lo debo ser para pedir lo otro y menos obta dezir la parte contraria que no supo, ni entendido... que yo fuesse casado... porque esto no debe perjudicar al matrimonio. (Ídem)

En cosas profanas, Antón no tendría la posibilidad de iniciar una demanda en contra de su amo, pero como el matrimonio no lo era, el derecho canónico sí se lo permitía. Además, resultaba importante la idea de Antón, de que su amo no «tiene potestad ni autoridad para separarlo». Es decir, el esclavizado conocía que la autoridad de su amo tenía límites y por eso no dudó en denunciarlo. Por lo tanto, el Tribunal Eclesiástico no solo admitirá la denuncia, sino que permitirá que presentase testigos en el juicio para reforzar los argumentos del demandante. En este punto, es necesario rescatar la importancia de los jueces, quienes admitirán las demandas de los esclavizados y exigirán a los amos cumplir con las leyes canónicas. Así lo demuestra la sentencia dictada que le otorgará la razón al esclavizado, resolviendo que Antón:

Debe ser remitido a ella (Panamá) para cohabitar con la dicha su mujer que lo contradice el dicho Joseph Nuñez de Prado dixo que mandava y mando que en la primera ocasión que saliere del puerto del callao desta dicha ciudad navio para la ciudad de Panama del reyno de tierra firme se embarque el dicho Anton Bran para que baya a la dicha ciudad de Panama a cohabitar. (Ídem)

Ni el poder político que ostentaba Joseph Muñoz, como procurador de la Real Audiencia, permitió que se desvirtuara la denuncia de Antón. Por el contrario, nuestro personaje conocía de forma clara la legislación que lo facultaba, primero, a casarse libremente y, segundo, a demandar a su amo si se le impedía la cohabitación matrimonial. Como podemos observar, este dinamismo en la práctica jurídica tuvo como actores principales a sectores sociales que supuestamente estaban excluidos del campo legal. Ellos forman parte del proceso que se denomina «la construcción social del derecho». Una construcción marcada por el conflicto, la disputa y, en algunos casos, por el consenso entre los diversos grupos sociales que participaban en la arena jurídica.

Desde esta perspectiva, nuestro análisis sobre el derecho esclavista nos permite afirmar que, a pesar de que el derecho despersonalizaba al africano y afrodescendiente convirtiéndolos en objetos-mercaderías, en sujetos esclavizados, carentes de personalidad jurídica sin ningún tipo de voluntad ni decisión sobre su propia vida, es el mismo derecho el que resolvía los márgenes de explotación del hombre esclavizado, devolviéndole parte de su humanidad, reconociendo que podía bautizarse, casarse, denunciar los abusos de sus amos e incluso tener propiedades. Es decir, creemos que el derecho canónico americano, reguló la presencia de la población africana desde una perspectiva de que eran seres humanos y no solo una propiedad. Lo que finalmente permitió que los esclavizados se apropiaran del discurso canónico americano y construyeran sus estrategias de defensa.

En ese sentido, son estos resquicios o contradicciones del sistema, que permitieron a los esclavizados recurrir al uso del derecho para reclamar o cuestionar el poder mal ejercido de sus señores, desechar la idea de que las sociedades esclavistas habían sido moldeadas solo por los amos. Para Fernando de Trazegnies, el derecho no era una concesión de la clase dominante, sino que precisaba ser conquistado

(Trazegnies 1989: 79). Por lo que reiteramos que los esclavizados, lejos de colocarse de forma pasiva frente al derecho, lo convirtieron en un espacio de reivindicación permanente. Así lo dejan entrever sus demandas, las cuales revelan un hábil manejo de la ley y de su contradicción. Si bien era propiedad de su amo, su vida espiritual no lo era, un hecho que queda demostrado en la demanda de Antón. Por lo tanto, no era incompatible estar con el propietario y con su esposa, pero el primero tenía que respetar su espacio matrimonial.

Sin embargo, un hecho que queremos resaltar en este estudio es la importancia del derecho nacido en la propia América, sin soslayar la importancia del derecho castellano como una de las bases jurídica del periodo colonial. Desde el derecho castellano ya se consideraba al siervo una persona sujeta de derechos y en el temprano periodo colonial, se va fortaleciendo esta idea de otorgarles derechos a los hombres esclavizados, creándose un marco jurídico anterior a la recopilación de las Leyes de Indias de 1680¹³. Es decir, al estudiar la relación entre esclavitud y derecho en la América colonial, no solo debemos pensar en el derecho castellano y en la recopilación de las Leyes de Indias, sino principalmente en el derecho canónico esclavista que nació en el siglo XVI desde los dos más importantes centros del poder español (Perú y México) y, en el siglo XVIII, en el Brasil.

¹³ Humberto Triana señala que «el derecho esclavista se fundamentó en el propio y secular derecho español recogido en las “siete partidas” del siglo XIII, en las diferentes modificaciones, aclaraciones y adiciones realizadas por la Corona Española, y muchas de las normas que se dictaron por los cabildos. Tales normas fueron recogidas, en 1680 en la famosa “Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias”, que aparentemente fue bastante pobre en normas defensoras del esclavo pues su conformación obedecía principalmente a razones de orden público, político y fiscal» (Triana, 2002: 66). En el capítulo III de este trabajo confirmaremos las opiniones vertidas por Triana sobre la pobreza de la legislación civil esclavista y cómo en gran parte de ella, la represión hacía los esclavizados era permanente.

El conocimiento de esta base jurídica nos permitirá entender el desarrollo de la práctica jurídica donde los esclavizados fueron los principales dinamizadores. Claro está que tuvo que contar con los jueces e integrantes de las instituciones coloniales que no solo aceptaron las demandas, sino que impartieron justicia dentro de un sistema desigual y promovieron una justicia equitativa que reconocía la igualdad ante la ley canónica, pero sin obviar las diferencias sociales¹⁴. Por último, es importante resaltar que, si bien creemos en la importancia gravitante del derecho canónico como la principal base jurídica en defensa la población esclavizada, no podemos negar que desde los fueros civiles también se crearon y recrearon bases jurídicas esclavistas, aunque inicialmente con menor impacto, Humberto Triana nos ilustra didácticamente sobre este tema:

- a) Derecho a la vida y a la integridad física. El amo no podía matar al esclavo, ni lastimarlo ni herirlo, ni privarlo de la alimentación ni del vestido. El esclavo tenía el recurso de queja (el amo no tenía el *jus vitae et abutendi*).
- b) Derecho de cambiar de amo por malos tratos o cuando este no respetaba sus derechos individuales mínimos.
- c) Derecho al matrimonio y a cohabitar con el cónyuge (*jus connubii*¹⁵).
- d) Derecho a formar y administrar peculio propio para liberarse (*libera administrativo peculi*).

¹⁴ En la introducción del libro *Curso de Derecho Hispano e Indiano* de Pedro Murillo se resalta que el derecho debía ser justo y conforme a las leyes, así como justo y equitativo, brindando a cada uno su derecho (Murillo, 1791: 3-4).

¹⁵ Este derecho pasó del fuero civil al religioso luego del Concilio de Trento, además, se amplió a otros derechos sacramentales, como el bautismo, la extremaunción, etc.

- e) Derecho al peculio recibido por donación del señor y a ser su heredero, a excepción de las ocasiones en que el esclavo heredero hubiera cometido adulterio con la testadora o que se quisiera burlar de los legítimos acreedores.
- f) Derecho al nombre y, en algunos casos, al estado civil de hijo legítimo o natural y de persona casada.
- g) Derecho a la asistencia judicial y a la protección de las autoridades.
- h) Derecho al descanso y a la recreación.
- i) Derecho a cierto tipo de asociaciones (cabildos y cofradías).
- j) Derecho a la integridad moral y al pudor de las esclavas.
- k) Derecho a la liberación por el asilo.

Algunos de estos derechos tienen su origen en el derecho romano o castellano, pero tuvieron que modificarse y ser adaptados al nuevo espacio y varios de ellos nacieron en el espacio americano durante los siglos de dominación colonial. Además, varios de ellos fueron utilizados frecuentemente por la población esclavizada, sobre todo, la defensa de su derecho a su integridad física y espiritual, a reunir su propio peculio que fue utilizado para la compra de la libertad, el derecho a la asociación, eso explica la diversidad de cofradías fundadas por los afrodescendientes. Es decir, el derecho pudo existir, pero fue el dinamismo de la población esclavizada, la cual terminó validando estos derechos.

1.1. Los Tribunales Eclesiásticos en la América colonial.

El descubrimiento del Nuevo Mundo supuso el traslado de diversas instituciones, entre ellas la Iglesia y su doctrina, derecho e instituciones. Sin embargo, este proceso no pudo estar ajeno a los cambios. No se podía imponer una institución que había sido creada para otra realidad, de esta forma, la adecuación a las nuevas realidades era un paso vital para evitar el fracaso. Por ejemplo, en el caso del derecho canónico que fue la base sobre la que actuaron los tribunales religiosos, se tuvo que incorporar diversos documentos como las bulas papales, ordenanzas episcopales, concilios provinciales, sínodos católicos, catecismos, sermonarios, documentos sobre extirpación de idolatrías, etc. Es decir, un material muy amplio, que tenía una característica particular, recogía la realidad americana.

Por otro lado, es importante conocer cómo se estructuró la administración de justicia religiosa en la América colonial, la cual se dividió en cuatro instituciones: la Confesión Sacramental, la Visita Episcopal, los Tribunales Eclesiásticos y, por último, el Tribunal del Santo Oficio. En el caso de los tres primeros, se encontraban bajo la dirección de los obispos y tuvieron a su cargo reformar las costumbres, promover la ortodoxia y disciplinar a los feligreses (Traslosheros y Zaballa, 2010: 11). Por último, la Inquisición estuvo organizada por el rey a través del Consejo Supremo de la Inquisición.

Es así cómo nos interesa analizar el derecho canónico esclavista y su aplicación en los Tribunales Eclesiásticos americanos, un tema que creemos que ha sido poco estudiado por la historiografía americanista y con menor incidencia en el campo comparativo con otros espacios de la América colonial. Ya Jorge Traslosheros alertó sobre esta laguna historiográfica para el caso de los indígenas y su relación con la administración de justicia religiosa, siendo más modesto en el caso

de la población esclavizada. Asimismo, Traslosheros afirma que el análisis de los foros de justicia religiosa es «un espacio privilegiado para estudiar la formación social y cultural de la Hispanoamérica virreinal» (Traslosheros, 2010: 12).

En esa misma línea de trabajo podemos ubicar las afirmaciones de Ana de Zaballa, para quien el estudio del funcionamiento de los Tribunales Eclesiástico en Indias «abre un campo no solo para la historia del derecho, sino también para la sociología jurídica, la historia de la Iglesia y de las religiones, la antropología cultural o para las instituciones indígenas» (Zaballa, 2010: 19). A estos campos podemos sumarle las relaciones entre derecho canónico y esclavitud, justicia y práctica jurídica de los esclavizados, etc.

Los Tribunales Eclesiásticos se regían bajo el derecho canónico, y fue Trento su base más importante, pero no solo era el Concilio tridentino, sino principalmente el que nació en el suelo americano. Es así como los Concilios Limenses, los Concilios Provinciales Mexicanos, las Constituciones del Arzobispado de Bahía, los Sínodos católicos fueron la base legal sobre la que actuaron los jueces eclesiásticos. Pero no solo fueron jueces, sino también un cuerpo de funcionarios como, provisores, notarios, vicarios, fiscales o alguaciles, que se encargaban del velar por el cumplimiento de las normas eclesiásticas (Pérez, González y Aguirre, 2014: 16). En ese sentido, Pedro Murillo, señala que en el derecho canónico «no se encuentran sino reglas con las cuales el cristiano es enseñado a vivir honestamente, a no ofender a otro y a dar a cada uno lo que le corresponde» (Murillo, 1791: 9).

Por otro lado, tenemos que destacar que, si bien una demanda podría tener una base legal escrita, esto no implicaba que no se aceptaran demandas que no estaban legisladas, el derecho colonial era casuístico,

no existía un régimen procesal estricto que impidiera la incorporación de demandas que carecían de base jurídica. Esta permeabilidad de los tribunales religiosos ayudó a la población esclavizada, que incorporó nuevas causales de demandas, varias de las cuales fueron admitidas por los jueces eclesiásticos, dotando de un precedente que sirvió como base a futuras demandas.

Esto ocurrió en espacios que para la población afrodescendiente era importante, es así cómo los jueces eclesiásticos fueron más accesibles con sus demandas, y ocurría lo mismo en espacios poblados por una mayoría indígena. Es suma, los focos de preocupación jurídica cambiaron de acuerdo con el panorama espacial y, si bien en el caso de Lima y México la población afrodescendiente no tuvo la importancia que su par indígena, su presencia en las capitales del virreinato sí fue destacada; por lo tanto, la justicia debía tener elementos que los incorporen, y al mismo tiempo permitiera que sus derechos sacramentales no sean violentados. Esto nos permite pensar en que los procesos judiciales son un laboratorio social, donde podemos visualizar problemas, conflictos de poder, mentalidades, acuerdos armoniosos, relaciones de parentesco, interpretación de la ley, etc.

En las próximas líneas explicaremos cómo se fue construyendo el derecho canónico americano y por qué creemos que debemos que fue la base jurídica más importante durante el período colonial, claro está, si es que hablamos de derechos sacramentales.

1.2 Derecho canónico y justicia en la América española

En el siglo XVI, la Iglesia católica generó una estructura de derechos que eran inalienables a todos los hombres por igual. Estos derechos

emanaron del Concilio tridentino y fueron trasplantados hacia América. Como afirma Mónica Ghirardi, «fue la propia Iglesia, la que tuvo que optar por adecuar las normas canónicas del matrimonio a la realidad americana» (Ghirardi, 2007: 111). Esta adaptación se tradujo en los documentos conciliares de Lima y Nueva España, y en los diferentes sínodos de la América española¹⁶. En ellos, existió una adaptación a la realidad del espacio americano, donde, por ejemplo, existía otra conformación social que incluía al africano esclavizado. Para eso, la nueva legislación le otorgó derechos sacramentales, entre los más importantes, el derecho al bautismo, asistir a misa, casarse libremente, la indisolubilidad del matrimonio, etc.

Estos derechos fueron propagados de forma permanente en la catequesis o en las misas a las que obligatoriamente debían asistir los esclavizados. Todos estos elementos sacramentales giraban en torno a la idea de formar una sociedad católica y esclavista al mismo tiempo. En ese sentido, queremos matizar la afirmación de Bowser, quien señala que los:

códigos formulados en España no podían definir, y de hecho no definían la realidad hispanoamericana... Los códigos de esclavitud locales eran más detallados, pero en general giraban en torno a poco más que el toque de queda, la buhonería ilegal y —por supuesto— el castigo corporal. (Bowser, 2000: 148)

¹⁶ El Max Planck Institute está construyendo una importante herramienta para la comprensión del orden jurídico canónico en la América colonial, se trata del *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI-XVIII*. Su propuesta busca rescatar cómo se reprodujo, adaptó y reinterpretó el derecho proveniente de Europa, además cómo a partir de las normativas locales plasmadas en los concilios provinciales y sínodos locales se fueron creando instituciones que fueron la base para llevar a cabo la evangelización en el Nuevo Mundo (Documento guía para autores del *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI-XVIII*. Mejía, María del Pilar y Moutin, Osvaldo, 2019: 2).

Creemos que, si bien las Reales Cédulas fueron emitidas en un espacio lejano y preservando los intereses de la Corona, hemos encontrado informes, memoriales y cartas de virreyes que explicaban la situación de las colonias americanas. Incluso, en reiteradas oportunidades, el propio rey dejó la capacidad de decisión a las autoridades coloniales al solicitarles información antes de tomar alguna decisión final. Por otro lado, sí es cierto que los códigos locales se encargaban de temas domésticos, recayendo esa tarea en los cabildos seculares, pero no se puede afirmar que solo se dedicaban a temas civiles. Por ejemplo, los sínodos locales legislaron a favor de la población esclavizada, creando una legislación canónica esclavista muy efectiva, basada en el discurso religioso de la época, que buscaba la salvación de las almas a través de la cristianización.

Estos discursos religiosos estaban más cerca de la población africana y afrodescendiente que el derecho castellano al que varios historiadores hacen referencia (Trazegnies, 1989 y 2010; Cosamalón y Arrelucea, 2015; Grinberg, 2018). Por ejemplo, Juan Manuel de la Serna, afirma que «la esclavitud fue aceptada como práctica en Hispanoamérica (y) utilizó como su referente legal el código esclavista del siglo XIII» (De la Serna, 2012: 104). Esta idea sobre la importancia de las Partidas se encuentra muy arraigada en la historiografía latinoamericana, con lo cual descartan la legislación canónica nacida en el propio espacio americana. Este mismo autor afirma que la legislación castellana fue adaptada a la realidad novohispana (De la Serna, 2012:116). Aunque, no menciona de forma clara, en qué documentos fueron implementadas esas adaptaciones y cuáles fueron los temas que trataron.

Pero no son los únicos investigadores, Javier Laviña en su clásico trabajo sobre doctrina para negros señala que no existió una preocupación de la Corona en adoctrinar a los esclavizados, afirmando que:

En el siglo XVII, la cuestión religiosa de los esclavos quedó en manos de los frailes y doctrineros a los que no parece que la suerte de los siervos les llamase la atención, solo Alonso de Sandoval y Pedro Claver mostraron su preocupación por los esclavos, pero su actividad fue estrictamente personal; ninguna institución, de forma oficial, se hacía eco de la suerte de los esclavos (Laviña, 1989: 47).

Sin duda, una apreciación que matizaremos en nuestro trabajo con el abundante material producido por la Iglesia católica para crear un cuerpo normativo a favor de los esclavizados. Por otro lado, es importante resaltar que al ser la Iglesia la que otorgó derechos a los esclavizados, por lógica, terminó siendo el principal espacio de litigio entre estos y sus amos. Por ese motivo, discrepamos de la idea de Maribel Arrelucea cuando señala que los esclavizados prefirieron el fuero eclesiástico antes que el civil:

Al ser definidos como criaturas de Dios, y por tanto con alma, fueron evangelizados y recibieron todos los sacramentos. A su vez, la Iglesia comprometió a los amos a vigilar su fe, enviarlos a misa y evitar que cometieran pecados como el amancebamiento. Para la Iglesia, las personas esclavizadas también eran cristianas y deberían gozar de todos los derechos como cualquier otro individuo. En cambio, en la Real Audiencia no dejaban de ser meramente esclavizados. Esta diferencia fue sustancial al momento de decidir donde litigar. (Arrelucea, 2018: 220-221)

En primer lugar, dudamos de que los amos cumplieran ese compromiso de vigilar la vida espiritual de sus esclavizados. El alto porcentaje de demandas que denunciaban el impedimento de asistir a misa o de consolidar el matrimonio así lo indican. En segundo lugar, no es cierto que se prefiera a un tribunal por encima de otro. La supremacía

del Tribunal Eclesiástico radicaba en ser el fuero donde se denunciaban las violaciones de los derechos sacramentales de los esclavizados y, por el contrario, la Real Audiencia no estaba facultada para juzgar temas religiosos¹⁷. Es importante destacar que el Concilio Tridentino señalaba en sus cánones sobre el matrimonio que «las causas matrimoniales pertenecen a los jueces eclesiásticos» (Gonzalez, 2004: 93). En esa misma línea, Juan Hevia de Bolaños afirmaba que en el fuero eclesiástico se tenía que guardar el derecho canónico, y solo a falta de él, se usaría el derecho real y viceversa (de Hevia¹⁸, 1790: 45). Por su parte, para el siglo XVIII, Pedro Murillo Velarde señalaba que:

También son causas eclesiásticas las que versan sobre el matrimonio de los fieles (porque no es solo contrato, también es sacramento): en cuanto a su valor, obligaciones, disolución respecto al vínculo o también en cuanto al lecho... también para ayudar a lo dispuesto por los sagrados cánones puede castigar a los que contraigan matrimonio clandestino y a los adulteros. (Murillo, 1791: 128)

Pero no solo fueron las causas matrimoniales, sino todos los sacramentos, por eso hemos podido observar que en los Tribunales Religiosos de la América hispánica eran muy frecuentados por los esclavizados buscando el respeto a su vida espiritual. Aunque en el caso

¹⁷ El cuidado de los sacramentos era de función exclusiva de la Iglesia católica, el Estado como tal, decidió no intervenir en cuestiones sacramentales. Si bien, la Corona podía ampararse en el Patronato Regio para una intervención, permitió que la Iglesia mantuviera sus fueros y constituyera su legislación y si bien esta era remitida para su aprobación hacia la Corona, las modificaciones o censuras era menores. Es así como, las autoridades eclesiásticas de cada región tuvieron que elaborar una legislación que atienda a las necesidades propias del espacio y son ellas, las encargadas de juzgar las violaciones a su propia legislación.

¹⁸ La Curia Philipica de Juan Hevia de Bolaños se publicó inicialmente en Lima, en el año de 1603. En este trabajo estamos usando la edición publicada en Madrid en 1790.

del adulterio su fuero de juzgamiento podía ser mixto, porque si era escandaloso, se castigaba públicamente a los infractores por el fuero civil, si se buscaba el divorcio, el fuero era el religioso.

Pero eso no significa que el Tribunal Civil no haya recibido demandas de esclavizados en el siglo XVII, por ejemplo, el caso que presentaremos más adelante —que involucraba a Andrés de los Reyes, mulato libre— nos muestra que, sin bien la Real Audiencia tenía menor flujo de demandas de afrodescendientes, esto no significaba que no hayan sido tratadas con importancia por las autoridades coloniales. Para el siglo XVIII, la Real Audiencia adquirió una especial relevancia para las demandas de esclavizados, porque las causales de demanda ya no tenían relación exclusiva con lo sacramental. Esto indica que los esclavizados van ganando derechos adicionales a los que la Iglesia legisló para ellos en el siglo XVI. Ahora tenemos dos espacios jurisdiccionales donde los hombres esclavizados van estableciendo demandas contra sus amos. Por último, si la autora mencionada rescata la importancia del fuero religioso, ¿por qué su principal espacio de investigación no se concentra en él?

Por otro lado, queremos destacar que una cosa es hablar del derecho y otra, muy distinta, es hablar de la práctica jurídica. Es decir, en nuestro trabajo establecemos dos líneas muy claras: una es la historia del derecho canónico en los espacios de la América colonial y otra es la historia de la justicia. En las próximas líneas, nos detendremos a explicar cuáles fueron las normativas eclesiásticas que nacieron en la América colonial para los esclavizados, sea para la América española o portuguesa. Ya ingresando al campo de la aplicación de esta normativa, en lo que definimos como el campo de la justicia, nos interesa saber cómo se administró la justicia para los hombres esclavizados desde los Tribunales Eclesiásticos y, en algunos casos, en los Tribunales Civiles. Debemos pensar en que el texto legal no era un elemento aislado.

Desde nuestro punto de vista existió una vinculación dinámica entre el texto legal y el espacio de aplicación de la ley.

En ese sentido, queremos destacar el aporte de Giovanni Levi sobre la idea de justicia en las monarquías católicas, donde la interpretación del juez imperaba sobre la ley. Señaló que este derecho, supuestamente débil, permitía márgenes de interpretación a los jueces, quienes buscaban la equidad, porque era importante que el derecho fuera justo y equitativo en una sociedad desigual y jerarquizada, pero según el estatus social:

Tengo la impresión de que los sistemas jurídicos de los países católicos y de los islámicos, en tanto tradición jurídica del judaísmo, han dejado —con grandes variantes, repito— mucho espacio a las interpretaciones jurisprudenciales, al uso de la analogía, al papel correctivo de los jueces en el sentido de la equidad a la hora de aplicar a casos concretos la ley demasiado general. (Levi, 2000: 105).

Lo propuesto por Levi nos permite fortalecer la idea de que el derecho eclesiástico no buscó la anulación del sistema esclavista, pero intentó que la vida espiritual de la población africana y afrodescendiente fuera respetada, que el poder de los amos no anulase al hombre esclavizado convirtiéndolo en un objeto, sino que, dentro del propio sistema desigual, existieran mecanismos de control a los abusos que los amos cometían, y era la figura del juez quien tenía que saber limitarlos. Es decir, la justicia —en este caso, la eclesiástica— no solo debía castigar o perseguir el delito, tenía como un elemento central, limitar lo que no se consideraba justo.

En ese sentido, Levi afirma que la equidad en las monarquías católicas aspiraba a organizar una sociedad estratificada pero móvil, en la que conviven muchos sistemas normativos en el esfuerzo de

conocer lo que es justo para cada uno (Levi, 2000: 112). El juez era quien brindaba la equidad y la redistribuía según el estatus social, fue el organizador de la dinámica jurídica y quien interpretaba la ley. Gracias a esa interpretación, los márgenes a favor de la población esclavizada se amplían porque, a diferencia del mundo contemporáneo, el juez no era boca de la ley, sino un representante de Dios en la tierra durante el antiguo régimen; por lo tanto, tenía que ser un juez justo. Para Keila Grinberg y Sue Peabody, los reyes y políticos podían crear leyes, pero cuando surgían disputas, eran los jueces que aplicaban su criterio de justicia, lo que producía resultados inmediatos en la vida de las personas (Grinberg y Peabody, 2013: 10).

Es importante precisar que, si bien el derecho eclesiástico tenía mecanismos de control para evitar abusos, el derecho civil también buscó limitar los abusos de los amos, permitiendo que fuesen denunciados por sevicia, sea física o espiritual. Por otro lado, la aparición de nuevas causales de demandas no significaba que se encontrasen legisladas, ya que el derecho colonial era casuístico; es decir, los casos iban creando al derecho. Víctor Tau señala que el hecho era base del derecho en las colonias hispanas y que esto se debía a diversos criterios como:

El que no todas las leyes cuadran a todas las provincias, ni a todos los tiempos, ni a todos los negocios, y así, según las costumbres de las ciudades y la mutación y variedad de los tiempos y las circunstancias y emergencias de los negocios, se ajusta y mide la ley: por lo cual, y porque la inconstancia de las cosas hizo variar los gobiernos y las leyes, dijeron los sabios: que el derecho y la ley eran de cera. (Tau, 1992 S/D)

Esto explicaría la aceptación de causales no legisladas en el derecho colonial, como, por ejemplo, lo referido a deudas que los amos

mantenían con sus esclavizados o despojos de sus bienes. Por su parte, Mónica Pérez Navarro, señala que la ley tuvo que flexibilizarse porque existió un trabajo de hormiga en el cual cada grupo o individuo de cada pueblo, ciudad o villa, «encontró el modo de apelar a la ley que segregaba para aminorar las afectaciones de esta misma segregación, sumó cambios significativos a la estructura que una y otra vez se veía forzada a flexibilizar su rigor formal» (Pérez Navarro, 2017: 144). Esta misma línea de pensamiento fue anteriormente expresada por Antonio Manuel Hespanha, quien afirmó que el derecho en el Antiguo Régimen fue central y rigió la vida de cada integrante de la sociedad, pero no fue el derecho doctrinal, sino el derecho común, el que se practicaba en cada localidad.

Es decir, el derecho local se impuso al derecho general y fueron las particularidades de cada caso las que decidieron las soluciones jurídicas¹⁹ (Hespanha, 2012: 10). Una muestra de esta flexibilidad y cambios en la estructura jurídica²⁰ lo tenemos en la demanda que, en 1631, la mulata libre María de Villegas presentó contra Juan Serrano del Valle por no honrar el compromiso de pagarle los 12 pesos que habían acordado por la venta de vino y la preparación de comida (AAL. Sección. Causas de negros. Leg. VI. Exp. 16. Año. 1631).

19 Renzo Honores señala que «el derecho canónico fue exportado al Nuevo Mundo como parte del proceso de expansión colonial hispánica, pero su recepción no fue mecánica, ya que fueron sus usuarios quienes le confirieron nuevos sentidos» (Honores, 2019: 99). Además, concluye que el Tribunal Eclesiástico atendió desde procesos patrimoniales hasta los que involucraban temas personales, como los sacramentos y la libertad de las personas.

20 Emilio Hart-Terré al estudiar la posesión de esclavizados africanos por parte de indígenas del común en Lima colonial, nos indica que, según la legislación de Indias, estos no podían vender su hacienda sin la presencia de alguna autoridad como escribanos de gobernación y el protector de naturales y, ese mismo procedimiento se aplicaba también para la compra de bienes (Hart-Terré, 1961: 298). En resumen, los indígenas del común consiguieron que la exigencia legal de presentarse ante las autoridades para realizar compra o venta de bienes sea relativa, lo que no demuestra una vez más la flexibilidad de las leyes coloniales.

También, en esa década, específicamente en 1634, la esclavizada María solicitó al Tribunal Eclesiástico que se cobre de los bienes de su difunto amo Diego González, los 192 pesos que le entregó por su libertad (AAL. Sección. Causas de negros. Leg. VI. Exp. 31. Año. 1634). Es así que, poco a poco, la idea de que los esclavizados no podían poseer bienes va cediendo, y no solo prestarán dinero a sus amos, también su trabajo les permitió reunir un dinero para comprar su libertad, un peculio que supuestamente debió pertenecerles a los amos, pero que fue obtenido producto de su trabajo, este hecho generó una capacidad de negociación con sus señores, ganando ciertas autonomías, como el manejo de sus horarios y una capacidad de ahorro que fue muy utilizada.

De esta forma, queremos resaltar la importancia que, dentro del Estado moderno, había adquirido el proceso judicial. No solo bastaba que el derecho fuera justo, sino que debía seguir su vía natural, para cumplir con su cauce formal. Por eso, José Antonio Maravall señala que el procedimiento judicial era «un método que limita el arbitrio del poderoso y al someterlo a la forzosa observancia de unas formas, le hace imposible salir de ellas y pone, pues, una medida a la voluntad y a la decisión del poder» (Maravall, 1997).

Es decir, el derecho colonial en la América española tenía mecanismos de defensa para los esclavizados. No era un espacio de dominio exclusivo del poder dominante, sino un campo de batalla fluctuante donde se medían los poderes discursivos de los litigantes. Estos discursos eran reelaborados permanentemente con base en las declaraciones de ambos litigantes, hecho que permitía reintroducirlos en el juicio en busca de la victoria jurídica. Por eso discreparamos de Fernando de Trazegnies, quien afirma que «lo terrible, lo trágico, es que, aun cuando los esclavos no fueran literalmente o jurídicamente “cosas”, sus derechos eran tan pocos y se encontraban tan restringidos que eran sujetos de derecho de última categoría» (Trazegnies 2010: 118). Creemos

que, si bien los derechos civiles fueron restringidos inicialmente, sus derechos sacramentales fueron vitales para convertirse en personajes sujetos de derechos y su actuar en estos espacios dinamizó y amplió su capacidad de argumentar, replicar, es decir, de litigar contra sus amos, entre sus pares sociales, sean esclavizados, libertos o indígenas. Es así que se conquistaron más derechos gracias a su dinamismo en los tribunales coloniales.

Por otro lado, es importante rescatar que en reiteradas oportunidades los esclavizados demandantes exigían que sus amos presentasen diversos documentos, como carta de compraventa, testamentos, partidas de bautismo, matrimonios, etc.; así como también la presentación de testigos. Esto nos indica que los tribunales no menospreciaban las denuncias, ni los pedidos de los esclavizados, reafirmando nuestra idea de que la justicia colonial buscó la equidad a pesar de la desigualdad existente. Por eso compartimos la idea expresada por Marcelo da Rocha y Norma Castillo, quienes señalan que los foros de justicia eclesiástica fueron espacios válidos para los esclavizados, donde tenían procuradores que los defendían y no se encontraban al margen de la sociedad (Rocha y Castillo, 2018: 114).

Asimismo, fue el espacio donde se expresó de mejor forma la asimilación cultural de los afrodescendientes, al usar los elementos jurídicos que le ofrecía el derecho canónico y también se puede conocer parte de su universo mental. Por ejemplo, de cómo percibían a la autoridad eclesiástica, qué esperaban de ella y qué era lo que consideraban justo en una sociedad que los había esclavizado, pero que al mismo tiempo le daba algunos reconocimientos a su naturaleza humana. En ese sentido, las afirmaciones de Renzo Honores fortalecen nuestra tesis sobre la importancia del uso del derecho canónico y de los tribunales religiosos en el temprano Perú colonial:

De esa forma se fue consolidando una cultura jurídica en la que el derecho canónico era un componente importante. La justicia canónica fue un espacio privilegiado en la práctica del derecho en el Perú colonial, una esfera jurídica en la que diversos sectores de esa sociedad intervinieron asiduamente. (Honores, 2019:100)

Pero eso no excluye que los juzgados no hayan administrado justicia a favor de los esclavizados, solo que en esta etapa para las comunidades afrodescendientes fue más importante el fuero religioso e incluso, como veremos más adelante, se establecieron diversas estrategias para ampararse en él. Por último, destacamos el trabajo comparativo que realizó Herbert Klein entre la esclavitud en Cuba y Virginia, en el cual resaltó que en el caso cubano la larga tradición legal hispana evitó que el esclavizado perdiera todos sus derechos. Si bien se convirtió en una pieza de venta o intercambio, no fueron anuladas sus vinculaciones sociales, la conformación de familias, etc. (Klein, 1966: 295-327). En ese sentido, creemos que es el derecho el que rescata y vigoriza las relaciones sociales de los esclavizados.

1.3 Derecho eclesiástico y matrimonio de esclavizados

El resultado de una nueva lectura de las fuentes documentales nos ha permitido trazar una línea de investigación que difiere de las propuestas que remarcaron la importancia del derecho castellano. En esta propuesta, vinculamos derecho eclesiástico, esclavitud y familia como herramientas para un mejor entendimiento de la historia de la familia esclavizada en la América colonial. Proponemos que la Iglesia católica estableció tempranamente una base legal que buscaba que todos los individuos fueran moldeados de acuerdo con sus preceptos, y esta idea no excluía a los hombres esclavizados. Por ese motivo, se

establecieron los lineamientos que moldearían a los cautivos dentro del dogma católico, estableciendo deberes y derechos. Estos derechos son las armas legales que sirvieron a los esclavizados para denunciar el poder mal ejercido de los amos, pero no solo se estableció una base legal para los esclavizados, se otorgó a este grupo humano una importante arma de sociabilidad al interior de una sociedad jerarquizada que los consideraba sujetos de compra y venta.

Por eso, creemos que se estaba gestando la creación de trincheras a favor de la población esclavizada, en la que el derecho canónico fue la base que permitió consolidar la libre elección conyugal y defender la conformación de la familia esclavizada. Esta defensa de la familia esclavizada representó un espacio de autonomía dentro del sistema esclavista, donde los propios esclavizados establecieron relaciones de parentesco y solidaridad que, según Robert Slenes, permitió la recreación de esperanzas y recuerdos que fortalecieron identidades en común (Slenes, 1999: 13). Esta evidente movilidad social nos permite comprender que la defensa de la familia tenía por objetivo hacer de ella una institución social viable aún en condiciones de esclavitud.

Era evidente que esta utilización del derecho canónico como medio de defensa de la familia esclavizada tendría un enfrentamiento directo con el derecho de propiedad. ¿Cómo podrían los amos disponer libremente de su propiedad si la Iglesia impedía la libre disposición o traslado de esclavizados en matrimonio? Desafortunadamente, para los amos, el argumento del quebranto del matrimonio de los esclavizados colocaba a la Iglesia como la primera defensora. Si bien la propiedad era amparada por el derecho civil, la Iglesia influenció de manera gravitante para defender los derechos espirituales de los esclavizados, hecho que cuestionaba la autoridad de los amos. Esto fortaleció la idea entre la comunidad esclavizada de que la conformación de lazos de parentesco

a través del matrimonio representaba un espacio de muy difícil acceso para los amos.

Por ejemplo, el esclavizado Domingo se casó con María Cabo Verde sin el conocimiento del amo de esta. Este hecho motivó que sea llevada a la cárcel de la ciudad con la finalidad de ser embarcada «para benderla fuera desta ciudad» (AAL. Sección. Causas. Leg. I. Exp. 16. Año 1616). Sin embargo, el esclavizado demandó que se impidiera el traslado por ser casados bajo el mandato de la Iglesia. Apelando a la piedad del Tribunal Eclesiástico «a cuya causa por ser yo esclavo y ella también no podremos hacer vida maridable» (*ídem*). Este argumento resultó imbatible para las autoridades religiosas, las cuales obligaron a que María no sea trasladada ni por mar ni por tierra y que se permitiera la convivencia marital, bajo la pena de excomunión de no cumplirse la sentencia. Estas pequeñas victorias jurídicas van permitiendo a la población esclavizada encontrar un freno al poder de los amos y, a su vez, una mejor elaboración de los discursos de demanda.

Por otro lado, cuando afirmamos que el uso de la vía judicial era una clara práctica de resistencia al sistema esclavista, no pensamos en demandas que cuestionan o piensan quebrar el orden establecido. Lo que se pretendía era cuestionar un poder mal ejercido del amo, que estaba impidiendo la consolidación de derechos que los esclavizados conocían perfectamente. Este conocimiento de derechos cristianos se propagó a través de la prédica religiosa y se fortaleció a través de la práctica judicial. Ampliando posteriormente las causales de demanda, es cierto que no se cuestionaba al sistema, incluso los exesclavos, en algunos casos, compran esclavizados para su servicio.

Sin embargo, sin pretenderlo, los esclavizados estaban socavando una de las bases del sistema esclavista que los consideraba objetos sin capacidad jurídica y que no podían iniciar una demanda sin el

consentimiento del amo. Esto nos demuestra, sin duda, que los esclavizados tenían formas polifacéticas de resistencia al poder. Para Grinberg y Suebody, si bien la élite detentaba el poder y fuerza en toda la sociedad y eran quienes tenían más posibilidades de salir vencedores en la arena jurídica, no siempre resultaba así (Grinberg y Suebody, 2013: 9).

Por otro lado, pensar que el uso de elementos de la cultura dominante como el derecho es reafirmar la estructura dominante, creemos que es un error. No tenemos una posición conservadora, ni creemos que la Iglesia, al defender la consolidación matrimonial, no haya tenido intereses. Por el contrario, estamos analizando otra forma de protesta contra los abusos del poder de los amos, una forma de protesta donde se aprovechaban, con relativo éxito, los elementos jurídicos del sistema dominante. Estas grietas del sistema permitían, en algunos casos, mejorar las condiciones de vida buscando un mejor amo, conseguir horas libres para visitar al cónyuge, evitar el traslado forzoso de uno de ellos fuera de la ciudad donde habita, adquirir la libertad, ya sea del esposo, esposa o de los hijos, etc. Creemos que, a largo plazo, estas acciones que cuestionaban los abusos físicos o espirituales contra los esclavizados terminaron minando la legitimidad del sistema esclavista, produciendo cada vez grietas más evidentes que terminaron por desmoronarlo.

Por otro lado, estas mejoras en su condición de vida no hubiesen sido posible si el derecho canónico no establecía derechos a favor de los esclavizados, y tampoco habrían sido puestos en práctica sin el dinamismo de la población esclavizada. Por eso, afirmamos que la defensa de la unión matrimonial por parte de los esclavizados no fortaleció el sistema dominante. Por el contrario, desnuda sus contradicciones, las cuales se ven reflejadas en la lucha entre el poder civil y eclesiástico, siendo la búsqueda del matrimonio una estrategia para buscar cierta autonomía en el sistema esclavista.

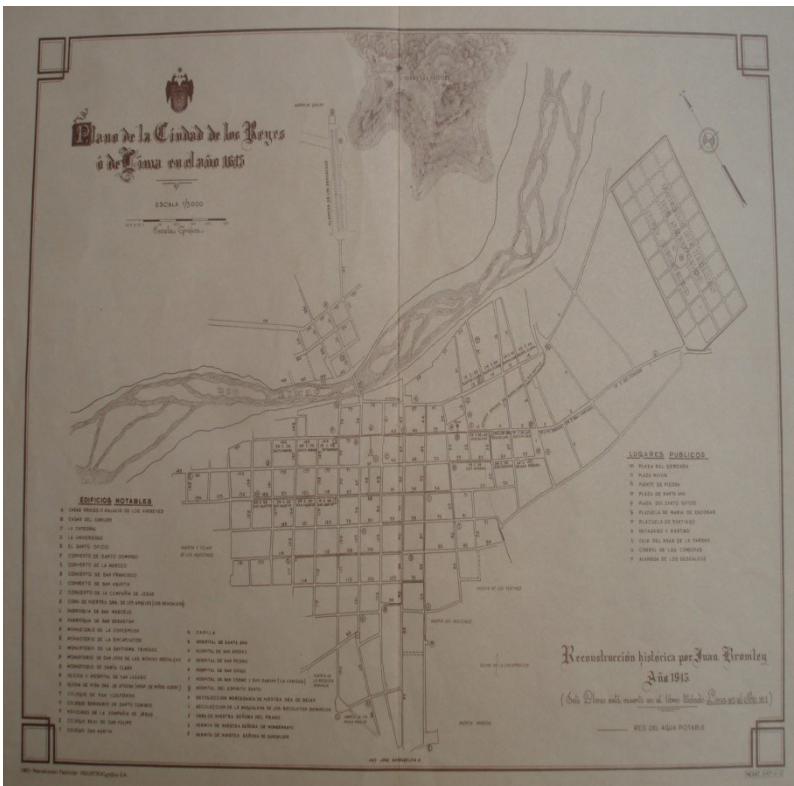
Creemos que los esclavizados, con la sola idea de iniciar una demanda con muchas posibilidades de victoria, reflejaban una capacidad de iniciativa para impedir que se avasallaran sus derechos, colocando límites a los abusos de sus amos. Los documentos demuestran que los esclavizados conocían que el matrimonio era un espacio de difícil acceso a los amos, quienes, a su vez, denunciaban que los matrimonios de algunos esclavizados estaban concertados para escapar de su autoridad. Por ese motivo, afirmamos la idea de resistencia, la cual fue en el largo plazo más eficaz que el cimarronaje²¹ o el bandolerismo ocasionó grietas en el ejercicio del poder absoluto de los amos. Desde esta perspectiva, creemos que la población esclavizada tenía una idea clara de lo que era lo justo al momento de iniciar sus demandas. Esta idea había sido moldeada por la catequesis recibida en la Iglesia, donde los discursos de defensa de los sacramentos como el matrimonio eran el pan de cada día no solo en el catecismo, pues «la predica dominical y la confesión obligatoria constituyeron medios utilizados para formar la conciencia moral de los individuos» (Lavrin, 2005: 511).

De esta forma, se van abriendo espacios de luchas individuales, donde se cuestionaba los abusos de poder, que se expresaban en impedir la libre elección conyugal, la cohabitación matrimonial, vender a los esclavizados fuera de la ciudad, etc. Este conflicto entre la propiedad y los sacramentos fue aprovechado ampliamente por los esclavizados, quienes consiguieron victorias jurídicas importantes y que, se comenzaron a replicar entre la comunidad esclavizada.

²¹ El cimarronaje y el bandolerismo no tuvieron la importancia de otras partes de América, debido a que la porosidad del sistema les permitió a los negros esclavizados una mayor movilidad sin necesidad de recurrir a rebeliones que amenazaran al sistema colonial. En esa línea, Christine Hünefeldt sostiene que fue «el fraccionamiento interno de la sociedad negra, así como la debilidad de las instituciones coloniales en ejercer un mejor control sobre la población esclava, las que imposibilitaron una rebelión de esclavos de gran magnitud» (Hünefeldt, 1992: 13-14).

Por último, cuando hablamos de poder mal ejercido, lo entendemos como el abuso que los amos cometían contra sus esclavizados. Si bien podrían haberlos adquirido, la compra no desnaturalizaba la vida humana. Por el contrario, el esclavizado tenía alma y, por lo tanto, tenía que ser bautizado, asistir a misa, casarse libremente, ser enterrado cristianamente, no ser maltratado excesivamente, etc. Cuando estos derechos eran violentados por los amos, estaban ejerciendo mal su poder, porque no solo debían servirse de la fuerza de trabajo de su esclavizado, sino que existían obligaciones hacia ellos. Al no ser respetadas estaba incumpliendo acuerdos tácitos que el Estado y la Iglesia demandaban.

IMAGEN II



Plano de Lima de 1613

Plano de la Ciudad de los Reyes o de Lima en el año 1613. Reconstrucción histórica realizada por Juan Bromley y José Barbegalata en 1943, en base al padrón de indios levantado por el escribano real Miguel de Contreras por encargo del virrey marqués de Montesclaros, cuyo manuscrito se conserva en la Biblioteca Nacional de Lima. En el plano no figura el gran Camino de los Llanos o Camino del Inca que diagonalmente debería cruzar de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, como se puede observar en los posteriores mapas. (Fuente: Bromley, Juan. Evolución histórica de Lima. Concejo Provincial de Lima. 1945).

CAPÍTULO II

LA PRESENCIA DE AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES EN LIMA COLONIAL

En este capítulo, explicaremos cuál era la importancia de la población africana y afrodescendiente esclavizada y libre en Lima colonial. Utilizaremos los libros de cabildo y algunas ordenanzas de la Corona que buscaban limitar el maltrato contra los esclavizados. Posteriormente, utilizaremos los censos parroquiales, desde finales del siglo XVI hasta 1636, para demostrar la evolución de población negra y su predominio numérico. Asimismo, nos interesa explicar que esta presencia generó dos preocupaciones en las autoridades coloniales. La primera fue el temor permanente a un posible levantamiento de negros en Lima. Si bien muchos de esos temores eran infundados, la represión fue severa, sometiendo a tortura a los sospechosos y, en varios casos, fueron ajusticiados en la plaza pública para ejemplificar lo que podía suceder a quienes optaran por el camino de la rebeldía. La segunda preocupación tiene que ver con la doctrina cristiana. La Iglesia mostraba su permanente preocupación por la ausencia de clérigos que ayudasen en la tarea de evangelizar a la comunidad afrodescendiente. Se solicitó al rey la creación de más parroquias y la asignación de más sacerdotes, pero también le preocupaba la tozudez de los amos de enviar a la catequesis a sus esclavizados.

Para conseguir nuestro objetivo, hemos utilizado no solo los censos parroquiales, sino informes enviados a la Corona por personas del común, el virrey o autoridades eclesiásticas. Estos testimonios

nos permitieron conocer diversas opiniones sobre la presencia afrodescendiente en la ciudad de Lima durante el siglo XVII. Por otro lado, en la tercera parte de este capítulo, nos aproximaremos al mundo de los libertos y mulatos (sobre todo, al de estos últimos). En el siglo XVII, la Corona observó con preocupación la creciente presencia de hombres libres y mulatos, obligándolos a que pagaran tributo. En reiteradas ocasiones se hicieron consultas sobre el tema. Incluso en Lima, según informe del virrey marqués de Montesclaros, ya se cobraba el tributo. Sin embargo, esta disposición encontró férrea resistencia en los afectados, y apelaron exitosamente a la justicia como sucedió en la audiencia de Quito. Por último, presentaremos diversos casos judiciales que involucraron a negros y mulatos esclavizados y libres: Agustina, (a través de su madre Melchora criolla), Francisco Bioho, Juan de Valladolid, Andrés de los Reyes y Juan Pasqual Domingo, Domingo López, Blas Manuel y Juan Francisco de Estela, que representaban a los pardos y cuarterones de Lima, y quienes solicitaron la abolición de la esclavitud para su comunidad afrodescendiente.

Creemos que estos procesos nos permitirán conocer las vinculaciones entre los negros y mulatos, la necesidad de marcar distancia entre ellos en la búsqueda de sus intereses, la necesidad del reconocimiento de paternidad y, lo más importante, la idea de pertenencia al espacio colonial como una propia patria. Sin duda, los argumentos son diversos y muy bien elaborados, tienen lógica argumentativa, capacidad de réplica y conocimiento de la legislación, así como de mucho sentido común. Esto demuestra que la ausencia del conocimiento de la escritura nunca fue un limitante para los integrantes de las diversas comunidades afrodescendientes; por el contrario, existía mucha reflexión y capacidad argumentativa en estos personajes.

2.1 Lima y el inicio de la presencia africana y afrodescendiente

La ciudad de Lima fue el corazón del poder español en América, también conocida como la Ciudad de los Reyes²², fue donde se establecieron las instituciones coloniales como Iglesia, audiencia, cabildo, universidad, etc. Desde este centro, se ejerció el control de todas las provincias que integraban el virreinato del Perú. Además, fue el punto de encuentro entre españoles, africanos e indígenas, lo que generó un amplio abanico de relaciones amicables, afectivas, conflictivas, etc. Nuestra labor en este capítulo es reconstruir parte de estas relaciones de cotidianeidad, desechando la imagen de una sociedad marcada solo por el conflicto entre negros e indígenas, o donde se piense solo en el abuso del español hacia el africano o afrodescendiente que, sin duda, existió y desestructuró a las sociedades africanas y andinas. Sin embargo, en ese espacio, de por sí violento, nacieron otros tipos de relaciones humanas. Sin duda, Lima fue el escenario clave para este encuentro, porque como centro administrativo, comercial y religioso del virreinato del Perú, presenta características sociales complejas y variadas. Converge allí afinidad de grupos étnicos sociales, en oposición y contacto. La riqueza de esta interacción entre los grupos, la dinámica de la formación de sus identidades es una invitación casi irresistible a la curiosidad personal. Intentar conocer una ciudad como Lima lleva inevitablemente al encuentro con un espectro fascinante de patrones de comportamientos sociales. (Mannarelli, 2004: 26)

Nuestro encuentro con esta Ciudad de los Reyes dinámica y diversa tiene como punto de partida los libros de cabildo de la ciudad. Posteriormente, trabajaremos las primeras partidas de bautismos

22 Para Nancy Van Deusen la ciudad de Lima debería ser descripta como la «Ciudad de los Reyes y Papas», porque en este espacio se integraban lo secular y lo sagrado en un solo cuerpo (Van Deusen, 2012: 27).

de Lima y algunas ordenanzas que nos permitan conocer cuál era la imagen que tenían las autoridades coloniales sobre los africanos y afrodescendientes. Por ejemplo, en el libro de cabildos de Lima se puede observar cómo se estableció la diferencia en el trato hacia negros e indígenas y cómo se castigaban las faltas de ambos grupos. Por ejemplo, el 30 de enero de 1535, a pocos días de su fundación, el cabildo limeño estableció que no se corten los árboles del valle porque era un gran perjuicio para todos. Por lo tanto, «*sy algun indio o negro los cortare syn licencia de su amo que al indio le den çinuenta açotes e al negro çiento açotes atados a un arbol*» (Lee, 1935: T.I. 18). Pero los castigos no solo se limitaron al corte de árboles²³, sino que fueron ampliándose, limitando el libre tránsito por la ciudad:

Ningún negro este de noche de casa de su amo syno fuere yendo con su amo desde dos horas después de anochecida so pena que por la primera vez le seran dados çient açotes e por la segunda le sea cortado lo suyo e por la tercera sean desterrado desta cibdad e que qualquier español que lo topare le puede quitar las armas y llevarle a la carcel y sy quiere defender lo pueda matar.
(Lee, 1935. T.I. 23)

Como se puede observar en esta disposición, la残酷 en los castigos hacia los africanos era cotidiana. Cualquier persona podría asesinar a un esclavizado si lo consideraba peligroso para su integridad. De esta forma, las autoridades coloniales buscaban atemorizar y prevenir cualquier atisbo de rebelión, porque sabrían que perderían ante la destreza física de los africanos. Así lo comenta Pedro de León

²³ Al parecer la ciudad de Lima, durante el siglo XVI, era una gran huerta, así lo dejó entrever la relación geográfica anónima que publicó Marcos Jiménez de la Espada, donde se afirmaba que «*hay muchas huertas dentro y fuera de la ciudad muy curiosamente plantadas, que hay membrillos, camuesas, manzanas, cermeñas, moreras, granadas, higueras, duraznos, uvas de todas las suertes, de que se coje cantidad de vino; olivares en cantidad, duraznos, naranjas, limas, cidras, palmas y otras muchas frutas de la tierra*» (Jiménez de la Espada, T. I. 1881: 58).

Portocarrero: «los negros son más fuertes que los españoles, que como siempre se ejercitan en trabajos son más recios. El español siempre holga. Su trato no es de fuerza, son muy delicados y para poco trabajo» (De León, 2009: 26). Sin embargo, en ciertos momentos el temor tuvo que ceder ante la necesidad de mano de obra, ya sea para el trabajo o para la guerra, así lo demuestra la siguiente ordenanza:

Otros y que por quanto esta fecha hordenaca en que manda que no entre ningun negro en esta Gouvernacion por ciertas cabsas
eso cierta pena contenida en la hordenanca que sobre ello se fico / y porque el presente ay necesidad que los dichos negros vengan a la tierra por estar alcada por tanto por el presente hasta que otra cosa convenga proveer derogavan e davan por ninguna la dicha hordenanca para que no se use della en manera alguna. (Lee, 1935. T.I.24)

Las guerras civiles entre los conquistadores motivaron a las autoridades coloniales a permitir la entrada de nuevos contingentes de africanos para que se sumaran a las huestes leales de la Corona en calidad de ayudantes, pero los negros se encontraban en ambos bandos. Así lo relató don Pedro de la Gasca en una carta enviada al rey, donde informaba sobre los rebeldes: «Dizen que ay en el Cuzco quinientos honbres y muy bien armados y mill negros y con sesenta piezas de artillería» (Levillier, 1921 T. I: 34). Pasado este periodo, las limitaciones se retomaron con fuerza, impidiéndose que portaran armas y que transitaran libremente a determinadas horas sin autorización. Según la carta enviada al rey, existían motivos para temer el creciente número de esclavizados. Además, la creciente presencia de cimarrones motivó a Pedro de la Gasca a ordenar que:

Ningún esclavo, ni esclava, pardo, negro, ni berberisco, no sea osado de ausentar, ni huir de su amo, ni de su servicio, so pena que si lo hiciere, que dentro de tres días, desde el día que se fuere.... caiga e incurra en cien azotes, los cuales sean dados públicamente, y más que este un día de cabeza en el cepo, y si dentro de diez días después.... le sea cortado el miembro genital públicamente... y si dentro de veinte días después que así se fuere y ausentare, no se tornare al dicho su amo y a su servicio, que por solo el mismo caso de la dicha huida muera naturalmente. (Lucena, 2005: 688).

Muchas ordenanzas se repitieron a través de los años, y eso nos deja en claro que el problema seguía latente. Quizás lo único que se buscó moderar fue el trato hacia los esclavizados, aunque no siempre se consiguió el objetivo, en parte, porque las instancias judiciales comenzaron a aceptar demandas contra los abusos físicos, y fue la propia Corona a través de Reales Cédulas la que intentó frenar los abusos:

Se encarga, manda y ordena que todos los señores de negros tengan cuidado de hacer buen tratamiento a sus esclavos, teniendo consideración que son próximos y cristianos, dándoles de comer y vestir conforme a razón, y no castigalles con crueza, ni ponelles las manos sin evidente razón, y que no puedan cortalles miembro, ni lisiarlos, pues por la ley divina y humana es prohibido, a pena que pierdan el tal esclavo para S.M. y veinte pesos para el denunciador. (Lucena, 2005: 676).

Según este documento, a los hombres esclavizados se les debía tener consideración por ser cristianos, se les debía vestir y evitar cortarles los miembros o lisiarlos porque era de excesiva crueza. Sin embargo, fue muy complicado vigilar el cumplimiento de esta disposición, porque eran las primeras décadas del establecimiento de

las sociedades coloniales, y creemos que el Estado tuvo que ser más permisivo, porque necesitaba negociar con los conquistadores que estaban desafiando permanentemente la autoridad de la Corona (no olvidemos las rebeliones de Gonzalo Pizarro y de Hernández Girón). Posteriormente, esta situación va a cambiar. Por ejemplo, se impidió seguir colocándoles marcas de hierro en el rostro a los esclavizados y se fomentó su participación en los sacramentos cristianos, donde no solo encontrarán sosiego espiritual, sino las herramientas para denunciar los abusos de sus amos. Sin embargo, no solo en la justicia eclesiástica encontraron defensores, el virrey conde de Chinchón, en 1636, escribió al rey lo siguiente:

Yo he procurado en mi tiempo para no ponerlos en desesperación que se proceda con rigor desproporcionado contra los que los castigan con exceso porque assi entiendan que ay quien los defienda y que para ajustar cada cosa en su quicio Se haga severa demostración con los que se atrevieren a españoles y en los unos y en lo otro se an ofrecido cassos dignos de remedio. (AGI. Lima, 48)

Creemos que la limitación de los abusos físicos contra los esclavizados era parte de una estrategia de las autoridades coloniales para evitar un posible alzamiento de la población esclavizada. En ese sentido, el virrey conde de Chinchón asumió la obligación de defenderlos de los abusos cotidianos y señaló que, si el maltrato de los amos persistía, se les obligaría a vender a sus esclavizados. Retomando los libros de cabildo de Lima, en 1545 se autorizó la compra de dos esclavizados para trabajar en las obras de la ciudad «para más beneficio de la cibdad e de la obra de cabildo que se haze» (Lee, 1935 T. III: 156). Los esclavizados, propiedad del cabildo, tenían un trato distinto en la alimentación y cuidado. Como se manifiesta en la disposición, se permitió que la carnicería de la ciudad

alimentase a los negros y a cuatro indios durante un mes «y el fin (mes) haga Relacion a esta cibdad de lo que gasta en ellos de comida... dando al negro... carne e los demás mayz» (Lee, 1935 T. III: 241).

Desafortunadamente, la gran mayoría de la población esclavizada no fue tan bien cuidada y alimentada como los esclavizados que eran propiedad del cabildo, y esto está en relación con que un gran porcentaje de amos no tenía fortuna para ofrecerles vestido, alimentación y vivienda, generándose determinada autonomía de esclavizados que pactaban con el amo una entrega de jornal²⁴ diario. Este proceso generó una gran oferta de mano de obra en la ciudad de Lima que, de a pocos, se fue transformando en lo que hemos denominado «ciudad negra».

En otra disposición del Cabildo de Lima se ordenó que lo negros no tocasen sus tambores en las calles públicas de la ciudad, porque generaban mucho alboroto y daños, por lo tanto, se determinó que «de oy en adelante no baylen ni toquen atambores ni otros instrumentos para baylar sino fuere en la placa publica dest cibdad y en la de Nicolas de Ribera el moco so pena de dozientos acotes a los negros que tañeran e quebrados los atambores» (Lee, 1935: T. VI. 144-145). En esta disposición se revelaba el interés de las autoridades de colocar las diversiones de los afrodescendientes en un espacio público como lo era la plaza central de la ciudad. La finalidad era ejercer el control sobre ellos y vigilar sus movimientos, relacionamientos, así como se reiteró la amenaza del castigo físico. Por otro lado, si bien se puede explicar la idea de Lima como una ciudad negra a partir de la presentación de los censos parroquiales del siglo XVII, los testimonios de diversos personajes de la época fueron muy expresivos de los temores que generaba el

²⁴ Manuel Moreno Friginals señala que la práctica del trabajo a jornal ya era muy común en Cuba del siglo XVII: «Los dueños de esclavos urbanos habían descubierto que una de las formas más rentable —y la menos— consistía en poner a los esclavos a “ganar jornal”, ya que garantizaba un ingreso mensual en efectivo, sin tener el amo que trabajar ni hacer inversiones adicionales» (Moreno, 1983: 52).

crecimiento de la población afrodescendiente. Esto refuerza nuestra idea de que la Ciudad de los Reyes era una capital negra, ya no solo en las cifras, sino también en las mentes y en los escritos. Así lo expresó, en 1575, fray Luis de López, miembro de la orden de San Agustín.

Esta tierra se va hinchendo (sic) tan excesivamente de mestizos, mulatos, zambaigos y negros que juntos con los yndios, entre los cuales hay gran familiaridad y amistad, con razón se puede empezar a temer en lo de adelante algún mal suceso si Vuestra Magestad con tiempo no lo remedia. (Lissón, 1944: Vol. II. N. 10: 708)

El temor a una posible rebelión de toda la plebe generó temor y desconcierto en la élite limeña. Este hecho conllevó a que se buscara los mecanismos para normar la presencia de negros, mulatos y zambaigos en pueblos de indios, como impedir que beban juntos en las chicherías. Aunque, como nos menciona la cita, existían lazos amicables entre la plebe, no se puede negar que también existió el conflicto, todo como parte de la experiencia de convivir en un mismo espacio. Por ejemplo, la Corona española, en 1552, ya buscaba limitar ciertas libertades que los esclavizados tenían con la finalidad de proteger a los habitantes de la ciudad de Lima. Por tal motivo, demandaron que «ningún negro traiga espada, ni puñal ni daga, porque de haberse traído estas armas con libertad hasta aquí, se han seguido muertes de indios y otros inconvenientes» (Konetzke, 1958: 299). La violencia fue una cara de la moneda, ya que existieron diversos matices en la experiencia africana y afrodescendiente en Lima colonial. En ese sentido, el historiador debe saber matizar la documentación que presenta en su investigación. Por ejemplo, Alberto Flores Galindo, en su gran trabajo *Aristocracia y Plebe* (1984), nos reflejó una sociedad colonial violenta y caótica. Al revisar la documentación que utilizó, esta proviene de la sección de causas criminales de la Real Audiencia de Lima, donde era obvio que se encontrarían documentos sobre asesinatos, robos, violencia, etc.

No negamos que la violencia existiera. Tenemos variados informes enviados a la Corona sobre la presencia de negros cimarrones y los severos castigos que recibían por delinquir: se respondía violencia con violencia, se ejercía el temor como un elemento central de las relaciones entre dominadores y dominados. Sin embargo, también existieron otros matices en la convivencia como los compadrazgos²⁵, matrimonios, cofradías, etc., y una amplia documentación que nos permite pensar en una sociedad colonial dinámica que, como el péndulo, va de un lado a otro. Uno de esos documentos es la crónica de Bernabé Cobo, que nos muestra un interesante panorama de la ciudad de Lima en las primeras décadas del siglo XVII. Indica que vivían en la ciudad aproximadamente:

Seis mil vecinos españoles y, con los entrantes y salientes, la población ascendía a veinticinco mil. Además, había treinta mil negros esclavos de todos los sexos y edades, de los cuales la mitad, poco más o menos, residen lo más del tiempo en las chacras y heredades de este valle, y hasta cinco mil indios, asimismo de todas edades, con que vienen a ser sesenta mil personas, de toda suerte de gentes, las que habitan esta ciudad.
(Cobo. Tomo II. 1964: 306).

Por último, nuestro cronista destacó que la ciudad de Lima se encontraba muy bien abastecida de servicios porque cada año entraba una buena cantidad de esclavizados y que había muchos vecinos que tenían por costumbre llevarlos a las plazas para ganar jornal:

Y que estos se alquilan en las plazas a tres y cuatro reales cada día para cualesquiera trabajos y ministerios, unos con solo sus personas y otros con bestias de carga con sus angarillas, para llevar

²⁵ Para Florencia Guzmán, «el compadrazgo ocupa un lugar relevante y constituye una nodal bisagra de las relaciones entre indígenas y negros» (Guzmán, 2012: 209). Sobre este tema también pueden revisar, (Gonzales, 2019: 32-33).

cargas de unas partes a otras, con que suplen los palanquines que en España hacen este oficio. (Cobo. Tomo II. 1964: 320)

La cotidaneidad generó un sinfín de elementos favorables como las filiaciones a través del matrimonio, los compadrazgos y amistad. También generó oportunidades económicas como el trabajo a jornal, que le permitió ganar dinero para comprar su libertad, así como también se produjo la violencia, expresada en asaltos, cimarronaje, suicidio, etc., todo dentro del espectro llamado vida cotidiana. Asimismo, los indígenas que habitaban en el Cercado de Indios forjaron un vínculo de autoridad con la población esclavizada, así lo expresó el padre Bernabé Cobo:

Tiene al presente como doscientas casas y ochocientas almas de confesión, y están tan bien instruidos en policía y cristiandad estos indios, que se señalan entre los demás de este reino con conocida ventaja; están tan españolados que todos generalmente, hombres y mujeres, entienden y hablan nuestra lengua y en el tratamiento de sus personas y aderezo de sus casas parecen españoles, y basta decir para prueba de esto, que entre todos ellos tienen más de ochenta negros esclavos de que se sirven, que todos los demás indios del reino juntos no deben tener otros tantos. (Cobo, Tomo II. 1964: 353)

Pero no solo los africanos eran propiedad de indígenas en el barrio del Cercado, el Padrón de Indios de 1613 arrojó un dato interesante: 91 indios de la guerra de Chile vivían en ese lugar. Es decir, que 91 indígenas araucanos eran esclavizados de indígenas limeños, la cifra se reparte entre mujeres y hombres, en su mayoría solteros y varios de ellos habían llegado jóvenes a la ciudad de Lima. De esta forma, tenemos que en la capital habitaba una multiplicidad de grupos étnicos, estableciéndose relaciones verticales entre estos grupos de la plebe.

2.2 Lima, ciudad negra

Cuando señalamos a Lima como ciudad negra, lo hacemos en base a las estadísticas parroquiales y algunos testimonios de la época que hemos recogido desde 1565 hasta 1636. Las cifras son variadas y, en algunos casos, poco fidedignas. Sin embargo, nos permiten conocer la evolución de la comunidad africana y afrodescendiente, que no solo incluye a negros, sino también a mulatos. Nos serviremos también de algunas crónicas y cartas enviadas a la Corona para presentar un mapa más elaborado de esta presencia negra y de su evolución, la cual llegó a representar más de la mitad de la población de la Ciudad de los Reyes. Ya desde la segunda mitad del siglo XVI se tenía información de que la población negra iba creciendo. Así lo señalaba el licenciado Castro en una carta al rey, en 1565: «ay en esta tierra tantos negros y mulatos y mestizos que si se concertasen no sería parte los españoles que acá están contra ellos y lo peor es que cada ora van creciendo más» (Levillier, 1921. T. III: 106).

En una carta enviada el 21 de enero de 1569, por el padre Diego de Bracamonte a los padres y hermanos de la Compañía de Jesús, se afirmaba que en Lima había más de 20000 esclavos (Acosta 1984-1987: 367). Otra de esas primeras relaciones que mencionaba a la población africana y afrodescendiente fue enviada a Juan Bautista Muñoz por un personaje desconocido, al parecer fue escrita durante el gobierno del virrey Toledo y según Marcos Jiménez de la Espada parece que no fue hecha en el Perú, sino en España (Jiménez de la Espada. T. I. 1881: 60). En este documento que describe brevemente a la ciudad de Lima, afirmándose que existían dos mil españoles y que tenían a doce mil a quince mil negros a su servicio (Jiménez de la Espada, T. I. 1881: 59).

De ese mismo período, se tiene la información brindada por Juan López de Velasco, quien afirmaba que en 1576 vivían en Lima doce mil

españoles y doce mil negros para arriba (Tardieu, 1997: 280). Aunque, no solo entre los vivos la población afrodescendiente tuvo importancia, en las defunciones su presencia fue notoria, por ejemplo, en un interesante aporte de Rosario Antuñano (2014) intentó explicar cómo a partir de «las condiciones de insalubridad (estas) influyeron en las altas tasas de mortalidad causadas por las enfermedades contagiosas, que terminaron diezmando a la población, especialmente la indígena» (Antuñano 2014: 5). Este trabajo abarca de 1535 y 1590, presentando informaciones sobre defunciones hasta el año de 1600, sin duda, la investigación es muy rica en información, sin embargo, la autora deja muchos datos sin explicar y creemos que son importantes para conocer cómo afectaron las condiciones de insalubridad y las epidemias a los diversos grupos que habitaban en la ciudad de Lima. Por eso a partir de sus propios datos, vamos a brindar algunos alcances:

CUADRO I

Defunciones - Parroquia El Sagrario, setiembre 1567 - diciembre 1600

Categorías	Hombres	Mujeres	Niños	Niñas	Total	%
Negros	1.815	1.168	1.495	300	4.778	49.1
Mulatos	56	72	200	94	422	4.3
Indígenas	615	354	482	46	1.497	15.3
Blancos	1.200	725	805	213	2.943	30.2
Mestizos	43	14	46	6	109	1.1
Total	3.729	2.333	3.028	659	9.749	100

Fuente: La elaboración del siguiente cuadro se realizó tomando como base los datos presentados por Rosario Antuñano (2014: 150-170). Hemos reunido todos los datos en un conteo general y agregado los porcentajes para una mejor explicación de las informaciones recogidas.

A diferencia de las conclusiones presentadas por Antuñano, nuestra muestra nos señala que la insalubridad y las epidemias de la época, que afectaron a la ciudad de Lima, tuvieron un gran impacto en la población afrodescendiente, siendo el 53.1% del total de la población limeña entre los años de 1567 y 1600, teniendo en cuenta que entre junio de 1579 y agosto de 1589 no existe registro de defunciones de la parroquia El Sagrario, de la catedral de Lima. Además, la tasa de mortalidad fue más alta en los hombres adultos y niños. En el caso de las mujeres fue baja, y muy baja en las niñas. También la población blanca fue afectada con un 30.2% de la población general, en tanto que los indígenas solo alcanzaron el 15.3%. De esta forma, nuestra autora debe revisitar sus fuentes y reconsiderar sus conclusiones, porque si bien su trabajo ha sido loable, su análisis tiene algunas deficiencias.

Retomando los testimonios de la época, Jean Pierre Tardieu nos presenta el realizado por Juan Canelas Albarrán, quien, en 1586, afirmaba que en la ciudad de Lima vivían treinta mil personas, siendo los negros, mulatos y zambos aproximadamente cuatro mil (*ídem*). Como lo mencionamos líneas arriba, estos datos son contradictorios entre sí, creemos que más creíbles son los datos que brindaban las parroquias, por ejemplo, el arzobispo Toribio de Mogrovejo, en 1593, presentó una numeración para Lima que nos confirma un alto porcentaje de población negra²⁶:

En la parroquia de la catedral, existieron 8770 feligreses, de los cuales 3980 son de origen africano (210 mulatos). En la parroquia de Santa Ana, eran 2000 individuos, siendo las tres cuartas partes de origen africano. Por último, San Sebastián reunía a 2020 feligreses, de los cuales 1210 eran negros y mulatos. (Bowser, 1974: 409)

²⁶ Según Tardieu, los datos que Bowser presentó no toman en cuenta una observación realizada por el arzobispo de Lima de que las cifras presentadas son solo de los negros y mulatos de confesión, y que la población afrodescendiente era mucho más elevada (Tardieu, 1997: 280).

Estas cifras nos demuestran que en Lima existían 6690 negros y mulatos; es decir, casi el 45 % de los feligreses de estas tres parroquias eran africanos o afrodescendientes, además, que estaban debidamente registrados como fieles, tal como lo obligaba la Iglesia. Poco a poco fue creciendo la preocupación por el aumento de la población afrodescendiente, como lo demostrarímos en este capítulo. Por otro lado, un tema recurrente de los censos parroquiales es que no existió una división entre hombres esclavizados y libres, solo se dividen entre negros y mulatos. Quizás el grupo de hombres libres no era tan significativo como para tener un ítem independiente de descripción.

En otro registro de la población de Lima, realizado en el año de 1600 por el virrey Luis de Velasco y enviado a la Corona española, se contabilizó un total de 14 262 personas, que incluyeron a españoles, negros e indios. A continuación, presentamos el siguiente cuadro:

CUADRO II

Resumen general de toda la gente que hay en la ciudad de Lima

Categorías	Total	%
Hombres útiles para la guerra que no pasan de 50 años	2.151	15
Inútiles por viejos, lisiados y sacerdotes	403	2.9
Mujeres	2.454	17.2
Niños que no pasan de 12 años	1.395	9.8
Niñas	790	5.5
Hombres negros y mulatos	3.203	22.5
Mujeres negras y mulatas ²⁷	3.428	24
Indios	306	2.2
Indias	132	0.9
Total	14.262	100

Fuente: Archivo General de Indias. Audiencia de Lima, 34.

²⁷ Durante nuestra revisión de este documento no encontramos ninguna referencia a las cifras para las mujeres negras y mulatas; si bien Bowser cita esta cantidad, no sabíamos de dónde había logrado obtener este resultado. Sin embargo, en una revisión de la introducción de la Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima, año 1700, hemos podido ubicar una referencia al censo de 1600 y brinda un total de 14 262 personas para la ciudad de Lima, lo que nos permite deducir que existían 3 428 mujeres negras y mulatas.

Como se puede observar, la población afrodescendiente ya bordeaba el 47 % del total de la población de la ciudad de Lima, además, las mujeres negras y mulatas superaban a los hombres. En el caso de los hombres españoles, si sumamos a los útiles, inútiles y niños, representaban casi el 28 % del total los habitantes de la ciudad. En tanto que las mujeres españolas llegaban a ser casi el 23 %. En el caso de la población indígena, el descenso fue catastrófico y su crecimiento en los años posteriores será leve. En cambio, los afrodescendientes seguían creciendo y superando la presencia española e indígena. Por ejemplo, en los censos posteriores, la dinámica del grupo fue la misma y, en casi todos los casos, las mujeres superaban a los hombres. Por lo tanto, la ciudad de Lima se fue convirtiendo en una ciudad con una importante presencia de negros esclavizados, libres, mulatos, zambos y otras misturas que la configuraban como una ciudad negra. Además, así como eran una mayoría poblacional entre las personas vivas, también en los registros de defunción tenían una importante presencia. Por ejemplo, a inicios de 1611, el notario de la audiencia arzobispal Jaime Blanco envió al arzobispo de Lima una estadística sobre los entierros en las diferentes parroquias y conventos de la Ciudad de los Reyes.

CUADRO III

Entierros parroquias de la ciudad de Lima 1608-1610

Parroquias	Catedral	Santa Ana ²⁸	San Sebastián ²⁹	San Marcelo ³⁰	Total	%
Españoles ³¹	170	50	57	30	307	20.2
Negros ³²	434	116	220	141	911	60
Mulatos	38	6	15	10	69	4.5
Mestizos	12	5	2	5	24	1.5
Indígenas ³³	85	63	34	27	209	13.8
Total	739	240	328	213	1.520	100

Fuente: Archivo General de Indias. Audiencia de Lima, 301

²⁸ A esta cifra se le debe agregar 150 personas que fueron enterradas de limosna y 93 niños. No las incluimos en la cifra presentada por no indicar a qué grupos pertenecían. La misma lógica hemos aplicado para las demás parroquias.

²⁹ 10 entierros de limosna.

³⁰ 7 entierros de limosna.

³¹ Hemos incluido en esta categoría a 44 mujeres de la caridad.

³² Hemos incluido en esta categoría a 46 negros cautivos y libres que fueron enterrados de limosna.

³³ Hemos incluido a 32 indígenas que fueron enterrados de limosna. Por último, dejamos a 12 personas fuera de la lista por no tener información sobre ellos, solo se menciona que fueron ahorcados.

En este cuadro hemos presentado las estadísticas solo de las parroquias de Lima, en las que destaca la alta tasa de mortalidad de los africanos y afrodescendientes, que llegó a representar más del 64 % del total de la población enterrada en las iglesias de la Ciudad de los Reyes. Cabe indicar que también el documento señalaba la existencia de un cementerio de negros, mulatos e indios pobres, en el que fueron enterrados, durante esos tres años, 264 menores pertenecientes a la Iglesia de la Catedral, lo que evidencia una considerable tasa de mortalidad infantil. En la Iglesia de Santa Ana, San Marcelo y San Sebastián, se enterraron 92, 112 y 150 menores, respectivamente. Sin duda, 618 menores —que representaban más del 60 % del total de población fallecida en Lima— era una alta tasa de mortalidad infantil. Por otro lado, el documento no menciona la ubicación exacta del cementerio. Lo que nos queda claro es que la Catedral de Lima, luego del sínodo de 1613, no recibió más fallecidos, debido a que el cónclave religioso prohibió expresamente los entierros: «en la iglesia Cathedral no se entierren, negros, ni mulatos, ni indios, si no fuere en los cementerios, y en los lugares señalados» (Sínodos de Lima, 1613 y 1636. 1987: 135).

Como hemos visto, la presencia de negros, mulatos e indígenas enterrados en la Iglesia Catedral de Lima llegó a representar aproximadamente el 78 % del total de fallecidos. Esto debió haber molestado a la población española y criolla, quienes no veían con buenos ojos que en la última morada existiera tanta población plebeya. En un informe escrito en 1617 por Cristóbal Cacho de Santillana, que contenía observaciones al sínodo de Lima de 1613, se hizo referencia a este tema, señalando que le parecía excesivo «prohibir absolutamente, que en la iglesia mayor no se entierren negros, mulatos, ni indios, pues ay algunos que merecen esta y otras onrras, y no es bien desconsolarlos

y privarlos dellas» (AGI. Lima, 96). Si bien la Iglesia colocó algunas restricciones a los entierros, no intentó ampliarlo a todas las parroquias porque existía un arancel que se cobraba por los servicios funerarios que brindaba la Iglesia. Por ejemplo, en el siglo XVI, por el entierro de cualquier negro, se cobraba cinco pesos, y su amo debía pagar dos pesos de limosna. Si el negro pidiese llevar cruz alta, se debía pagar un peso más. En el caso de solicitar una misa cantada, debía de pagar cinco pesos. Además, era obligatorio que los clérigos enterrasen a cualquier feligrés, sea indígena o negro, en su parroquia (Lissón, 1945: 255-256). Estos aranceles van a sufrir modificaciones en el siglo XVII. Por ejemplo, si se enterraba en la Iglesia de su jurisdicción a un mulato libre, un hijo de español o alguna negra casada con español, se pagaba «diez y ocho pesos con las obligaciones, que están dichas a los españoles» (Sínodos de Lima, 1613 y 1636, 1987: 224).

Este hecho es interesante, porque se equiparaba a la gente de color con los españoles si existía un vínculo consanguíneo evidente. Además, suponemos que un cobro tan alto significaba que ellos también podían entrar en espacios reservados para españoles. Por otro lado, si el entierro era considerado menor, se le cobraba al mulato cuatro pesos por ser enterrado en su parroquia y seis pesos por ser sepultado en parroquia ajena. En el caso de los entierros mayores a negros y mulatos esclavizados, la Iglesia disponía lo siguiente:

En los entierros mayores de los negros, y mulatos esclavos se tenga la propia orden, que siempre se ha tenido, que es que el negro, que se enterrare con cruz alta, y cantado, que es entierro mayor, quando el dicho entierro fuere en la propia iglesia parroquial, se den de limosna ocho pesos, con obligación de decir una missa, y se tenga la orden de decir, lo que esta dicho a los españoles, y en otra iglesia doce pesos... La limosna de unas honras, y missas cantadas, assi votivas, como de réquiem,

que mandan decir los negros, dan de limosna de las dichas missas cantadas tres pessos, de la vigilia dos, que con la vigilia, y missa cantada son cinco pessos; esto se entiende, assi en novenario, como en cabo de año, de todos Santos, y otras vigilias cantadas, que mandan decir entre año por sus cofrades; esto se entiende con negros, y mulatos. (Sínodos de Lima, 1613 y 1636, 1987: 226-227)

Al parecer estamos ante una pequeña élite de esclavizados y hombres libres que podían solventar entierros que incluían misas³⁴. Los pagos eran altos comparándolos con el resto de los aranceles. Esto nos lleva a pensar en el papel de las cofradías en este proceso. Muchos de sus integrantes se ayudaban mutuamente, e incluso hacían aportes para solventar estos espacios fúnebres. Por ejemplo, la cofradía de negros de la Iglesia de San Francisco era la de mayores recursos, los cuales provenían de:

limosnas que piden de mesas que ponen, y juntas que salen de los entierros que se hacen en su capilla juntan cada año mil pesos poco o más o menos que los quales sustentan la dicha cofradía con mucho lustre y adorno y es de las mejores y más bien servida de quantas hay en la ciudad. (AGI. Lima, 301)

Pero también existieron pobres que fueron enterrados en el cementerio y no en la Iglesia, sin recibir ni misas y ningún tipo de parafernalia cristiana. También se refieren a los entierros menores de niños, hijos de indios, negros y mulatos que, por ser enterrados en la

³⁴ Por ejemplo, en 1627 la morena libre Catalina Hernández dejó estipulado en su testamento que aparte de la cruz alta y la misa se celebrasen «100 misas rezadas por su alma, y que en el acompañamiento de su sepelio figurasen los niños huérfanos (lo que implicaba una limosna adicional a la hermandad». Se explican estas muestras de generosidad al saberse que era propietaria de la mitad de un barco y dos chinchorros surtos en el puerto de Ancón (Lohmann, 1987: 84).

Iglesia de su barrio, pagaban dos pesos y en otras iglesias tres pesos. Por último, se menciona a un grupo de entierros menores de indios, negros y mulatos, que no pueden ir:

En almohada, que pasa de cinco años, en la iglesia, o cementerio de su parroquia, tres pesos; en otra iglesia, o cementerio fuera de su parroquia, quatro pesos, con la obligación que esta dicha en los entierros menores de los españoles, a ir resando una vigilia por el dicho orden. (Sínodos de Lima, 1613 y 1636, 1987: 227)

Lo que queda claro es que un alto porcentaje de negros y mulatos fueron enterrados en las iglesias y solicitaron misas para el descanso eterno de su alma como una muestra clara de su adhesión a los valores cristianos promovidos por la Iglesia. En ese sentido, no es extraño que, así como reunían dinero para costearse un entierro cristiano, hayan luchado por mantener la unidad de sus matrimonios. Es decir, tenemos a una comunidad afrodescendiente muy vinculada a las prácticas cristianas como el bautismo, matrimonio, cofradías, entierros, etc. Todos estos elementos fueron utilizados con mucha frecuencia por los esclavizados y libertos en Lima colonial, incluso con mucha pompa, lo que en determinado momento fue cuestionado por las autoridades del Cabildo de Lima, quienes el 31 de enero de 1631 señalaron que existía:

Mucho desorden en los entierros de negros y mulatos y cuarterones en llevar cantidad de insignias y cera el modo de los responsos que se les dice en las esquinas que son cuatro hachas y paños negros y mucho acompañamiento de clérigos, de que resulta daño a la rrepública y mal egemplo a los españoles. (Libros de Cabildo de Lima, T. XXII: 252-253)

Exigiéndose que los cortejos fúnebres solo fuesen presididos por la cruz parroquial alumbrada por cuatro cirios y se rezarían sin paños

negros y sin la presencia del coro de músicos de la Catedral (Lohmann 1987: 84). Siguiendo con otra estadística, presentaremos la población de Lima que pertenecían a las cuatro parroquias, pero que fueron enterradas en los conventos durante el periodo de 1608-1610.

CUADRO IV

Entierros de feligreses de las parroquias de Lima en los
conventos 1608-1610

Parroquias	Catedral	Santa Ana	San Marcelo	San Sebastián	Total	%
Españosoles	341	76	31	50	498	33.1
Negros	679	19	31	26	755	50.2
Mulatos	56	1	1	1	59	3.9
Mestizos	9	1	1	1	12	0.8
Indios	163	8	2	6	179	12
Total	1.248	105	66	84	1.503	100

Fuente: Archivo General de Indias. Audiencia de Lima, 301

Este grupo de personas fue enterrado en los conventos de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, Nuestra Señora de las Mercedes, la Compañía de Jesús y de la Encarnación, pero pertenecían a las parroquias mencionadas en el cuadro IV. Asimismo, como en el cuadro anterior, se puede visualizar una alta presencia de negros y mulatos que representaban el 54 % del total la población enterrada en los conventos de Lima. Ahora bien, debemos recordar que los entierros fuera de las parroquias de origen tenían un costo mayor: entre tres a cuatro pesos a diferencia de los dos o tres que se pagaban si eran enterrados en sus propias parroquias. Al parecer, los negros y mulatos tenían cómo costear esos entierros, porque 814 miembros de esta comunidad pagaron una mayor tasa por ser enterrados en los conventos de Lima. Si lo comparamos con los 914 afrodescendientes enterrados en sus propias iglesias, la diferencia no es considerable. Esto nos revela que eran personas con cierto caudal que no solo les permitía pagar un matrimonio o un entierro, sino que conseguían comprar su libertad con su trabajo.

Siendo la Ciudad de los Reyes el espacio para que la comunidad de africanos y afrodescendientes adquieran oportunidades de mejora en sus condiciones, podrían aprender o emplearse en múltiples oficios. Christine Hünefeldt señala que el contexto urbano permitió una mayor velocidad de automanumisión y una mayor cantidad de manumitidos (Hünefeldt, 1987: 37). Además, amplió el campo de negociación y las posibilidades para librarse de la condición de esclavizados. De esta forma, el trabajo a jornal fue un mecanismo que permitió una situación ventajosa, porque les facilitó un control sobre el tiempo y el trabajo, permitió establecer relaciones sociales y brindó oportunidades de reunir dinero para comprar su libertad y la de su familia:

En las ciudades, aparte de los domésticos, se generalizó un tipo de inserción laboral conocida como «esclavitud a jornal»; esclavos

y esclavas a quienes se permitía (o se obligaba, dependiendo del caso) ir a trabajar por su cuenta, en la calle, en oficios que ellos mismos escogían, con la sola obligación de pagar al amo un jornal diario. Estos esclavos jornaleros pudieron gozar de cierto margen de autonomía y, sobre todo, pudieron acumular dinero para su compra. (Aguirre, 2000: 65)

Los esclavizados que trabajaron como jornaleros participaron en diversos oficios desde aguateros, vendedores de leña, pregneros, amas de leche, caleseros, etc. El desempeño de estos oficios facilitó el estrecho contacto con otros grupos humanos, disputándose espacios de empleo con los desocupados y semiempleados que, según Flores Galindo, eran ubicables entre las castas de color: «aquí estará el origen de una especie de subcultura urbana» (Flores Galindo, 1984: 123).

Con el transcurrir de los años, la población afrodescendiente siguió creciendo. El comerciante portugués Pedro de León Portocarrero afirmó que en las primeras décadas del siglo XVII Lima ya tenía «cuarenta mil negros esclavos, entre ellos hay algunos libres, aunque pocos. Las negras todas por la mayor parte sirven en la ciudad y muchos negros, y algunos lo alquilan y pagan cada día cuatro reales a sus amos» (De León, 2009: 26). Esta afirmación refuerza nuestra idea de que el trabajo a jornal permitió la obtención de un peculio que fue destinado a diferentes necesidades como las religiosas, siendo la prioritaria la compra de la libertad. Sin embargo, la numeración proyectada por Pedro de León Portocarrero es cuestionable, porque el censo de 1613, presentado por el virrey marqués de Montesclaros, nos brinda una cifra inferior y acorde con un crecimiento moderado de la población afrodescendiente, teniendo en cuenta que tenía una alta tasa de mortalidad. A continuación, las estadísticas presentadas en el censo de 1613:

CUADRO V

Población de Lima en 1613

Categoría	Hombres	Mujeres	Total	%
Negros	4.529	5.857	10.386	40.8%
Españoles	5.257	4.359	9.616	37,8
Religiosos	1.194	1.337	2.531	9,9
Indios	1.116	862	1.978	7,8
Mulatos	326	418	744	2,9
Mestizos	97	95	192	0.8
Total	12.519	12.928	25.447	100%

Fuente: Fray Buenaventura de Salinas. Memorial de las Historias del Nuevo Mundo.
UNMSM. Lima. 1957, p. 245.

Lo que se desprende de este censo es que la población afrodescendiente era mayoritaria respecto a otros grupos. Solo entre negros y mulatos bordeaban el 45 % del total de la población. Otro punto para destacar es la presencia mayoritaria de mujeres negras y mulatas al igual que mujeres religiosas. La diferencia entre hombres y mujeres afrodescendientes superaba las mil mujeres. Sin temor a equivocarnos, este grupo de mujeres bien pudo vincularse con los españoles que, a comparación de las mujeres españolas, eran mucho más. Esto explicaría el crecimiento de la población mulata³⁵. Sin embargo, en este período los mulatos preferían no autoidentificarse para escapar del pago de tributos.

Por otro lado, fray de Buenaventura afirmaba que en los años posteriores se realizaron otros dos padrones, en los cuales consta que existían «más de quatro mil y quinientos humos y vecinos españoles; y más de quarenta mil personas residentes de todas condiciones» (De Salinas, 1957: 246). Desafortunadamente, solo hemos podido ubicar el censo realizado por el Arzobispado de Lima para 1619 y las cifras difieren con las aproximaciones de fray de Buenaventura. A continuación, el padrón de 1619:

35 Rosario Antuñano presentó estadísticas sobre los bautizos que se realizaron en la parroquia El Sagrario de la Catedral entre 1556 y 1578, sus datos son reveladores, 7 niños y 6 niñas negras; 125 niños y 129 niñas mulatas (Antuñano, 2014: 150). Lo que nos explica un importante crecimiento de la población mulata producto de las fluidas relaciones entre español y negra, así como el pobre crecimiento endogámico de la población negra. Teniéndose que renovar la mano de obra esclavizada con la importación de africanos y afrodescendientes.

CUADRO VI

Población de Lima en 1619

Parroquia	Catedral Hombres Mujeres	Santa Ana Hombres Mujeres	San Sebastián Hombres Mujeres	San Marcelo Hombres Mujeres	Total	%
Españoles	3.563 2.069	1.925 815	574 783	462 310	10.501	41.9
Negros	4.260 3.604	962 1.062	489 674	424 522	11.997	47.8
Mulatos	251 370	109 211	110 141	34 86	1.312	5.2
Indios	543 352	99 101	63 58	40 30	1286	5.1
Total	8.617 6.395	3.095 2.189	1.236 1.656	960 948	25.096	100

Fuente: Archivo General de Indias, Lima 301.

En la categoría de españoles, las parroquias incluyeron a los mestizos y mestizas, en tanto que, en San Marcelo no se especificó la división de género para la población mulata, utilizándose la división hecha por Bowser (1977: 408), la cual está basada en los porcentajes anteriores donde las mulatas representaban el 60 % del total de la población de mulatos. Este censo reafirma la idea de que Lima era una ciudad negra, ya que el 53 % de la población estaba incluida en las categorías de negro o mulato. Un hecho que llama la atención es el descenso de las mujeres negras. Si bien no fue alarmante, es una de las pocas veces que los hombres pasan a ser la mitad de la población negra. En el caso de la población mulata no existió ninguna modificación, pero casi en todas las parroquias, a excepción de la parroquia de San Sebastián, las mujeres fueron superadas por la presencia masculina. Este es un hecho poco común, porque en los censos de 1613 y 1636 las mujeres superaban sin ningún problema a los hombres. Podría ser que en este censo no se consideraran a las mujeres que vivían en los conventos. Aun así, la diferencia entre hombres y mujeres sobrepasa las 2500 personas. Por último, este censo es el más completo porque no solo registra la población de las parroquias de Lima, sino de todo el arzobispado que comprendía toda la costa central del Perú actual.

Si bien nuestro estudio se centra en la ciudad de Lima, brindaremos algunas cifras respecto a la población africana y afrodescendiente de todo el Arzobispado de Lima, que comprendía por el norte a los pueblos del Santa, Huambacho, Chancay, Villa Carrión de Velasco, etc.; al este, el cercado de indios, Lurigancho; en el centro del virreinato, la doctrina de Huánuco y Huancayo; en el sur, el Puerto de Pisco, Cañete, Mala, Chilca, Nazca e Ica; y en el oeste, al Puerto del Callao. Es decir, era el más extenso obispado dentro del virreinato peruano y el de mayor población afrodescendiente. Por ejemplo, el Callao tenía 870 negros y 100 mulatos, las doctrinas de Chilca, Mala y Chincha 170 negros, Ica contaba con 1 500, el Puerto de Pisco con 1 300 negros, Nazca con 210 negros, Villa Carrión

de Velazco (Huaura) con 300 negros y Chancay con 360 negros, quienes concentraban la mayor cantidad de población negra. La excepción fue la ciudad de Huánuco, que tenía registrados a 150 negros y 20 mulatos. Existían doctrinas como Lurigancho con 130 negros y Humay con 80 negros, etc. El total de la población afrodescendiente de las doctrinas que albergaba el Arzobispado de Lima fue de 6 008. Si a esta cifra le agregamos el total de la población de las parroquias del centro de Lima, que eran 11 997 negros y negras y 1 312 mulatos y mulatas, tenemos un total de 19 317 personas de ascendencia africana en el Arzobispado de Lima. Estas cifras nos permiten reafirmar la idea de que la esclavitud en el Perú fue costeña —principalmente ubicada en la costa central— y urbana. Solo en Lima y el Callao se concentraban más del 70 % del total de la población negra del Arzobispado de Lima.

Por último, presentaremos una información sobre la cantidad de negros bozales que entraron en la ciudad de Lima durante los años 1623 y 1627. Nos basamos en un informe enviado a la Corona por el virrey marqués de Guadalcázar, donde le señalaba que se cobraban 25 reales por cada negro que entraba al puerto del Callao, y ese dinero solventaba los gastos de la Santa Hermandad³⁶. A continuación, las cifras presentadas en marzo de 1628:

36 La Santa Hermandad era un grupo de personas encargadas de perseguir a los negros cimarrones. Sus sueldos fueron subvencionados con el impuesto de entrada que pagaban por los negros bozales.

CUADRO VII

Registro de bozales desde 1623 a 1627

Año	Cantidad
1623	1501
1624	916
1625	759
1626	768
1627	806
Total	4750

Fuente: AGI. Lima, 41.

Durante cinco años, llegaron casi cinco mil negros bozales de forma legal como se registra en esta partida presentada a la Corona. El dinero recaudado³⁷ ascendió a 14843 pesos y 6 reales y este dinero subvencionó los salarios de los integrantes de la Santa Hermandad. Resulta irónico que el dinero que se pagaba por cada esclavo bozal que ingresaba a Lima terminara financiando la captura y castigo de los negros cimarrones. Por otro lado, si el ritmo de ingresos de esclavizados bozales era el mismo para otros años, era obvio que la

³⁷ Andrés de Segovia, en 1572, envió un informe a la Corona sobre el pago de tributos que se recibió por cada negro bozal que entró al puerto del Callao el año anterior. En este documento se informó que se había recaudado ochenta mil pesos. Es decir, el flujo de negros bozales en el siglo XVI fue mayor que en el siglo posterior, y ese dinero fue utilizado para financiar en parte las actividades de la Santa Hermandad (AGI. Lima, 270).

demanda de mano de obra esclavizada era alta³⁸, la cual se cubría no solo con el comercio legal, sino también existía un comercio ilegal y la reproducción interna de esclavizados. Nos aventuramos a pensar que podría haber existido una renovación anual de 1000 a 1100 esclavizados por año, sumando las formas de comercio legal e ilegal y la reproducción interna en la década de 1620. Ahora bien, no todos los esclavizados se quedaban en la ciudad de Lima, muchos de ellos fueron llevados a las haciendas de Cañete, Pisco, Nazca, Ica o Chancay principalmente. En el caso de Paita, Trujillo y Arequipa tenían sus propias redes de tráfico negrero. Para la segunda mitad de la década de 1630, la importación de negros bozales tuvo una leve caída que pudo pasar desapercibida. Sin embargo, la década de 1640 fue una tendencia a la baja, salvo el año de 1642, como lo podemos observar en el siguiente cuadro:

Cuadro VIII

Registro de bozales de 1636 a 1647

Año	Cantidad	Año	Cantidad	Año	Cantidad
1636	950	1640	229	1644	8
1637	889	1641	132	1645	17
1638	1149	1642	537	1646	7
1639	670	1643	15	1647	8
Total	3658		913		40

Fuente: AGI. Contaduría, 1720, 1721, 1722, 1726, 1727, 1728, 1729, 1730 y 1732.

³⁸ En 1633, el conde de Chinchón envía una carta al rey señalándole que había construido en el barrio de San Lázaro, casas con compartimientos y corrales para albergar a los esclavizados bozales que entraban a la ciudad de Lima en gran cantidad cada año. Además, el virrey afirmaba que se había logrado mejorar las condiciones de salud de los bozales y que «*al mismo cabildo se le ha acrecentado de propios la renta que le vale y los mercaderes de los referidos negros reciben ahora beneficio por ser tantos menos los que les falta*» (AGI. Lima, 44).

Como en el anterior recuadro, tenemos alrededor de 900 esclavizados de promedio que ingresaron cada año entre 1636 y 1639. Sin embargo, la caída es dramática en la década de 1640³⁹ y está en consonancia con la separación entre la Corona española y portuguesa que afectó la venta de esclavizados para la Corona española, debido a que el tráfico negrero estaba en manos de comerciantes portugueses. Desafortunadamente para los hacendados de Lima, ni el tráfico ilegal ni la reproducción interna conseguían reemplazar la mano de obra que necesitaba la agricultura. Además, en un memorial que Joseph de los Ríos envía a la Corona en 1646, se afirmaba que los esclavizados nacidos en estas tierras tienen «mala inclinación y que siempre se han tenido por inútiles» (AGI. Lima, 53). Por ese motivo, se prefería a esclavizados bozales para las labores agrícolas. Ni siquiera se consideraba a los indígenas porque, según este memorial, no tenían la complejión física para ese tipo de trabajos. También se explicaban las calamidades e infortunios de la economía agrícola por la falta de mano de obra esclavizada, afirmando que hasta la fecha:

se han perdido más de ocho millones, y como por la falta de negros no se han podido suplir demás de las pérdidas se va sintiendo el desavío de unas y otras haciendas de tal manera que algunas se han desamparado, y las más se acuden con tan poco avío que es más destrucción que sustento por ser más costoso el beneficio y encarecerse los frutos, lo qual si oy se reconoce y experimenta, es muy posible que en otros cinco años no deje esperanza al remedio. (AGI. Lima, 53)

El memorial insistía en la grave crisis que afrontaría la agricultura si no se solucionaba el problema, y solicitó a la Corona la búsqueda de alguna forma para que los portugueses sigan vendiendo negros bozales

³⁹ Entre los años de 1640 a 1650 la trata de esclavizados estuvo suspendida oficialmente, lo que perjudicó la economía agraria de las colonias españolas. Sin embargo, en la época de mayor auge, según Nicolás Sánchez Albornoz, entraron 3500 esclavizados por año (Sánchez Albornoz, 2000:27).

o se trasladen desde Cartagena hacia Lima, porque sin la mano de obra esclavizada, las haciendas no podrán abastecer de alimentos a la ciudad. Además, reconocen lo costoso que resulta comprar esclavizados, aseverando que al año mueren dos mil de ellos y que tienen como pérdidas un millón de pesos anuales. A pesar del elevado costo, era necesario comprar nueva mano de obra para evitar la quiebra de la economía agrícola. El virrey marqués de Mancera envió este memorial al Consejo de Indias, con una carta donde confirmaba las palabras de Joseph de los Ríos, aseverando que «la relación del memorial es cierta y que faltando los negros cesarían las labores del campo, el trajín de los frutos y mercaderías de tierra, y se dificultaría mucho la navegación con que llegaría a un estado muy miserable que cada día se está temiendo» (AGI. Lima, 53). Al parecer, los temores a una posible rebelión de esclavizados fueron cediendo paso a las necesidades económicas que se acrecentaban por la caída de mano de obra de negros bozales.

Pero veamos cuáles eran las preocupaciones de las autoridades coloniales antes de la crisis de la década de 1640. Hemos ubicado dos preocupaciones importantes. La primera era el temor a una rebelión de esclavizados. La segunda preocupación radicaba en el impedimento de una cristianización efectiva de los esclavizados debido a su crecimiento poblacional. Por ejemplo, en una extensa carta que el virrey Francisco de Toledo envió a la Corona en 1574, ya expresaba estos temores al crecimiento poblacional de los esclavizados, ya que imitaron lo sucedido en Nueva España:

Pide asi mismo remedio de buen gobierno la multitud de esclavos que va creciendo en esta tierra especialmente en las provincias de abajo que podrían poner en peligro algunas cibdades como lo yntentaron en la Nueva España y como no ay otro servicio cada dia crece de manera que por poco seria menester ya en la cibdad de lima para contra los cimarrones que son los negros fugitivos

embiar gente con vandera como en tierra firme hordene quando por alli pase / tomóse por medio quando parti de lima tornado a dar licencia que se executase una provisión del marqués de cañete vuestro visorrey que fue para poder capar a los fugitivos y desgollallos y desnerviallos de los carcañales y asi me pidieron mi provisión para perdonar dos espías dellos que tenian pena de muerte por aver andado salteando siendo cimarrones porque espiasen y entregasen una escuadra dellos como lo hicieron y se ahorcaron caparon y desgovernaron hasta treinta o quarenta piezas juntos. (Levillier, 1921 T. IV: 340)

El virrey Toledo propuso que la castración, descuartizamiento y ahorcamiento de los rebeldes era una de las soluciones para frenar las fugas o rebeliones de los esclavizados, de esta forma, se atemorizaría a la comunidad afrodescendiente. Sin embargo, al parecer estas formas de protesta o rumores de rebeliones fueron comunes en la ciudad capital, por ejemplo, en la relación geográfica presentada por Marcos Jiménez de la Espada, se afirma que a «una legua de la ciudad está un cañaveral muy grande, donde se refugian los negros cimarrones; y otro cañaveral hay junto a la mar, donde se recogen los cimarrones» (Jiménez de la Espada, T. I. 1881: 59). Al parecer, la amenaza del cimarronaje o de alguna revuelta realizada por la población africana y afrodescendiente convivió permanentemente con los moradores de la ciudad de Lima.

En 1613 el virrey de Montesclaros informaba a la Corona que existió una tensa calma en Lima porque los negros querían imitar el alzamiento que hubo en la ciudad de México y «empezó el pueblo a dudar de la seguridad por la multitud que ay de negros y todos a recatarse» (AGI. Lima, 36). El virrey relataba que comenzó a recibir cartas anónimas de los religiosos donde señalaban las intenciones de los esclavizados. Por ese motivo, el virrey tuvo que tomar medidas drásticas, vigilando la ciudad con la compañía del batallón, principalmente, en el día de

las honras a la reina. También se dispuso que las compañías del Callao cuidaran las casas reales. Tanto era el temor que el virrey ordenó vigilar sigilosamente a los negros, quienes comenzaron a desvergonzarse en palabras. Esto fue oportuno para los intereses del virrey porque:

Sabido esto hice prender a los primeros que hablaron, en son de amenaza mande que se diese tormento a uno que prometía más raíces en las palabras, no confeso cosa de substancia a este y a otro mulato metí en la galera y a sus dueños mandé los vendiese fuera del reino, castigáronse juntos, algunos que estaban ya en la cárcel condenados a muerte, azotaron a otros por haber hallado armas con que todo se sosegó en Lima. (AGI. Lima, 36)

Aun así, los ecos de la supuesta revuelta se expandieron hacia Potosí. Aquí, sesenta o setenta hombres de Extremadura planearon asesinar al presidente de la Audiencia de La Plata, oidores y al corregidor de Potosí. Además de saquear las cajas reales y asaltar el envío de dinero a la Corona, dentro del plan estaba también pregonar la libertad de los esclavizados para encontrar su apoyo como ejército auxiliar, así como abolir el tributo y la mita indígena. Sin embargo, fueron delatados por uno de sus confesores y reprimidos con severidad. Los principales cabecillas fueron ahorcados mientras que el corregidor de Potosí y el fraile delator fueron premiados.

Otro testimonio enviado en abril de 1615 por Juan Vásquez de Loayza relataba que en Lima vivían más de veinte mil negros y negras, de los cuales cinco mil eran negros criollos y mulatos, que eran muy atrevidos e insolentes «se puede decir con verdad son ellos los amos y los amos sus esclavos» (AGI. Lima, 145). Al igual que otros testimonios, señalaba que la posibilidad de un alzamiento era lejana por ser de distintas naciones. Aun así, se debía tomar medidas como elaborar un registro de todos los negros de catorce hasta cincuenta años, que paguen un

peso a sus amos y este dinero sirviera para mantener un presidio en la ciudad de Lima, así como, para un regimiento de 150 soldados que los vigilen, y por las noches que vivan «ajustadamente y cristianamente en un cuartel cerca a palacio» (AGI. Lima 145). De esta forma, relata Juan Vásquez, se evitarán mayores problemas a futuro. También propuso que se prohíba la entrada de negros, porque entre los que vienen y nacen representaban un grave problema para la ciudad, siendo los de más cuidado:

Los negros criollos (que) no son de más provecho, ni servicio que de hurtar, y hacer otras maldades, tantas que se puede temer que no sean la destrucción y ruina desta ciudad (Oh Rey señor mio) suplico a vuestra magestad se compadezca de una ciudad tan populosa que duerme tan al descuido teniendo dentro de sí veinte mil enemigos no excusados y tan crueles que conviene luego se ponga remedio, a los inconvenientes que amenazan. (AGI. Lima 145)

Este relato nos presenta los temores de un ciudadano español frente a lo que consideraba una amenaza para Lima. Con su descripción, fortalecía una imagen negativa de la comunidad afrodescendiente, calificando a sus integrantes como violentos, ladrones y rebeldes. ¿Cuánto de lo escrito por Vázquez era real y no producto de algún interés? Si bien su testimonio está en consonancia con otros de la época, resultaba una exageración hablar de veinte mil negros, teniendo en cuenta que el censo de 1613 señalaba que Lima y sus parroquias tenían un poco más de trece mil negros y mulatos. Quizás su intención era mostrarse como una persona comprometida con los intereses del rey para ganarse el beneplácito de la Corona y obtener la aprobación de las mercedes que había solicitado. En ese documento, Juan Vázquez escribió una relación de sus méritos y trayectoria de cincuenta años como soldado y capitán, relatando sus desventuras y aconsejando al

rey sobre temas de gobierno, hacienda, etc. Todo lo hacía por «el celo, y amor que al real servicio de vuestra magestad tengo» (AGI. Lima 145). Estos intereses desacreditan en parte su testimonio y, a su vez, nos permiten entender que su propuesta de militarizar la ciudad y de encerrar a todos los negros en un cuartel durante las noches era producto de su experiencia de vida como soldado.

Por otro lado, el testimonio de Pedro de León Portocarrero, recogido en su crónica escrita en las primeras décadas del siglo XVII, también relataba este temor a la población negra «siempre están con temor que no se alcen los negros; por esta causa no se les consienten que traigan armas» (De León, 2009: 26), aunque afirmaba que una rebelión⁴⁰ era una posibilidad lejana porque los negros eran de varias naciones que eran enemigas entre sí, además, que la represión era muy severa.

Unos años más tarde, en marzo de 1619, en el gobierno del príncipe de Esquilache, informaba a la Corona que Sebastián Machado había intentado azuzar a los esclavizados para que lo acompañen a Quito para castigar a los testigos que perjudicaron a su esposa en la causa que seguían en esa audiencia. Según la declaración de Francisco de Mena, Machado le comentó que «tenía convocado más de quinientos negros

40 En la ciudad del Cusco, específicamente en la ciudad de San Francisco, en 1616, ocurrió un alzamiento de negros esclavizados de la hacienda de Toribio de Bustamante, quienes prendieron fuego a las casas y mataron a seis indígenas y «están convocados con ellos todos los negros de amasbambas y todos los demás desta provincia no emos podido dar noticia hasta agora por tener los caminos tomados y nosotros cercados dellos y aquí estamos ochos españoles en grandísimo peligro con las armas en las manos» (AGI. Lima,158). Los rebeldes estaban comandados por un indígena chiriguano de nombre Francisco Chichima. Según las cartas que enviaron al capitán Diego de Aguilar, los rebeldes tenían el control de los caminos, y relatan que los mensajeros tuvieron que subir por los cerros para no ser vistos. Se llamó a declarar a un buen número de personas para conocer un poco más de los dirigían el alzamiento. De la misma forma que los indígenas mensajeros escaparon llevando las cartas, fueron atacados y mataron algunos indios chiriguanos y a dos capitanes del movimiento. Los negros, al ver que tenían pocas opciones claras de vencer, asesinaron a Chichima y entregaron su cabeza a las autoridades buscando el perdón. Agradezco al profesor Luis Miguel Glave por la referencia de este valioso documento.

que avía juntado, y doscientas libras de pólvora y quattro escopetas» (AGI. Lima, 38), que iría por las chacras libertando esclavizados y que había convocado a cuatro mulatos para que llamaran a sus amigos. Desafortunadamente, los delirios de Sebastián Machado terminaron en la horca. El virrey justificó su decisión porque «no solo se ha granjeado deste castigo no solo el escarmiento de otros sino avernos avisado Dios que pueden españoles hacer levantamientos de negros, que es un daño hasta ahora no advertido en este reino» (AGI. Lima, 38). Estos rumores, ciertos o no, alteraron la tranquilidad de las autoridades coloniales e incluso se promovió la idea de prohibir la entrada de negros bozales. Era alarmante. Otro testimonio escrito por Duarte de León Márquez, vecino de la ciudad de Cartagena, era aún más alarmante, pero poco creíble, porque no vivía en la ciudad de Lima. Como en los otros testimonios, la finalidad era alertar sobre una posible sublevación de hombres esclavizados. Así lo expresaba claramente:

El fundamento que tiene mi recelo digo, que solo en la ciudad de Lima en el Perú, se sabe que por cédulas de confesión que hay más de sesenta y cinco mil negros, sobre este número se podrá estimar los que hay que no se confiesan y andan huidos y los habrá y en los demás pueblos de dicho reino. Y en México se entienden que hay mucha cantidad por los muchos que van entrando de quince años a esta parte y entran en todo el reino de Tierra Firme y es monstruosidad todo, lo que hay y en Santa Marta, Río Grande, Zaragoza y sus minas y todo el reino de Granada y en esta ciudad de Cartagena se entienden que pasan de los treinta mil y estos van siempre en crecimiento antes que en disminución por lo mucho que entran cada año. (AGI. Santa Fe, 73).

El temor a la creciente población esclavizada no fue un monopolio del virreinato peruano. Por el contrario, al parecer se extendió a

varios espacios de la América colonial. Así lo confirma el testimonio presentado. Sin embargo, son opiniones individuales, porque la mano de obra esclavizada era muy necesaria para el funcionamiento de la agricultura local, como lo observaremos más adelante. Por otro lado, si bien pensamos que algunas opiniones eran exageradas al hablar de una posible rebelión de esclavizados, sí existieron hechos que alarmaban a los sectores de la élite. Por ejemplo, en 1620 el virrey príncipe de Esquilache informaba a la Corona que se había logrado devolver la calma a la república que había estado intranquila especialmente por «negros que se atreven a escalar de noche los conventos de monjas, fue necesario que el virrey truxese una compañía de soldados, para que rondase» (AGI. Lima, 96). Las autoridades coloniales asumían la responsabilidad por la desidia que habían mostrado en solucionar el problema, siendo reprendidos por la Corona, que exigió castigar severamente a los responsables de los robos en el convento de la Encarnación. Es decir, la violencia existía, así como también la sobredimensión de esta, quizás para obtener alguna merced de la Corona.

En esa misma línea, el documento enviado al rey por Juan de Esquivel Triana en 1634 expresaba su preocupación por la gran cantidad de negros que atemorizan la ciudad. Señalaba que, si hasta el momento no se habían alzado, era porque son de diferentes tribus enemigas entre sí (el mismo argumento que utilizó Pedro de León Portocarrero) y no se mezclaban ni en las danzas, ni en las reuniones, ni en las cofradías, pero:

En los matrimonios no se observa esta distinción, por lo que desgraciadamente puede decirse que son más amos ellos de nuestras vidas que nosotros de su libertad, pues escasamente hay una casa en la que el número de negros no supere con mucho al de los blancos que en ella viven. Ellos, señor son amos de las puertas y por lo tanto de las armas durante las horas de reposo. (AGI. Lima, 162)

Juan de Esquivel expresaba los temores de una sociedad que observaba con recelo el crecimiento de la población afrodescendiente. Argumentaba que si los holandeses decidían atacar la ciudad tendrían un gran apoyo en de los negros a cambio de libertad. Por ese motivo, le sugiere al rey que, por un periodo de diez años, no se permita la entrada de bozales a la ciudad de Lima hasta «que en este espacio se haya minorando el peligro como ellos se fueren consumiendo con la muerte» (AGI. Lima, 162). Para reforzar sus argumentos, Esquivel le relata al rey dos episodios sobre el actuar de los negros. El primer relato es la amenaza que representaban los negros cimarrones, donde dejaba mal parado al virrey, al señalar que hasta la fecha no ha podido capturarlos a todos:

Actualmente esta sucediendo doce leguas desta ciudad en un paraje que llaman la Cieneguilla donde quarenta negros fugitivos, amparados de la fragosidad del sitio se an hecho inexpugnables sin que toda la hermandad ni el poder de un virrey les haya podido reducir al perdón ni a la muerte aunque se a intentado por todos caminos y cada dia estan cometiendo nuevos robos y atrocidades sin que para esto les haga falta el ser de diferentes naciones. (AGI. Lima, 162)

El segundo episodio relatado era un motín que se originó en la cárcel de la corte por parte de veinte negros que apuñalaron al alcalde del presidio, fugándose a vista de todo el mundo. Juan de Esquivel comentó que solo prendieron a cinco fugitivos de los cuales, tres fueron ahorcados y dos fueron salvados por la inmunidad⁴¹ de la Iglesia.

41 Fernando Jesús González señala que la inmunidad, o también conocido como el derecho de asilo, «era un derecho que asistía a todo aquel que se encontraba perseguido por la justicia, y consistía en refugiarse en los lugares inmunes de donde no podía ser extraído sin un previo proceso en el que se garantizara un trato justo» (González, 2020: 2). En la Curia Philipica de Juan Hevia de Bolaños, se señala que los esclavizados no tenían derecho a la inmunidad si se buscaba escapar de los malos tratos de los amos, o escapar de la condena de las galeras. Sin embargo, afirmaba que «en otro delito que haya que castigar la justicia, gozan como si fueran libres» (de Hevia, 1790: 217).

Este último punto fue un problema constante entre las autoridades coloniales y la Iglesia, incluso se denunciaba que muchos comerciantes de declaraban en bancarrota y se refugiaban en la Iglesia para evitar responder por sus fraudes⁴² (AGI. Lima, 162). Las denuncias realizadas por Juan de Esquivel fueron recibidas con preocupación por la Corona y se le envió una carta al conde de Chinchón para que brindara su versión sobre estos hechos, sin lugar a duda, la carta de Esquivel dejaba muy mal parado al virrey, quien intentó desacreditarlo afirmando que:

No es del todo ajustada su relación porque lo que dice que se retiraron al paraje de Cieneguilla no fue queriéndose hacer fuertes sino huyendo del castigo de sus dueños de cuyo miedo procede siempre el ausentarse y cuando salía en su busca se escondían y al cabo brevemente se deshicieron y ajusticaron los que tuvieron mayor culpa con demostración pública en esta plaza. (AGI. Lima, 48)

El conde de Chinchón quería dejar en claro que no se había perdido el principio de autoridad y que los esclavizados más rebeldes fueron ajusticiados en la plaza pública como demostración para aquellos que intentasen ausentarse de sus amos. Asimismo, afirmaba que la presencia de esclavizados en la ciudad era importante porque son ellos los que se ocupaban de diversos menesteres que ni los españoles ni los indígenas harían, son peones en fábricas y edificios, grumetes de la armada, trabajan en los campos de cultivo de trigo, maíz, cebada,

42 En 1617 un negro de nombre Manuel Lanu asesinó de dos puñaladas al mayordomo de un obraje y para evitar ser juzgado entró a una Iglesia pretendiendo conseguir inmunidad eclesiástica. Este hecho generó todo un debate sobre los fueros judiciales y la intervención de la Iglesia en los fueros civiles (AGI. Lima, 96). Al parecer este tema no se resolvió porque en 1636 Francisco Criollo asesinó a otro negro en el cementerio de la Iglesia Catedral y fue condenado a la horca. Sin embargo, entró a una Iglesia solicitando inmunidad eclesiástica y la obtuvo sin problemas, derivándose nuevamente un conflicto de jurisdicción, que conllevó a la excomunión de los integrantes de la sala del crimen, quienes elevaron una queja a la Corona para que resuelva el problema (AGI. Lima, 99). No tenemos una respuesta del rey al pedido de las autoridades coloniales, pero el tema de la intervención de la Iglesia en los fueros civiles fue una constante que merecería un amplio estudio.

frutos, etc. Además, señalaba el virrey que había tomado las previsiones correspondientes, separándolos por castas para las devociones y permitiéndoles que en sus diversiones bailen. Y si bien era cierto que existían muchos negros libres, pero eso era por la:

Voluntad de sus amos y la que les tienen a los nacidos en su casa por el consiguiente. Los mismos a ellos y la aficción natural que contraen las que crían con los hijos de sus dueños a quienes dan el pecho que generalmente es a todos y la mezcla de mulatos que hacen grande honra de ser hijos de blancos y que por la mayor parte son de tan rustica y poca racional naturaleza que ni a un aspiran a salir de esclavos sino es lo que llegan a ser ladinos.
(AGI. Lima, 48)

Las intenciones del virrey eran calificar a la población esclavizada como sumisa e incapaz de generar grandes conflictos o alterar el orden público porque tenían lazos fuertes con sus amos, incluso realzaba la fidelidad de los esclavizados que no solo son de confianza, sino que en ocasiones habían entregado la vida por sus amos. Todos estos argumentos buscaban persuadir al rey que era un error impedir el ingreso de bozales porque perjudicarían a los hacendados que necesitaban mano de obra permanentemente. Si bien se logró evitar la prohibición, esta decisión solo fue aplazada por la Corona, en la década posterior se prohibirá por un corto tiempo la entrada de negros bozales a la ciudad de Lima. Sin embargo, el temor a la población afrodescendiente no fue monopolio de la ciudad de Lima⁴³, por ejemplo, en Huamanga, en

43 A finales del siglo XVIII un personaje anónimo envió a la Corona española una carta donde relataba los temores que se tenía ante una posible rebelión de negros, afirmando que en la ciudad de Lima vivían 55 mil personas, de las cuales 16 mil eran españoles y el resto era gente negra, que se habían apoderado de las calles, robando y agravando a la población blanca. Asimismo, relataba que los tres batallones de la ciudad serían muy fácilmente derrotados por la población afrodescendiente, que no era castigada por sus insolencias por las cercanías que tiene con los blancos, porque se habían criado juntos, amamantando la misma leche (AGI, Estado, 75, N.48). Al parecer, los temores hacia la población afrodescendiente no cesaban nunca y en este período se pudo haber radicalizado ante una posible réplica de la Revolución de Haití en el Perú.

1674, el obispo informaba a la Corona que había mandado a cumplir la Real Cédula «acerca de que las negras esclavas y libres no salgan de noche de las casas de sus dueños a vender géneros por los delitos que resultan» (AGI. Lima, 574).

La segunda preocupación que hemos encontrado ante el crecimiento poblacional de la comunidad afrodescendiente fue la catequesis de los esclavizados, la Iglesia no tenía la suficiente cantidad de párrocos ni el espacio para una población que crecía continuamente. Desde finales del siglo XVI las autoridades eclesiásticas mostraban su preocupación por el número cada vez más creciente de negros que no recibían doctrina, y peor aún existían quejas de las malas prácticas bautismales que recibían muchos negros bozales al ser embarcados hacia América. Esto se trató de remediar en 1595 con una cédula donde la Corona española instaba a los mercaderes portugueses a bautizar debidamente a los bozales y extender un certificado (Bowser, 1977: 297).

Los portugueses se negaron a implementar esta práctica y la Corona española fue muy cauta en su trato, al parecer la propuesta quedó en nada. Retomando el caso peruano, la Corona, en 1603, envío una Real Cédula al virrey de Monterrey insistiendo en que los negros tenían que recibir la doctrina cristiana y que sabía que Lima tenía más de 20 000 negros y cada día seguían entrando más hombres de Guinea a la ciudad. Generándose serios problemas en la evangelización de los esclavizados, por ese motivo, dispuso «para remedio desto convenía poner tres o cuatro curas conforme a los barrios y vecindades que tengan parroquias determinadas como los indios y que los amos paguen para el sustento de los curas medio peso ensayado por cada uno con que habrá curas y doctrina» (Konetzke, 1958: Vol. II: 99). Unos meses después, la Real Audiencia escribió a la Corona, confirmando el crecimiento desmesurado de la población afrodescendiente. Sin embargo, afirmaba que eran pocos los amos que dejaban de lado la vida

espiritual de sus esclavizados, porque la gran mayoría sí lo consideraba importante. Además, rechazaron la propuesta de pagar medio peso para que sus esclavizados recibieran doctrina, porque consideraban que eso estaba pagado con el diezmo y otros tributos que la Iglesia les imponían (AGI. Lima, 94).

En 1632 Fernando Arias de Ugarte, arzobispo de Lima, escribió una carta al rey donde le manifestaba su preocupación, proponiéndole que «convendría que se añadiesen de nuevo algunas parroquias y para que en todas hubiese un clérigo suficiente que solo entendiese en doctrinar los negros que ay muchos y está muy desamparada su doctrina» (AGI. Lima, 47). Esta idea no era del agrado del conde de Chinchón, por la gran inversión que demandaría una obra de esa naturaleza, dedicándose a desmentir el aumento de negros en Lima, afirmando que «aunque después que yo estoy en esta ciudad no he reconocido que el dicho aumento sea considerable» (AGI. Lima, 47). A pesar de su negativa el virrey le aseguró al rey que se reunirá con el arzobispo para buscar la mejor solución al problema. En ese sentido, el virrey solicitó a la autoridad eclesiástica una relación de los feligreses de las parroquias de la ciudad de Lima, siendo entregado los siguientes resultados:

CUADRO IX

Población de Lima en 1636

Categoría	Hombres	Mujeres	Total	%
Negros	6,544	7,076	13,620	49.7%
Españoles	5,109	5,649	10,758	39.2%
Clérigos	330		330	1.2%
Indios	812	614	1,426	5.2%
Mulatos	276	585	861	3.1%
Mestizos	142	235	377	1.3%
Chinos	22	---	22	0.3%
Total	13,235	14,159	27,394	100%

Fuente: AGI. Audiencia de Lima, 47.

La presencia africana y afrodescendiente superaba el 50 % del total de la población, es decir, la preocupación por la catequesis de la población negra tenía fundamento. Sin embargo, al parecer al virrey no le era agradable enterarse de las necesidades de la ciudad por medio de cartas enviadas desde España, si bien se mostraba dispuesto a dialogar con el arzobispo, no dejaba de mencionar lo oneroso que significaría construir más parroquias. Posteriormente, el virrey volvió a recibir una carta de la Corona, donde expresaba su preocupación por los resultados del censo de 1636 y se comprometía a tomar las previsiones del caso para que no ocurriera ningún levantamiento, señalando lo siguiente:

El cuidado que era necesario para que se procurasen excusar los inconvenientes que de eso resultasen como le he tenido, tenga y tendrá, y assí se han hecho y harán las demostraciones de castigo en sus delitos, o atrevimientos, y también contra sus dueños que los trataren inicuamente porque es bien que esso corra siempre a un paso con la proporción que cada cosa pide. (AGI. Lima, 49)

El conde de Chinchón se comprometía con el rey a castigar a los esclavizados que cometieran delitos o fueran insolentes, pero también que aplicaría las mismas sanciones contra los amos que los maltratasen, de esta forma se buscaba amenguar los descontentos de la comunidad afrodescendiente por los excesos de sus amos, evitando un posible alzamiento y reiteró una vez más que era lejana la posibilidad de una rebelión de esclavizados porque «no son del riesgo que los demás, antes en qualquiera ocasión, aun contra los otros, se puede fiar mucho de su lealtad» (AGI. Lima, 49). A pesar de los argumentos esgrimidos por el virrey, al parecer la Corona buscó limitar la entrada de negros bozales en la década de 1640.

Esa limitación se produjo por la ruptura de la unión de las coronas española y portuguesa en 1640, que afectó el comercio negrero. Eso

explicaría la caída tan abrupta de bozales a la ciudad de Lima, como lo hemos comentado líneas arriba. Si bien el temor a una posible rebelión existió, no creemos que este hecho hubiese llevado a la Corona a ser radicales y prohibir su entrada, la prohibición estaba ligada a conflictos entre las metrópolis, según Bowser, los españoles fueron orgullosos y poco realistas, lo que llevó a que durante un tiempo se quedaran sin abastecimiento de bozales, hasta que en 1662 «cedió con reticencia a la realidad y resucitó el tema del asiento. No solo los comerciantes portugueses, a quienes los españoles se habían acostumbrado, sino también los genoveses, holandeses, franceses e ingleses intentaban ahora probar suerte en la venta de negros en Hispanoamérica, legal o ilegalmente» (Bowser, 2000: 142). La solicitud de informes de la Corona a las autoridades coloniales era muy frecuente, y en ellos se reflejaban los temores ante el crecimiento desmedido de los afrodescendientes y cómo el cimarronaje causaba problemas. Es así que, desde el virrey Luis de Velazco hasta el marqués de Mancera, se reconocía el problema, pero se aseguraba que todo podía ser controlado, así lo dejó escrito en una carta dirigida al rey el virrey marqués de Mancera, el 8 de junio de 1641:

El desvelo que requiere la materia... pues a pocos meses (se consiguió) aprehender... a los cimarrones que andaban haciendo hurtos, y otros delitos, y aviendo prendido más de sesenta personas entre hombres y mujeres se hizo justicia de los seis más culpados en esta ciudad, con que de los muchos que avia deste genero en las montañas, se han dividido y ausentado y reducidose a sus amos la mayor parte, y asi desde entonces han cesado el ruido y los avisos de las juntas que hacían en diferentes partes, y se han asegurado los caminos reales como las campañas que llego esto a término que no dio poco cuidado sobre el que de ordinario se debe tener y tiene con este género de gente. (AGI. Lima, 50)

Por último, en la década de 1650 al parecer la preocupación por la evangelización de los negros seguía latente, pero ahora desde la ciudad de Huamanga, el obispo Francisco Godoy escribió una carta al rey explicando «la falta de enseñanza que ay entre los negros, e indios de aquel reino, y quan faltos están en los misterios de nuestra santa fe» (AGI. Lima, 308). Nuestro personaje afirma que no era posible que Jesús haya muerto por todos y que negros e indígenas no conozcan el evangelio, que él trataba de ir a las chacras a doctrinarlos, los visitaba los días domingo y oficiaba misas y entierros. Por lo tanto, solicitaba que se apliquen los decretos del Concilio de Trento⁴⁴ y del Tercer Concilio Limense que manda «que los curas antes de administrar los sacramentos expliquen al pueblo la fuerza y virtud de ellos y para esto mando que se hicieran admoniciones para cada sacramento las cuales los obispos hicieran volver en lengua vulgar para que por ellas los curas enseñaran la fuerza de cada sacramento» (AGI. Lima, 308). Definitivamente, ejercer el control en espacios rurales debió haber sido complicado para Iglesia, los amos tenían más capacidad de maniobrar para evitar ser castigados por las autoridades eclesiásticas y también, como lo expresa la cita anterior, los propios clérigos no cumplían su labor sacerdotal.

La última estadística que presentaremos fue realizada a inicios del siglo XVIII y fue conocida como *Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima, año 1700*. En su presentación, se señala que existió cierta resistencia de algunos grupos porque se pensaba que podía

44 «Concilio realizado na cidade de Trento, Itália. Foi convocado pelo papa Paulo III. Seu início data de dezembro de 1545 e seu término, dezoito anos depois, 1563. É considerado o concilio mais longo da história da Igreja. Seu principal objetivo era dar respostas imediatas aos avanços que o protestantismo vinha tendo na época. Buscava-se resolver, principalmente, questões referentes às disciplinas e dogmas católicos não definidos em concílios anteriores, bem como ratificar outros tanto outrora definidos, como o sacramento matrimonial» (Santos, 2018: 30).

ser una nueva base tributaria, cuando según las autoridades buscaba conocer cuál era la cantidad de la población que habitaba en la ciudad capital. Podríamos afirmar que es la primera numeración que intentó incluir a todos los integrantes de la sociedad colonial sin excepción. A continuación, presentaremos los resultados de esta numeración:

Cuadro X

Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima, año 1700

Categorías	Hombres	Mujeres	Total	%
Real Palacio	95		95	0,2
Palacio Arzobispal	42		42	0,09
Casas de la Inquisición	36		36	0,1
Español	7,561 ⁴⁵	7,963 ⁴⁶	15,524	40,7
Indígenas	1,277	1,506	2,783	7.3
Niños (as) indígenas	645		645	1,7
Mulatos libres	366	1,323	1,689	4.4
Niños (as) mulatos libres	642		642	1,7
Negros libres	175	462	637	1,7
Niños (as) negros libres	190		190	0,4
Mulatos esclavos	446	592	1,038	2,7

45 Incluye a los presbíteros, hombres útiles e inútiles y niños españoles.

46 Incluye a mujeres y niñas españolas.

Negros esclavos	3,073	3,071	6,144	16.11
Bocas de fuego de todo género ⁴⁷	874		874	2,3
Pueblo del Cercado ⁴⁸	333		333	0,9
Hospitales ⁴⁹	1,209		1,209	3,2
Conventos de religiosos ⁵⁰	2,155		2,155	5,7
Conventos de religiosas ⁵¹		3,865	3,865	10,3
Beaterios ⁵²		206	206	0,5
Total	19,119	18,988	38,107	100

Fuente: Elaboración propia en base a la Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima, año 1700. Lima: COFIDE, 1985.

47 Al parecer eran personas que servían en casas de la élite política y económica de Lima.

48 Incluye a hombres y mujeres.

49 Incluye a 84 negros hospitalizados en San Bartolomé.

50 Incluye a criados y esclavizados.

51 Incluye a siervos y esclavizados.

52 Incluye a siervos y esclavizados.

Hemos realizado nuestro propio conteo utilizando las cifras que se obtuvieron de los 11 cuarteles y de San Lázaro, diferenciándose con las cifras presentadas en la misma Numeración general. Encontrándose la principal diferencia en la presencia de españoles y en la inclusión de la categoría *boca de fuego* de todo género que se utilizó en el documento original que, por lo que hemos podido revisar, fueron las personas que servían en las casas de autoridades o de la élite limeña. Para obtener este resultado hemos respetado las categorías usadas en la Numeración general y las hemos transcripto tal cual aparecen registradas. Creemos que es importante revisar los resultados que se registraron al final de cada cuartel y así podemos verificar el error. Ya este hecho fue advertido por Nancy Van Deusen «las discrepancias en los totales de la Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades q[ue] se ha echo en esta ciudad de Lima año de 1700 (pp. 355-358) hacen que resulte difícil efectuar una cuenta exacta. Los totales registrados en las páginas 355-358 difieren de aquellos en las páginas 2-3 y en el cómputo general» (Van Deusen, 2007: 268-269).

Los resultados que obtuvimos de la Numeración general para los 11 cuarteles arrojaron un total de 29 911 personas. Este resultado incluye a los habitantes del Palacio Arzobispal y la casa de la Inquisición, pero no a los del Palacio Real. Sin embargo, si les restamos a los habitantes de estos dos lugares, la suma no llega ni de cerca a la presentada por María Emma Mannarelli, quien recogió los resultados de la parte introductoria de la Numeración general, que señalaba que en los 11 cuarteles habitaban 29 293 personas (Mannarelli, 2004: 72). En nuestro caso, hemos realizado una contabilidad cuartel por cuartel, lo que incluye a los habitantes de la Inquisición y el Palacio Arzobispal, teniendo como resultado que 30 245 personas habitaban en estos espacios. Por este hecho, hemos podido comprobar que las personas encargadas de realizar la contabilidad erraron en diversos resultados. Esto se aprecia desde el inicio si comparamos la introducción y el resultado final del

documento. Por ese motivo, decidimos revisar los resultados por cuartel, obteniendo las cifras ya mencionadas.

En el caso de la población afrodescendiente, esta fue registrada de forma diferenciada, entre negros y mulatos libres y esclavizados. El total de estos grupos fue de 27 % del total de la población, sin contar que tanto en los hospitales, conventos y beaterios existía una importante presencia de esclavizados y criados afrodescendientes (solo en el hospital de San Bartolomé se tenían registrados a 84 afrodescendientes). Un hecho que es importante resaltar fue el crecimiento de la población libre que sobrepasaba el 8 % del total y, sin duda, debemos tener en cuenta que en los monasterios, hospitales o beaterios se encontraban afrodescendientes libres en calidad de sirvientes. También debemos destacar la lenta recuperación de la población indígena que casi llegaba al 9 % del total, sin contar con los que estaban hospitalizados o eran criados en conventos o beaterios.

Por último, debemos resaltar la aparición de los niños sean indígenas, mulatos y negros libres, los cuales llegaron a representar el 3.8 % del total de la población de la ciudad de Lima, teniendo en cuenta que no se tiene registro de los niños que nacieron en cautiverio, lo que aumentaría algo esta presencia infantil. Siendo lo más revelador la nada desdeñable presencia de niños mulatos libres que representaban casi el 2 % del total de la población, teniendo en cuenta que ese período la tasa de mortalidad infantil era alta. Esto nos invita a pensar en relaciones muy fluidas entre españoles y población afrodescendiente, que, si bien se podían negar en los papeles como partidas de matrimonios o bautismos por la ausencia evidente de españoles, en la práctica resultaba imposible negar estas vinculaciones. En tanto que la presencia de los niños negros libres era muy baja, pero que guardaba relación con la presencia de negros y negras libres.

2.3 Negros y mulatos libres en Lima colonial⁵³

Lima representó un espacio de oportunidades para la población esclavizada, en este espacio consiguieron emplearse en diversos oficios y mantener contacto con los otros sectores de la sociedad colonial. Surgiendo nuevas nomenclaturas raciales y nuevos estatus jurídicos, encontramos a los mulatos, zambos, tercerones y cuarterones como parte de estas nuevas nomenclaturas y, por otro lado, fueron apareciendo hombres afrodescendientes libres. Esta libertad podría haber sido adquirida por vía testamentaria, por vía materna y la forma más común fue la autocompra. La legislación permitía la manumisión de los esclavizados, porque si los hombres podían ser esclavizados, contradiciendo el derecho natural, entonces se debía permitir un mecanismo por el cual regresen a la libertad. Los amos en reiteradas oportunidades otorgaron manumisiones a sus esclavizados vía testamentaria. Estas manumisiones graciosas eran motivadas por el agradecimiento a sus años de servicios o porque era muy costoso mantener un esclavizado anciano y enfermo, es decir, existían manumisiones que no eran producto del agradecimiento, sino del deseo de liberarse de una carga económica, también existían las promesas de libertad y cuando los amos las incumplían eran denunciados por sus esclavizados.

En la América colonial, el mecanismo más empleado por los negros esclavizados fue la autocompra, producto del ahorro de su trabajo como jornalero. En ese sentido, Manuel Lucena señala que los esclavizados

⁵³ En un sugerente artículo publicado en 1987, Guillermo Lohmann Villena nos grafica cómo a partir de un estudio de los protocolos notariales se puede observar que los mulatos y negros libres lograron reunir propiedades como joyas, dinero, casas que permitieron la compra de la libertad de algún cónyuge, familiar o legarles a sus herederos determinado peculio. También rescata la importancia de las cofradías como centros de préstamos que permitían comprar la libertad de sus asociados (Lohmann, 1987: 71-89). En esta movilidad social de los esclavizados y libertos, la ciudad de Lima ocupó un lugar central, las posibilidades de trabajo y de reunir dinero fueron muy escasas en el campo.

tenían un peculio que era una porción de los sueldos que recibían por trabajar fuera de la casa de su amo. Dicho ahorro «podía utilizarlo para hacer inversiones o para acumular el dinero necesario para comprar su libertad» (Lucena, 2005: 22-23). En 1578 el capitán Juan Ruiz otorgaba carta de libertad a su esclavizado Sebastián Braun, de 33 años, que se tenía el oficio albañil. Al parecer consiguió reunir una cantidad de dinero que permitió comprar su libertad, así lo señala su amo, quien dice que lo libera, porque «es buen esclavo, e yo lo quiero mucho y respeto y de que me ha dado e yo recibí 350 pesos, yo lo ahorro e libero⁵⁴».

En este caso, el factor económico está vinculado supuestamente al afecto que se establecía en la relación diaria entre amo y esclavizado. Sin embargo, nos llama la atención el precio que pagó Sebastián Bran para obtener su libertad. Teniendo en cuenta que tenía una profesión que lo hacía más rentable, así como el poco tiempo que el esclavizado estuvo en poder de Juan Ruiz, quien lo había comprado solo dos años antes de la venta. Se podría pensar que el amo se encontraba en una situación económica crítica o estaba próximo a salir de viaje, porque resulta poco creíble que en tan corto tiempo el amo guarde un gran aprecio por su esclavizado.

Lo que sí queda claro es que la acumulación de dinero para liberarse de la esclavitud era una opción real y se produjo desde las primeras décadas del Perú colonial. Como hemos observado, la profesión de Sebastián Bran ayudó no solo a mantener a su amo, sino a poder ahorrar dinero para su compra⁵⁵. Este hecho no siempre fue visto con buenos

54 Archivo General de la Nación. Protocolos Notariales. N. 73. Juan Gutiérrez. Escribano Público. Año. 1578. Folios 936 V-937V.

55 En algunos casos existieron compras de libertad que se vieron peligrar como fue el caso de Violante de Montesinos, quien a fines del siglo XVI entregó a Luisa de Castañeda, una esclavizada como parte de pago por su libertad. Desafortunadamente, esta no logró congeniar con su ama. Por lo que, se canceló el acuerdo, intercambiando parte de la deuda con una barra de plata (Lohmann, 1987: 73).

ojos por la sociedad, por ejemplo, en la carta escrita al rey por Juan Vázquez de Loayza en 1615, señalaba que los negros no son controlados por los amos y esto era perjudicial «porque en cualquier género de trabajo o por cualquier modo procuran quedarse con la mitad de lo que ganan» (AGI. Lima 145). El autor de la misiva al parecer desconocía los acuerdos entre amos y esclavizados que le permitían a estos últimos pagar cierta cantidad diaria o mensual por trabajar como jornaleros en los diversos oficios que existían en la Ciudad de los Reyes. Así una vez cumplido el acuerdo, el dinero que restaba era para poder comprar la libertad del esclavizado, la de su familia, matrimonio, entierro, etc.

Un hecho que queremos resaltar es el desconocimiento que se tiene de la primera generación de hombres libres en el Perú colonial. Este grupo de libertos eran de padre africano y madre indígena, por lo tanto, el estatus jurídico de hombre libre provenía de la madre. Por ejemplo, entre 1538 y 1548 se registraron 75 niños zambos, de los cuales 74 niños tenían madre nativa y solo uno nació esclavizado. Para James Lockhart el destino de las dos primeras generaciones de libertos en el Perú son materia de especulación. Pueden haber sido heredados como propiedad o ser incluidos como aprendices de taller dirigidos por artesanos españoles. Asimismo, afirma que existieron dos imágenes de los negros libertos:

Como una banda de perturbadores, y que instigaban a esclavos a huir.... y aparecen también como una clase de personas industriosas y útiles que aprovechaban cada oportunidad que se les brindaba y que hicieron mucho por la edificación del país, para sí mismos y para los españoles. (Lockhart, 1982: 250)

A pesar de su importancia en la construcción de la ciudad, las autoridades coloniales, no dejaron de lado la imagen negativa, siendo indispensable ejercer un control sobre la población libre, por eso en

1539, el pacificador La Gasca, afirmaba que el cabildo había tratado el tema de los negros libres, disponiendo lo siguiente:

Este dia sus mercedes dixeron que por quanto son informados que ay en esta cibdad muchos negros e negras e moriscas y esclabos y esclabas horas que estan por si lo qual es Cabsa de muchos insultos e Robos que hazen por estar en casas por si e encubren otros negros e negras e moriscas por tanto que mandaban e mandaron que dentro de un mes primero siguiente del dia que se pregonare todos los dichos esclabos o esclabas que an sydo e son horros bivan en Casas de españoles a sueldo o se bayan de la tierra so pena de cien acotes e destierro perpetuo de la tierra. (Lee, 1935: 297)

Al parecer la disposición del cabildo no fue atendida y en 1570, en el gobierno del virrey Francisco de Toledo, se insistió en la necesidad de que los negros libres y mulatos no vivan entre los indígenas, sino que sirvan en casa de españoles. En 1585, desde la ciudad del Cusco, el rector del colegio de jesuitas, José de Teruel, escribió una carta al rey donde le explicó lo siguiente:

En todo este reino es mucha la gente que hay de negros, mulatos, mestizos y otras muchas misturas de gente y cada día crece más el número destos, y los más dellos habidos de damnato concubitu, y, así, muchos de ellos no conocen padre. Esta gente se cría en grandes vicios y libertad, sin trabajar ni tener oficio, comen y beben sin orden y crianse con los indios y indias y hallanse en sus borracheras y hechicerías, no oyen misa ni sermón en todo el año, sino alguno muy raro, y así no saben la ley de Dios, nuestro criador, ni parece rastro della. Muchos que consideran esto con cuidado temen que por tiempo ha de ser esta gente en gran suma más que los españoles, y son de más

fuerzas y para más que los hijos de españoles nacidos aca, que llaman criollos, por criarse con manjares más groseros y no tan regalados. Y así que con facilidad se podrán levantar con una cibdad y, levantados con una, sería infinito el número de indios que se les juntaría, por ser todos de una casta y parientes y que se entienden los pensamientos por haberse criado juntos, en especial prometiéndoles libertad. (AGI. Audiencia de Lima, 316)

El temor a una posible rebelión de la plebe estaba muy latente y se radicalizaba si esa posible rebelión fuera de carácter interétnico, porque existían lazos de sangre y cotidianidad entre los diversos grupos étnicos. Asimismo, esta carta traza una imagen negativa de los negros, mestizos y mulatos, siendo los responsables del caos y desorden que se vivía en el Cusco. No eran buenos cristianos, eran borrachos, vivían en concubinato, no trabajaban y eran viciosos y holgazanes, etc., es decir, todos los males de la sociedad colonial, tenía nombre, las misturas étnicas. Posteriormente, el problema seguía latente, y era una preocupación del rey, el cual dispuso en 1609 que el virrey le informe:

Si sería conveniente que el gran número de mulatos, zambaiigos, negros libres y mestizos que ay en estas provincias y de los Charcas se redijesen a pueblos de españoles y pagasen su tasa y acudiesen al servicio personal del cerro de Potosí, como hacen los indios que deberían gozar más libertades que ellos. (AGI. Lima, 36)

En su respuesta el virrey señalaba que sería peligroso que todos ellos estén solos en un pueblo sin presencia de españoles que, por el contrario, siempre se había intentado dispersarlos como medida de prevención. Como se puede observar, la Corona quería que los mulatos, negros libres y zambos trabajaran en la mita y sobre todo que tributaran, siendo este un tema que generó mucha polémica. Por ejemplo, en 1574

el virrey Francisco de Toledo envió una extensa carta a la Corona donde señalaba lo siguiente:

Con esto ocasión que los yndios que son los que ymporta que multipliquen y crezcan le disminuyen para el trabajo y para los tributos y los mestizos mulatos zambahigos y negros ymportava que se desminuyesen crecen y asi si los tales mestizos mulatos zambahigos y negros oviesen de pagar tributo y condicionalmente los mestizos susodichos que no se aplicasen a los trabajos ya referidos parece se ganarla por todas partes y no menos en los tributos que en esta forma no entiendo que avria quien se quejase dello y los negros horros andarán más sujetos. (Levillier, 1921. T. V: 339).

Al no poder evitar el crecimiento poblacional de esta diversidad de mestizos, las autoridades coloniales vieron en el cobro de tributo a los negros libres, mulatos y zambo un mecanismo de control social. En esa línea, el virrey Toledo propuso que pagaran tributos y de esta forma la Corona tendría un ingreso asegurado, pero era necesario realizar un censo para saber cuántos eran y dónde residían. En ese mismo año, en el mes de abril una Real Cédula obligaba a que los negros libres, mulatos, zambaigos y cuarterones, pagasen tributo:

Somos informado que muchos de los esclavos y esclavas negros y negras, mulatos y mulatas, que han pasado a nuestras Indias y en ellas han residido y habitan, con la mucha riqueza que en aquellas partes hay, han venido a se ahorrar y ser libres, e que éstos tales tienen muchas granjerías e riqueza, e que así por muchas causas justas, e particularmente por vivir en nuestras tierras y ser mantenidos en ellas en paz y justicia, e haber pasado por esclavos y ser al presente libres en ella, y también porque así

mismo en sus naciones tenían costumbres de pagar a sus reyes e señores tributos, y en mucha cantidad, con justo e derecho título se les puede pedir nos le paguen, y que éste fuese un marco de plata en cada un año, cada uno de ellos con la granjería que tuviesen. (Lucena, 2005: 755-756)

Es interesante que se reconociera que los esclavizados podían liberarse y que el dinero que solventaban esas compras era producto de su trabajo, pero lo que llama nuestra atención es el argumento de la Corona que planteaba un tributo a los negros libres «por vivir en sus tierras y tener riquezas», obviando que el traslado de los africanos fue forzoso y en las peores condiciones y que si consiguieron la libertad, esta era producto de su trabajo y no de beneficios del Estado colonial. En otra carta, fechada el 9 de abril de 1580, el virrey Toledo le expresó al rey que existió una oposición a ejecutar su Real Cédula por parte de los oidores de la Real Audiencia e incluso cuestionaron que se incluyera a los zambos:

A algunos años que vuestra magestad mando embiar una vuestra real céedula ... para que los negros horros y mulatos pagasen el tributo ... aquí los oydores sin execucion nenguna quando me la embiaron a la prouincia de los charcas di la provision para que se empadronasen todos con color de que queria saber la gente que avia dellos desocupados y sin oficios hizoese esto y vine aqui ... se puso duda por parte de vuestros oydores si la céedula se entendía también para los zambahigos que es todo el caudal y multitud de gente y aunque es así que los zambahigos vienen de padre y madre tributarios como son los negros y las yndias, y los mulatos, no vienen sino tributarios por parte de las madres y el aviso que se dio a vuestra magestad se entiende que no fue sino principalmente por los zambahigos y para mí no tiene duda hacerlo tornar a ver en el audiencia comunicándolo con letrado

y teólogos, vuestra magestad mandara embiar la declaración dello con brevedad que muy poca ocasión es menester para suspender estos negocios. (Levillier, 1921. T. VI: 274-275)

Como lo mencionamos líneas arriba, el pago de tributos tenía una doble función, recaudar dinero y controlar a la población libre, es así como, el virrey Toledo ya había puesto en práctica la Real Cédula de 1574 en la ciudad de Charcas, censando a toda la población libre. Es por ese motivo que nos parece extraño que un par de años más tarde, el mencionado virrey afirmara no conocer dicho documento, «en quanto al tributo de mulatos, negros y zambaiigos que vuestra magestad se remite a las cedulas que se han dado, no hay aca tales cedulas ni se que se haya tratado desta materia» (AGI. Lima, 28).

No tenemos idea del porqué de la negativa del virrey, al parecer se contagió de las posiciones de los oidores. Teniendo en cuenta que en 1576 el fiscal de la Real Audiencia de Lima, Ramírez de Cartagena, envió una carta al rey explicándole que la Real Cédula sobre los tributos para negros libres, mulatos, zambos y cuarterones «no está ejecutada aqui ni se que lo este en otra parte haciendose van los padrones de aqui para ello de lo que se hiziere daré quenta a vuestra magestad» (Levillier, 1921. T. VII: 294). Por otro lado, es indudable pensar que la crisis económica que sufría la Corona española a finales del siglo XVI motivó a que se busque convertir a toda la plebe en tributarios, estableciéndose que cada negro libre, mulato o zambaigo pague 4 pesos y las mujeres 2 pesos anuales.

Este tributo luego de tantos problemas se consiguió implementar en la Audiencia de Lima⁵⁶ durante el gobierno del virrey del marqués de Cañete, quien le envió una carta al rey, expresándole que «horros

56 En setiembre de 1592 la Corona envió una Real Cédula al gobernador de Venezuela, en la cual le señala que «está dada la orden que se ha de tener en esas partes en el tributar los negros y negras, mulatos y mulatas libres que hay y hubiere en ellas» (Konetzke, 1958: 624).

y mulatos y zambahigos van pagando el tributo que vuestra magestad manda y todo esto se ha hecho en ocho meses» (Levillier, 1921. T. XIII: 14). Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XVII, a pesar de que se extendió la cobranza de este tributo en diversos lugares del virreinato peruano, existió una resistencia de la población libre, mulata y zambaiga a esta tributación, por ejemplo, recién en su último año de gobierno, el virrey Luis de Velasco (1596-1604) dispuso que se realice un padrón de los tributarios libres que vivían en Lima, dando el siguiente resultado:

CUADRO XI

Tributarios libres de color en Lima - 1603

Categoría	Número
Mulatos	18
Negros	63
Zambahigos	63
Mulatas solteras	184
Negras solteras	181
Zambaigas solteras	41
Total	550

Fuente: Escobedo Mansilla, Ronald. «El tributo de los zambahigos, negros y mulatos libres en el virreinato peruano». En: Revista de Indias, vol. 41. Año. 1981.

La recaudación sería semestral como en el caso de los indígenas, los hombres pagarían cuatro pesos y las solteras entre 18 y 50 años (Lohmann, 1987: 77). Desafortunadamente, no fue una tarea fácil, por la resistencia que oponían los tributarios libres de color, incluso se conoce que los recaudadores de impuestos fueron agredidos físicamente. Pero la resistencia no fue monopolio de los tributarios de Lima, el hecho más resaltante ocurrió en la audiencia de Quito donde los negros libres, mulatos y zamaigos consiguieron que la audiencia no aceptase la implementación del tributo. En noviembre de 1608, el marqués de Montesclaros envío una carta a la audiencia de Quito para que permita implementar este impuesto a los negros libres, mulatos y zamaigos, en vista de «las necesidades de su magestad, que van siempre en crecimiento le haya también en los socorros» (AGI. Lima, 36). Desafortunadamente, el corregidor informó al virrey que no había podido establecerlo porque la audiencia se lo había impedido. Para la audiencia no era fácil implementar una medida de esta naturaleza y remitió sus argumentos al virrey de Montesclaros en enero de 1609, donde señalaba lo siguiente:

Como estos a tanto tiempo que no es tan en esta costumbre porque queriendo ejecutarla muchos años en esta ciudad para que le pagasen, lo litigaron y se remitió al consejo y se quedó en este estado como consta de los autos que sobre esto ay. Y ahora queriendo el corregidor volver a entablarlo apelaron para esta Real Audiencia adonde fue fuerza admitirles su apelación. (AGI. Lima, 36)

La audiencia resaltaba que tuvo que admitirles la apelación e impedir la implementación del tributo por más que haya sido un pedido expreso del rey. Si bien acataban la Real Cédula, no la podían cumplir porque la realidad del espacio demandaba otra solución a la impuesta por el documento real. Afirmaban que el pago de tributo

de estos grupos no era de costumbre. Además, debemos rescatar el propio accionar de negros libres, mulatos y zambaigos que permitió esta victoria jurídica. Al parecer el marqués que Montesclaros no se quedó conforme con los argumentos de la audiencia e insistió que se implementara el tributo, señalando a la Corona que cuando llegó al gobierno la recaudación era muy pobre y que había puesto esmero e implementarla en las principales ciudades del virreinato, y también en Quito, consiguiendo que en Lima las rentas por este tributo sean de «seiscientos y cincuenta pesos».

A finales de 1609 el rey envío una carta de repuesta al virrey Marqués de Montesclaros, donde afirmaba que recibió información de la Real Audiencia de Quito sobre sus razones para no implementar la cédula sobre el tributo a los mulatos, zambo, y negros libres y de la solución al problema, haciendo énfasis que la ausencia de dicha recaudación no se debía cubrir con dinero de la Real Hacienda ni otra partida real (AGI. Audiencia de Lima, 35). Asimismo, mostraba su conformidad con la venta de oficios, que en palabras del virrey había acrecentado las rentas.

Sin embargo, los mulatos libres no cesarán en su afán de quedar exentos de este tributo y en marzo de 1619, los mulatos Diego Pinto, Diego Mejía de Ribera, Domingo Salazar y Miguel Izquierdo se presentaron ante un notario como representantes de los mulatos y cuarterones, otorgando poder al procurador para que recurriera a todas las instancias legales, incluso a los oidores y hasta el virrey exigiendo la anulación del tributo sobre todo por su participación en contra de la incursión del pirata Spielbergen en 1615 (Lohmann, 1987: 78). Unos días después, se le unió al grupo mencionado de mulatos, Luis Sánchez de la Barrera, Rafael Manrique, Pedro Trujillo, Pedro de Aragón, Juan de Castro, Bartolomé de Cepeda, Juan Lorenzo y Tomás de Corella, quienes otorgaron un poder a favor de Martín de Zuazo Arana, agente de negocios en la Corte de Madrid, para que realizará

las mismas diligencias en la península, con un sueldo de mil pesos, una cifra muy importante y que revela que los mulatos libres estaban muy organizados y tenían recursos económicos para solventar su reclamo.

Unos años más tarde, en marzo de 1627, Francisco Fernández de Córdova, abogado de la Audiencia de Lima y visitador de las cajas reales de la ciudad de Trujillo, informaba a la corona que el «tributo entra en esta caja real que se cobra de negros y negras, mulatos, zambaigos orros y estos pagan en cada año, los varones a cuatro pesos y más embras a dos pesos, valdrá quattrocientos pesos⁵⁷ de tributos en cada año» (AGI. Lima, 158). A diferencia del impuesto que pagaban los negros bozales, ninguno de los dos informes que hemos presentado señalaba en qué se utilizaba el dinero recaudado.

Sin embargo, dentro del informe que Fernández de Córdova remitió al Consejo de Indias, hemos encontrado un memorial que escribieron los mulatos libres de Lima en 1627 dirigido a la Corona. En dicho documento, los afectados por el cobro de tributos, solicitaban conocer si existía alguna Real Cédula que los obligase a tributar, y de ser así suplicaban al rey «no ser comprendidos por ser naturales de aquel reino y representan sus servicios» (AGI. Lima, 158). Además, reclamaban que los oficiales los maltrataban de palabra, les robaban las gargantillas a sus mujeres y los apresaban sometiéndolos a vejaciones y que no era justo que las mujeres casadas paguen impuestos cuando las mujeres indígenas eran reservadas de pagarlos. Resaltaban que lo recaudado por ese tributo es una «cosa de tan poca consideración». Por lo tanto, suplicaban al rey que:

57 Durante los años 1612 y 1613 se recaudó 650 pesos anuales y entre los siguientes cinco años no se reportaron ingresos por este impuesto. Recién entre 1619 y 1621, el alférrez Alonso Dejodar y Francisco de Aguilar cobraron 650 pesos (Escobedo, 1981: 49-50). Sin duda, el cobro de este impuesto siempre representó un problema para los encargados, el príncipe de Esquilache señaló que «este tributo es de poca sustancia y de muy gran ruido» (Memoria de los virreyes del Perú. T. I. 1859: 137). Asimismo, el dinero recaudado era tan irrisorio para que alguien tenga interés en ocuparse de cobrarlo.

Se nos guarde las preminencias para no poder pagar ni cobrar de nosotros el tributo que nos manda, que este tributo lo paguen los mulatos que fuesen extranjeros destos reynos venidos de España y otras partes a el con calidad que teniendo bienes con que lo pagan se cobre dello y no tan de otra manera. (AGI. Lima, 158)

En su afán de conseguir la anulación de este impuesto, los mulatos presentaron una relación de méritos que habían realizado para la Corona en 1615, 1618 y 1624. En dicha relación, relataban que en el año de 1615 entraron al puerto del Callao 5 naves enemigas y con toda diligencia se colocaron bajo el mandato del virrey marqués de Montesclaros a trabajar día y noche en hacer trincheras, realizando vigilancias en el puerto y sin sueldo alguno. En 1618, el Callao nuevamente fue rodeado por 13 naves enemigas y los mulatos acudieron a servir en la defensa del puerto, resguardando las casas reales y en 1624 también defendieron al Callao de la invasión holandesa, haciendo trincheras y vigilando la Mar Brava y la Punta por orden del virrey príncipe de Esquilache. Estos servicios ameritaban que sean reconocidos como hijos naturales del reino y sean exceptuados del pago de tributos. Por último, relataron que habían participado con mucho júbilo en el nacimiento de la hija del rey y presentaron una justa a caballo de duró dos días, algo que, según sus palabras, nunca se había visto en las Indias.

En toda esta relación de méritos presentada por los mulatos de Lima buscaban dejar en claro que eran hijos de españoles y personas naturales del reino, por lo tanto, el cobro del tributo representaba un abuso y maltrato a esa condición, peor aún si siempre habían prestado servicios a la corona como era su obligación, es decir, este grupo de mulatos apelaban al sentido de pertenencia al espacio, a la idea primigenia de patria, así como a la identificación con los intereses de la Corona, quizás en parte por ser hijos de españoles. Pero los mulatos no eran los primeros en protestar por este tributo, los cuarterones habían

elevado sus quejas por ser considerados dentro de la masa tributaria, nombrándose Juan de la Celda, como juez especial, dictando un fallo favorable a este grupo (Escobedo, 1981: 47-48). De esta forma, el tema ya tenía un antecedente que sirvió de base a los mulatos para realizar este pedido. Por otro lado, este memorial confirma que las vinculaciones de la comunidad afrodescendiente con la escritura fueron permanentes. No desde un papel pasivo, sino usando activamente los medios escritos para cuestionar las normas que los afectaban.

También nos clarifica que no podemos pensar en una sola comunidad afrodescendiente, sino en múltiples comunidades que, si bien estaban vinculadas por la opresión y el maltrato, al momento de velar por sus intereses invisibilizaban su ancestro africano y resaltaban su vinculación con lo hispano. Por último, este memorial desdibuja el estereotipo que se había creado sobre las personas mixtas, observándose que fueron entregados al servicio del rey y trabajaron incansablemente en defender el reino y no recibieron pago alguno, descartando la imagen de vagos y gente de mal vivir que se había creado de ellos.

En el mismo mes de marzo de 1627 otro documento escrito por Luis Enríquez, fiscal de la Real Audiencia confirmaba la relación de servicios que los mulatos libres habían prestado a la Corona en el año de 1624, en pleno ataque de las naves holandesas, su lealtad motivo a que los miembros de la Audiencia solicitaran a la Corona la abolición del tributo, argumentando que no sería de gran perjuicio para la Corona porque solo se recaudaba 400 pesos al año, además los calificaban:

Como en una comunidad aunque este mal opinada la nación entran mucho, no se puede hacer juicio universal de todos, y tienen los mulatos si el uso común de que sus madres servían a sus amos y algunos nobles y libres a quienes la color diferente no prohibía el matrimonio y finalmente son hijos naturales y todos

en común sienten que este tributo después que el año de 1624 la armada olandesa surgió en el puerto del Callao, porque destos mulatos y negros horros se hizo una compañía la qual sirvió fidelísimamente... y le pusieron en defensa y acudieron a todas las faenas no solo como soldados sino como esclavos jornaleros y quando Vuestra Magestad les haga gracia en disimular esta paga se tendrán por muy satisfechos siendo tantos en número. (AGI. Lima, 99)

Los integrantes de la Audiencia reconocían que los mulatos eran hijos naturales de españoles y que no estaban impedidos de casarse con mujeres de otros grupos étnicos, asimismo, reconocían que al ser hijos naturales deberían estar exceptuados del impuesto y destacaban su lealtad a la Corona en la invasión holandesa de 1624. Todo como parte de una estrategia para abolir la imposición tributaria, porque el memorial de los mulatos y la carta del fiscal Luis Enríquez solo tenían un día de diferencia. ¿Cuáles habrían sido las motivaciones de la Real Audiencia para solicitar la abolición del tributo? Sin duda alguna, las coordinaciones entre los dos documentos existieron porque el primero estaba incluido dentro de un informe de Francisco Fernández de Córdova, abogado de la Real Audiencia, y el segundo fue escrito por el fiscal de la Audiencia, Luis Enríquez, se podría pensar que algunos oidores tenían hijos mulatos no reconocidos y que esto motivaba a solicitar a la Corona la abolición del tributo. El año de 1629, el rey envió una consulta al virrey de Guadalcázar, quien le respondió que:

En cuanto a lo que el fiscal ha pedido que se remita y perdone el tributo a los negros y mulatos horros, parece que siendo V. Majestad servido se les podrá hacer esta gracia, así por lo que sirvieron en la ocasión que refiere como por lo que podrán servir en otras semejantes, con que esto sea sin llevar sueldos ni gajes,

cuando fueran a servir donde se les mandare por los virreyes.
(Citado por Escobedo, 1981: 51)

Al parecer el camino estaba preparado para la anulación del tributo y, como se puede observar, el virrey daba por garantizada la participación de los mulatos en la defensa de la ciudad y que no se les pagaría por tales servicios. Sin embargo, las dudas de las autoridades coloniales que retrasaron el fin de esta controversia, porque dos años después, el 22 de noviembre de 1631 el Consejo de Indias envió una consulta a la Audiencia de Lima y al virrey para que envíen una relación de la participación de los mulatos en la defensa de la ciudad porque «se podría V. M. servir de exentar de este tributo a las mujeres y a los hombres, que constare haber servido y alistándose en las compañías de mulatos y negros que hay en la dicha ciudad» (Konetzke, 1958: Vol. II: 333).

Por un lado, a la Corona le interesaba recompensar los buenos servicios prestados a su favor, así estos provengan de la plebe. Por otro lado, tenemos a los mulatos que utilizaron un mecanismo como el solicitar mercedes para mejorar su condición. Esto nos lleva a pensar que, si bien existió una crítica a la dominación ejercida sobre ellos, a los malos tratos, etc., no buscaron alterar el orden establecido, por el contrario, de forma sutil y utilizando la escritura como arma de defensa condicionaron la atención y respuesta de las autoridades coloniales y de la propia Corona. Casi un mes después, el 16 de diciembre de 1631 la Corona respondió positivamente al pedido:

He sido informado que los negros horros que hay en esa Ciudad de los Reyes sirvieron en la ocasión que el holandés acudió a tomar el puerto del Callao tan bien y puntualmente guardando las órdenes que se les dieron que sería justo relevártelos del tributo que pagan que es de cuatrocientos pesos cada año. (Konetzke, 1958. Vol. II: 334)

Contrario a lo que se podría pensar la Corona aceptó la propuesta de los negros y mulatos libres y abolió el tributo, pero también nos llama la atención que la relación de méritos nunca fue cuestionada ni observada por el Consejo de Indias⁵⁸. Esto indica que ya no era una sorpresa que sectores de la plebe utilizaran la vía escrita para demandar mejoras en sus condiciones y también podemos observar cómo la idea de justicia va ampliándose a los diversos estamentos de la sociedad. Unos años más tarde en 1656, un memorial enviado al rey por Diego de Ojeda Gallinato señalaba que debía imponérseles un tributo a los negros y mulatos porque:

La ostentación en el traje de galas, perlas, arracadas y telas, que excedían en ellas a las señoritas de más porte y caudal que hay en esta ciudad, pues en fiesta particulares donde se hallaba, vi a muchas de ellas, que valía lo que llevaban encima más de mil pesos, sin tener más renta que la ordinaria en ellas. Mando echar bando por estar vedado en estas gentes pena de perdido todo cuanto trajesen encima y diez días de cárcel, ninguna negra, ni mulata, trajese cosa deseada, oro, ni perlas, ni medias de seda, que no hay ninguna que no las traiga. (AGI. Lima, 16)

Diego de Ojeda señalaba que en reiteradas oportunidades se emitieron bandos para limitar esta práctica, pero fue en vano, ya que veía como única solución la imposición de un tributo a los negros y mulatos. También, en dicho memorial, el autor denuncia la libertad en el uso de espadas de parte de los negros y que por eso ya habían existido diversos crímenes «que, en su tiempo, mataron a dos clérigos a estocadas y a un religioso que estaba en la puerta de San Francisco» (AGI.

⁵⁸ Conocemos de la existencia de otro memorial que presentaron al Consejo de Indias, los negros y mulatos libres de la ciudad de Paita a finales de la década de 1630, solicitando a la Corona que al igual que los negros y mulatos de Lima se les exonere del tributo. Como en el caso anterior, la respuesta fue positiva, creemos que, al ser una minoría, la renta era baja, por lo tanto, no causaba estragos en la Real Hacienda (Konetzke, 1958:377).

Lima, 16). ¿Qué motivaba a Diego de Ojeda en realizar tal propuesta? Varios de los memoriales que hemos revisado no solo buscaban poner en conocimiento a la Corona del estado de las cosas en sus colonias, sino principalmente, luego de las denuncias, existían pedidos de mercedes o beneficios. En este caso, también existió un pedido al rey, porque Diego de Ojeda quería tener una compañía perpetua en el Callao y al final de su extenso documento se dedicó a suplicar al rey le concediera su pedido, además, en el mismo archivo existen dos documentos con hojas de méritos y servicios. Es decir, tenemos que tomar con cuidado estos memoriales, no creemos que todo lo que se expresará en ellos sea mentira, pero sí existieron evidentes exageraciones.

A continuación, presentaremos algunas demandas que tienen como protagonistas a Melchora, negra criolla, madre de la mulata Agustina y al mulato Andrés de los Reyes. Nuestra idea es demostrar que la interacción con la escritura ya era un tema recurrente en la población afrodescendiente desde el siglo XVII. En la última parte de este capítulo, presentaremos dos memoriales enviados a la Corona por Francisco Bioho⁵⁹, moreno libre nacido en Guinea, que presentó una relación de méritos a la Corona en 1653, con el fin de obtener una plaza en el batallón de milicias de negros libres. También el memorial presentado por Juan de Valladolid, quien solicitó que sus servicios sean reconocidos y le permitieran obtener un puesto de capitán en el batallón de milicias del Callao; la historia de Juan de Valladolid estaba ligada al servicio militar a favor de la Corona.

Otros dos memoriales fueron presentados por los mulatos Juan Pasqual, Domingo López, Blas Manuel y Juan Francisco de Estela, donde cuestionaban al sistema esclavista y el exceso en los castigos que habían recibido. Apelaron a pasajes cristianos para conseguir el beneplácito de la Corona, así como recordaron que eran personas nacidas en el reino y

59 Agradezco a Gustavo Velloso por la información sobre este importante documento.

que los naturales del reino no debían ser esclavizados. En ese sentido, creemos que estos testimonios de «personas del común, revelan también circunstancias que eran propias de su estilo de vida y de sus posiciones en la jerarquía étnica y social» (Jiménez y Pérez, 2013: 15). Todos ellos tuvieron algún en común, la recurrencia a la justicia para buscar el reconocimiento de una condición jurídica, una paternidad o, lo más importante, la abolición de su condición de esclavos⁶⁰ por ser naturales del reino.

60 También existieron mulatos que generaron recelo en las autoridades coloniales, como es el caso de Juan de Ochoa, quien en 1619 asumió el cargo de portero de la Real Sala del Crimen de la Audiencia de Lima, siendo cuestionado por las autoridades coloniales, las cuales señalaron que «nos pareció cosa indecente que semejante persona sirva en este ministerio y haviéndolo siempre hecho españoles honrados como lo pide el oficio, y presumimos que no se hizo relación de ello» (AGL Lima, 96). Desafortunadamente para las autoridades, Juan de Ochoa tenía un nombramiento autorizado por el rey y, aunque se intentó impedir que asumiera el cargo, se decidió enviar una consulta a la Corona, algo que tardaría un tiempo en tener respuesta. Recién en junio de 1620 se determinó que «le quitareis el dicho oficio... y que respectarais mis cédulas, pero no las ejecutareis» (Konetzke, 1958:251). Refiriéndose que al recibir cédulas que podrían ser cuestionadas como la de Juan de Ochoa no las cumplan e informen sus razones, aunque también existieron solicitudes que sí fueron atendidas positivamente. Por ejemplo, en la década de 1630, la Corona española decidió aceptar el nombramiento del mulato Alonso Sánchez de Figueroa como notario y escribano público. Inicialmente la Real Audiencia rechazó cumplir la Real Cédula y elevó una consulta al Consejo de Indias, en dicho expediente iba anexada la Real Cédula de 1621 que exigía que se no se permita que los mulatos y mestizos ocupen cargos u oficios. Sin embargo, nuestro personaje presentó una probanza donde nos relata que compró el cargo por 10 mil maravedíes y que tenía todos los pergaminos para hacerse con el cargo, era hijo legítimo, natural de Badajoz y que por su ascendencia no existía vínculo ni con moros ni judíos. Además, presentó testigos tanto de Badajoz y Lima que confirmaron su testimonio. Todos estos testimonios fortalecieron su pedido y el rey determinó lo siguiente: «Yo he hecho merced, como por la presente se la hago a Alonso Sánchez de Figueroa, de que sea mi escribano público de las Indias, islas, tierra firme del mar océano» (Lima, 100). Esto quiere decir que la Corona era flexible con algunos pedidos de algunos personajes que ellos llamaban «personas de poca satisfacción», al parecer varios mulatos tenían caudal suficiente para comprar cargos u oficios, blanqueando de esta forma su negritud. Otro ejemplo, ocurrió en la década de 1650, la Corona decidió «honrarle y favorecerle» a Juan de Valladolid, moreno libre, quien envió un memorial donde constaba todos los servicios brindados al rey como alférez y ayudante de seis compañías de negros y mulatos libres, participando activamente en los sucesos en el puerto de Valdivia, trabajó en la construcción de las murallas del Callao, etc. (Konetzke, 1958:470).

2.3.1 Melchora de la Cueva: amor de madre

En 1627, en la ciudad de Lima, Melchora de la Cueva presentó una demanda⁶¹ contra la madre superiora del convento de la Concepción, Bernardina del Castillo, por impedir que su hija Agustina fuese reconocida como persona libre, porque madre e hija fueron liberadas por el capitán Francisco de la Cueva, quien les otorgó libertad en su testamento. El examen de Melchora y Agustina no solo fue generoso al liberarlas, sino que se preocupó por el futuro de Agustina y dispuso que entrase al convento en calidad de sirviente, donde se encontraban sus dos hijas. En caso de existir algún imprevisto, Francisco de la Cueva dejó un dinero para que se pague una dote o lo que fuese necesario de sus bienes para que la mulata Agustina entrara en el servicio de sus hijas. Sin embargo, la madre superiora se oponía rotundamente. Para ella, Agustina debía servir a todas las personas en el convento sin exclusividad. Esto hecho enfureció a Melchora, quien decidió denunciar a Bernardina del Castillo por no reconocer la categoría de mujer libre de su hija. Además, solicita que se permita su ingreso como donada al monasterio.

Lo interesante del caso es que no solo nos revela el reconocimiento de una libertad testamentaria, sino cómo se establecían relaciones entre los amos y sus esclavizados. Por ejemplo, al iniciar la demanda, Melchora era llamada como criolla, no utilizaba el apellido de su amo, pero posteriormente comienza a usarlo. Este hecho fue muy común en el periodo colonial. En este caso, creemos que cambiarlo en pleno

61 Otro caso similar fue presentado por Nancy Van Deusen. Este ocurrió en el convento de Santa Clara en 1667. La madre de la esclavizada Isabel María demandó a Marceliana de Carbajal, quien intentó venderla, sin respetar el acuerdo de que Isabel no sería vendida, si ingresaba al convento como donada (Van Deusen, 2012: 20). En 1675, Inés Zapata, negra criolla, demandó al mayordomo del convento de Santa Clara por quererla tener de esclavizada siendo libre, según testamento de su ama, Doña Juana Zapata (AAL. Sección Causas de Negros. Leg. XVIII, exp. 16. Año. 1675).

proceso judicial buscaba fortalecer la vinculación que tuvo con su examo ante los jueces. Sin embargo, el tema más importante fue que Agustina era mulata. Esto revela que Francisco de la Cueva era el padre y que la libertad que otorgó a la madre y la hija era parte de su deber moral. Por tal motivo, dispuso que la niña fuese entregada en calidad de donada al monasterio; curiosamente, donde ya viven sus dos hijas legítimas.

Aunque el documento no revela la filiación paternal, tenemos a un amo que intentaba expiar sus culpas liberando a su concubina y a la hija de ambos. Este hecho era muy común en el periodo colonial. El hombre español que tenía hijos ilegítimos con sus esclavizadas y no los legitimaba, remediable sus culpas otorgándoles la libertad. Lo que sí logra llamar nuestra atención era la disposición de sus bienes materiales para conseguir que Agustina ingresara al monasterio. En ese sentido, Melchora de la Cueva insistía ante el Tribunal Eclesiástico que se debía respetar la voluntad del testamentario. Inclusive, solicitaba al tribunal que se presentara el testamento, y el escribano Joan de Valenzuela, quien lo presenta y confirmaba lo dicho por Melchora:

Primeramente dixo que por quanto por cláusula de su testamento mando que una negra nomvrada melchora criolla sirva a sus hijas sierto tiempo y despues que debiere agora es su voluntad quel tiempo que a de servir sea un año y despues del que (obtendrá) libertad. Yten quiere y es su voluntad que Agustina mulata de tres años hija de la dicha melchora que nasio en su casa entre en el convento de nuestra señora de la concepción donde están sus hijas del dicho capitán para que sirva toda su vida a las dichas sus hijas y al convento sin que pueda ser vendida y si no la quisieren rescevir por sirviente quiere y es su voluntad entre por donada y se pague su dote y alimentos y los demás que fuere necessario de los bienes del dicho capitán. Y con estas condiciones y

declaraciones otorga este codicilo y en lo que contradice a su testamento le revoca. (A. A. L. Sección. Causas de negros. Leg. V, exp. 27. Año. 1627)

Melchora tenía un objetivo claro, el no permitir que su hija sea considerada esclavizada, sino que sea aceptada como donada. Para ese fin, afirmaba que podía otorgar un depósito para los gastos de su hija. Es decir, esta mujer no solo litigaba, sino que tenía recursos económicos para solventar el ingreso de su hija al convento. Al parecer, Melchora se transformó en una mujer libre y con cierta solvencia económica que fue herencia de su examen y conviviente, aunque los hechos no eran favorables en el juicio, porque la madre superiora cuestionó lo dicho por el escribano y afirmó que:

La dicha mulata es sirvienta y esclava deste convento y de las hijas de don Francisco de la cueva difunto como consta del codicillo del dicho difunto presentado en esta causa en cuia conformidad se pidió licencia al señor Arcedano para que se pudiese recevir por sirvienta y por un auto en que mando que entrase en la clausura del dicho monasterio a servir a la comunidad y en particular a las hijas del dicho don Francisco por todos los días de su vida y después dellos sea y quede por esclava del dicho convento y así esta en posession este convento de la dicha esclava y esta puesto en execucion el primer motivo y así no ay necesidad de venir al segundo de que la recivan por donada supuesto que esto a mi padecer en defeto que no entrase por sirvienta y de qualquiera suerte repugna a la voluntad del dicho don Francisco que la dicha mulata salga deste monasterio y así no tiene derecho su madre a cada de lo que pide atento a lo qual. (Ídem)

La abadesa había interpretado antojadizamente las disposiciones de Francisco de la Cueva, afirmando que no se debía tomar en cuenta la

demandaba de Melchora, ya que Agustina se encontraba sirviendo a las hijas de Francisco, y lo hacía en calidad de esclavizada y no de donada. Además, señalaba que no se podía contradecir la voluntad del testador, por lo que se negaba a aceptar el dominio de Agustina.

En una declaración posterior, la madre superiora afirmaba que Agustina ingresó al monasterio por disposición de su padre Francisco de la Cueva. Este punto no es desmentido en ninguna declaración posterior, lo cual confirma que la generosidad del amo era en realidad una obligación con su hija y la madre de esta. Aun así, este reconocimiento de la paternidad de Francisco no modificaba la opinión de la abadesa. Para ella, la hija de Melchora era esclavizada y la voluntad ha sido que siga conservando tal condición. Por lo tanto, no solo sirve a sus nuevas amas, sino que está al servicio de todo el monasterio.

Evidentemente, estos hechos causan la molestia de Melchora, quien aduce que su hija no era esclavizada, sino sirvienta. Sin embargo, el 2 de marzo de 1627, el Tribunal Eclesiástico decidió que, luego de contrastar los argumentos de la abadesa y el codicilo de Francisco de la Cueva, la «dicha Agustina mulata entre en la cláusula del dicho monasterio a servir a la comunidad y en particular a las hijas del dicho capitán monjas del dicho monasterio todos los días de su vida después dellos sea y quede por esclava del dicho convento y no de otra manera» (*ídem*). Sin lugar a duda, este fallo era un duro revés para Melchora, quien decidió reforzar su defensa. Preparó una ofensiva argumentativa, desarmó los argumentos de la abadesa y del juez eclesiástico, a quien señalaba que había llegado a un fallo sin que su hija haya tenido oportunidad de tener defensa, motivo por el cual nombraba al procurador de menores Alonso Gómez como su abogado. Melchora, mejor asesorada, argumentaba que su hija es libre porque:

El testador no hiso donación de la dicha mi hija a las dichas sus hijas ni al dicho monasterio como menos bien se alego y refirio en la petición de foxas diez y lo que hisso y dispuso en las cláusulas de foxas siete no fue mas que mandar que entrasse en el dicho monasterio para servirlas y al convento y esto no fue donarla ni darla como esclava sino obligarla como persona libre que entrasse a servir y el acto de servir no disse mas que las obras serviles y esto segúin la ynterpretacion de autores gravissimos sin que el usuario que tiene este derecho en alguna persona pueda enaxernarlo antes por el mismo cassó que obligo el testador a la dicha Agustina a servir fue bisto aberle dado libertad pues siquiera donarla como a esclava no tenia necesidad de obligarla a que sirviese pues con darla a sus hijas y al dicho monasterio quedara en la donación ynclusa la facultad natural que dize el dominio para hazer della lo que quisiese y el aber limitado su disposición y voluntad a solo el servicio fue porque no quiso darles otro derecho a sus hijas ni al monasterio mas. Porque se responde que la causa de libertad es preferida a todas y que yo trato ebitar el daño y perjuicio della esclavitud que se quiere ynponer a la dicha mi hija siendo libre y el dicho legado sea interpretar latísimamente y aviendose hecho a favor de la dicha mi hija no sea de retorcer en su detrimento. (ídem)

Melchora de la Cueva enfatizaba que su examo no buscó que su hija sea esclavizada, sino una persona libre y como tal entraría al convento a servir, porque desde su perspectiva la servidumbre era muy distinta a la esclavitud. Asimismo, señaló que, en el auto del 2 de marzo de 1627, se disponía que Agustina quede como esclavizada. No perjudicaba a su hija porque se realizó sin conocimiento, insistiendo que la verdadera voluntad de Francisco de la Cueva fue otorgarle la libertad a ella y a su hija. Por ello, solicita que se declare nulo el auto y que se reconozca la libertad de Agustina. El caso no tiene sentencia final. Aun así, queda claro

que Melchora ha complejizado sus argumentos de defensa al asumir que existen diferencias entre el ser esclavo y ser sirviente. Del mismo modo, manifiesta lo perjudicial que era la esclavitud calificándola de daño y que esa interpretación que hizo la abadesa de las disposiciones del testador, perjudican el reconocimiento de su hija como una persona libre.

Por otro lado, Melchora persistió en la idea de que su hija ingresara al monasterio en calidad de donada y que se recibiera la dote para que cubra sus gastos. Sin embargo, todo parece indicar que el caso no resultó favorable para la demandante, porque el tribunal decidió que declarasen las hijas de Francisco de la Cueva, quienes, evidentemente, estarían presionadas por la abadesa para negar que la voluntad de su padre haya sido que Agustina sea sirvienta. Pese a ello, la figura del defensor de menores a favor de Melchora enriqueció más el proceso judicial y conllevó a la parte demandada a preparar mejores argumentos para alzarse con la victoria jurídica. La figura de defensor de menores aparece en muy pocas demandas que hemos revisado, pero fue una figura que ayudó a los esclavizados en sus demandas.

Por último, para terminar con el tema de Melchora y Agustina, este caso nos demuestra que los esclavizados y sus descendientes no fueron sujetos pasivos ante un sistema que los deshumanizaba. Por el contrario, usaron la legislación y las instituciones del grupo dominante para cuestionar el poder mal ejercido de los señores. Compraron su libertad empleando diversas estrategias para conseguir los recursos económicos. Este juicio de Melchora contra una madre superiora nos clarifica que los poderes discursivos no siempre estaban de lado del opresor y que la vía judicial era un terreno fluctuante, donde los amos fueron cuestionados severamente.

También, nos queda claro, que a pesar de la existencia de las diversas comunidades afrodescendientes sean de esclavizados, libertos,

negros o mulatos en muchas ocasiones sus historias y experiencias se entrecruzan, el auxilio y la solidaridad están muy presentes porque entre ellos existían vínculos consanguíneos y de amistad. Esto no niega que existan los intereses de grupo, como lo veremos más adelante. Sin embargo, creemos que todas esas acciones emprendidas por diversos actores afrodescendientes terminan golpeando al sistema esclavista, y eso se demuestra en la lógica argumentativa de buscar una diferencia entre esclavitud o servidumbre, ser mulato nacido en el reino o ser un extranjero, de saber reconocer que el derecho no está de su lado en temas profanos, pero sí en temas sacramentales. Todo esto nos muestra la existencia un razonamiento elaborado por parte de la población afrodescendiente y que será usado para cuestionar los abusos de los que son parte.

2.3.2 Andrés de los Reyes: paternidad y herencia

Andrés de los Reyes, nacido en Lima, en 1607, era hijo natural del español Juan de los Reyes y de la negra esclavizada María Angola. Este hijo fue fruto de una relación pasajera entre estas dos personas que eran solteras. Muchos años después, en 1643, nuestro personaje decidió entablar una demanda contra la esposa y heredera de su padre, Ana Sánchez, para que le reconociera una pensión de alimentos por la modesta suma de diez mil pesos, por ser el demandante hijo natural. Para sustentar su demanda, Andrés de los Reyes presentó una escritura de compra que revelaba que a los diez meses de nacido su padre compró su libertad a cambio de 90 pesos a la dueña de María Angola, pero no solo el padre comprará la libertad de su hijo recién nacido, sino que estableció un compromiso con María Solís, quien enfatiza que «me obligo de que tendrá e criara al dicho mulato la dicha negra su madre, mi esclava todo el tiempo que el dicho Juan de Morella en nombre e

poder del dicho Juan de los reyes su padre me diere e pagare a ocho patacones cada mes» (Escríbanía, 449B).

Es decir, el padre no solo liberaba a su hijo, sino que pagaba una manutención mensual para que su propia madre lo criara. De esta forma, la responsabilidad sobre el niño era asumida por su padre, quizás no aparecería en el registro de bautizo, pero la carta de compra nos demuestra que Juan de los Reyes no era un padre ausente. Además, Andrés fue concebido antes que su padre se casara con Ana Sánchez. No, era un hijo fuera del matrimonio, ilegitimo, pero no era producto de un engaño, sino de una relación estable que era casi imposible que terminara en el altar. Por otro lado, al abrir la demanda con la carta de libertad, Andrés estableció una estrategia muy clara, demostrar que la paternidad de Juan de los Reyes fue reconocida desde su nacimiento. Por lo tanto, tenía derecho a tener parte de la herencia, así lo recalca «que se me de y pague de los dichos bienes la parte que dellas me pertenece como tal su hijo natural» (ídem).

La tarea no será fácil, porque la esposa de su padre se negaba a reconocerlo como hijo natural, a través de su nuevo esposo, Sancho López, negó que Andrés fuera hijo natural de Juan de los Reyes. Sin embargo, la pareja de esposos decidió realizar un acuerdo extrajudicial con Andrés cediéndole 400 pesos para que la demanda quede sin efecto. Desafortunadamente, para los demandados Andrés no solo recibirá el dinero, sino que decidió usar ese argumento señalando que Ana Sánchez le entregó ese dinero «para que me dio renuncie a cualquier derecho que pudiera tener a los bienes del dicho mi padre» (ídem). Nuestro personaje afirmaba que por tan poca cantidad no renunciará a lo que considera que le pertenecía por ser hijo natural, otorgándole poder a Miguel Medina, procurador de la Real Audiencia, para que siga la demanda.

Ana Sánchez solicitaba a la Real Audiencia que se desestime la demanda de Andrés de los Reyes porque había esperado 36 años para iniciarla, lo que demostraba que no era hijo de su difunto esposo. Por otro lado, la parte demandante alegaba que la carta de libertad y el acuerdo económico demostraban que sí era hijo natural y que tenía conocimiento que Ana Sánchez había recibido un navío como herencia y que solo en 1639 había cobrado 4500 pesos en fletes, teniendo el dinero suficiente para pagar la demanda de alimentos que Andrés había interpuesto. La Real Audiencia sentenció que la demandada pagase 1000 pesos al mulato Andrés de los Reyes descontando el dinero que le había entregado anteriormente. Sin duda, la sentencia no fue del agrado de Andrés, quien argumentaba que tenía esposa e hijos, apelando en segunda suplicación⁶² al Consejo de Indias. Los argumentos para la apelación nos demostrarán que la estrategia era ser reconocido como hijo natural y, de esta forma, acceder a la herencia de su padre, así lo dejará entrever al afirmar que:

En cuanto a la filiación natural está probada con evidencias respecto de que todos los testigos de ambas instancias (que son muchos) dicen que el dicho Juan Antonio de los Reyes tuvo amistad con María Angola, negra esclava de doña María Solís y que ambos eran solteros y libres para poder contraer matrimonio al tiempo que nació el dicho Andrés de los Reyes. (Ídem)

Por otro lado, resaltaba el pago realizado para su manutención a la dueña de su madre. Con este hecho se demostraba el amor de su padre, pero no solo existió este amor cuando Andrés era niño, sino también el dicho «Juan Antonio de los Reyes llamaba hijo al dicho Andrés de los Reyes y le reconoció por tal diciendo que era, y mostrándole muy grande amor y voluntad y haciendo con él, otras demostraciones que

62 Juan de Hevia de Bolaños en su Curia Philipica afirma que la segunda suplicación «se ha de interponer para ante la persona real» (de Hevia, 1790: 256).

solo las permite el amor de padre» (Ídem). Como se puede observar, todos los esfuerzos del demandante estaban centrados en probar la relación filial, las pruebas eran variadas como la compra de la libertad, el pago de la manutención, el haberlo llamado hijo, llevarlo a su casa, etc. Todos estos argumentos fueron utilizados para la segunda suplicación que se realizaría ante el Consejo de Indias.

En ese sentido, Andrés insistió que si no fuera su hijo natural, nunca le hubiesen pagado los 400 pesos que Ana Sánchez entregó para que dejara de lado la demanda. Además, se conoció que su padre dejó 60 mil pesos en bienes a la demandada, porque ella en su nuevo matrimonio entregó como dote esa cantidad. Sin duda, el padre tenía los medios económicos para sustentar a Andrés, pero nos queda la duda de por qué no le dejó nada en su testamento, quizás murió repentinamente o fue presionado por la esposa a no legar nada a su hijo, etc. La demanda llegó al Consejo de Indias en abril de 1646, comprometiéndose el demandante a pagar una tasa si el caso se resolvía favorablemente. El rey decidió admitir la segunda suplicación y ordenó:

Someter y encomendar el dicho negocio y causa como por la presente os la cometí y mando veais el proceso del dicho pleyto en el grado de segunda suplicación y lo liberéis y determineis como hallaredeis por justicia conforme a las leyes hechas para la buena gobernación de las indias que para ello os doy poder cumplido qual derecho. (Ídem)

Desde la carta de libertad, el acuerdo extrajudicial, la admisión de su demanda en la Real Audiencia, una primera sentencia que no fue del todo negativa hasta la admisión de la segunda suplicación, Andrés de los Reyes nos demuestra que las experiencias de la comunidad afrodescendiente con la justicia fueron positivas, el solo hecho de acceder a un terreno desconocido y ser tratado como igual y tratar

de igual a los sectores dominantes representaba una victoria y una experiencia que servirá de base a otros personajes afrodescendientes.

Por último, el Consejo de Indias el 25 de agosto de 1647 falló a favor de Andrés de los Reyes señalando que la demanda tiene «haber habido y haver lugar el dicho grado de segunda suplicación». Es una victoria jurídica implicaba el reconocimiento de la paternidad de Juan de los Reyes, por lo tanto, el acceso a la herencia que le correspondía como hijo natural, de esta forma, se reparaba a Andrés el olvido que su padre tuvo en su testamento. En resumen, al margen de la idea de lucro de Andrés, buscó ser reconocido como un heredero de su padre y la Corona, al sentenciar a su favor, los estaba reconociendo de forma implícita, sin duda, una victoria clara de un afrodescendiente.

2.3.3 Francisco Bioho: Memorial por el reconocimiento de sus servicios

Francisco Bioho, moreno libre nacido en Guinea y que llegó al Perú a la edad de diez años, presentó un memorial al rey buscando que se le reconocieran los servicios prestados a la Corona en el sur del virreinato, específicamente durante la invasión holandesa a la Isla de Chiloé en el reino de Chile, en 1643. Nuestro personaje relató que los enemigos tomaron por asalto la ciudad y quemaron todas las barcas para que nadie pueda avisar a las autoridades en Santiago, y que él escondió una barca y, junto a un indio, remó por el río Chonos con todas sus fuerzas durante quince días en pleno invierno, llegando a dar aviso al gobernador, el marqués de Baydes. Pero no solo dio aviso al gobernador de Chile, en su recuento señala que:

Bajo también con la dicha barca al puerto del Callao y trajo en ella al maestre de campo Alfonso de Villanueva, que bajó con el aviso

al marqués de Mancera, virrey del Perú, que desde luego dispuso a toda prisa todas las prevenciones y defensas que obró con tan gran acierto, hasta desalojar al enemigo, que la tenía ya poblada y fortificada. (AGI. Lima, 16)

Pero su actuación no se quedó paralizada, tuvo que regresar con la armada para dar cuenta de lo que había visto, añade que reparó en reiteradas oportunidades la barca. Este gran servicio prestado a favor de la Corona sirvió para que Francisco Bioho consiguiera su carta de libertad, además señala que:

Los negros de Guinea, aunque gente tan humilde y pobre, siempre se han ofrecido ocasiones de enemigos, han acudido al Real Servicio de vuestra majestad con mucho esfuerzo, arriesgando las vidas, siendo sobre los que más carga todo el trabajo personal, así en la mar como en la tierra. (Ídem)

Para Francisco Bioho los servicios prestados no debían ser desvalorados y si bien agradecía la carta de libertad, quería que se le nombre capitán de una de las tres compañías de morenos libres que existían en la Ciudad de los Reyes. Por eso envió este memorial al rey, quien, a través de su Consejo de Indias, solicitó información al virrey marqués de Mancera, si había forma de concederle la merced que solicitaba, pero primero informando, cuál era el estado de las compañías. El virrey respondió que existían dos compañías de negros y una de mulatos, las cuales en 1624 prestaron una valiosa ayuda para defenderse de la invasión holandesa. Afirmó que en el puerto del Callao también existían tres compañías de negros y los que la dirigen como capitanes eran negros, resaltando a Diego Cano, quien había realizado muchos servicios a la Corona, destacando su actuación en la defensa del reino ante el ataque del inglés Francis Drake. Por último, sobre el pedido de Francisco Bioho, este fue su parecer:

Es que habiendo venido de parte tan remota que en su pobreza habrá sido con muchos padecimientos y puestose a los pies de su majestad será muy conforme a su piedad que no vuelva este hombre sin fruto de la suerte que ha llegado a tener, en dar su memorial, así se le podría despachar con cédula para que la primera compañía que en el Callao hubiere vacado de negros se le dé al suplicante, y en el ínterin una bandera de alférez en las compañías de morenos de Lima. (ídem)

Es interesante conocer que la comunidad afrodescendiente tenía una participación importante en las milicias desde el siglo XVII⁶³, teniendo cargos de jerarquía que conformaban una élite, podríamos pensar que el servicio militar⁶⁴ era un espacio de ascenso social y de libertad, porque conocemos que varios amos, alquilaban a sus esclavizados para que trabajen en las galeras. Por ejemplo, en 1610 el virrey de Montesclaros mandó a quitar unas placas de marineros que tenían varios criados de los oficiales y no solo eso «los oficiales reales tenían algunos esclavos asentados por grumetes y los sueldos y raciones deles unos y los otros importaba cada año 30 pesos» (AGI. Lima, 36). Sin duda, tenemos una presencia de esclavizados a servicio de la Corona y nuestro personaje Francisco Bioho fue uno de los más destacados, no solo por su valerosa acción, sino también porque reclamó una mejor posición social, si bien había ganado una carta de libertad, eso era insuficiente desde su perspectiva.

63 Juan Vargas Carriola cita diversos documentos de la época donde se afirmaba que los hombres que servían en el Ejército de Chile eran mestizos y mulatos. Incluso se refiere a una Real Cédula de Felipe II, donde se pedía a las autoridades coloniales que envíen a los zambos, mestizos, mulatos y vagabundos incorregibles hacia Chile (Vargas, 1987: 348-351).

64 Jerónimo de Pallas en su viaje de Roma a Lima en el siglo XVII, describió a la población de Cartagena, resaltando la labor militar de la población afrodescendiente, «de los negros criollos (esto es los nacidos acá en las Indias) muchos son libertos, los cuales están alistados en compañía de soldados con su capitán y oficiales morenos» (Hernández, 2006: 114).

Lo relevante era que tanto el rey como el virrey del Perú concordaban en que era justo otorgarle la plaza que requería, pero como aún no estaba habilitada, iban a ofrecerle el cargo de alférez. Por último, la Corona aceptó el pedido del suplicante y exigió que se le socorriera con un dinero de la Real Hacienda, porque sabían que era pobre y desamparado. De esta forma, Francisco Bioho obtuvo justicia y su pedido encontró eco entre las autoridades coloniales.

2.3.4 Juan de Valladolid: otro memorial de servicios

En la década de 1650, otro afrodescendiente libre escribió un memorial⁶⁵ a la Corona solicitando que sus servicios sean reconocidos y como tal obtener un puesto de capitán en el batallón de milicias del Callao. La historia de Juan de Valladolid estaba ligada al servicio militar. Según la Real Cédula de 1657, se alistó en la milicia en 1631, participando activamente en la Santa Hermandad, siendo herido en la cabeza y en el brazo cuando perseguían a un grupo de cimarrones. Pero sus servicios a la Corona fueron creciendo, se menciona que en 1640 ayudó en la demolición del castillo de San Felipe de Guadalcázar, en 1642 el virrey del Perú, lo nombró:

Alférez y Ayudante de seis compañías de negros y mulatos libres, que el de 1645 asistió al apresto de la Armada que fue a echar al enemigo de Valdivia, que trabajó en la fábrica de las murallas que se fabricaron en él dicho Puerto del Callao, que desde el año de 1646 ha sido soldado de la Armada del Sur, y el de 1653, vino a España, sirviendo en el galeón del cargo de Diego de Medina,

⁶⁵ Desafortunadamente, no hemos podido conseguir el primer memorial presentado por Juan de Valladolid, la relación de méritos se ha tomado de la Real Cédula expedida por la Corona. Que siempre transcribía literalmente partes del memorial que se presentaban en su despacho.

y suplica a V. M. que en consideración de sus servicios y de haberlo hecho sin sueldo, se sirva V. M. honrarle con la plaza de Maestre de campo de las compañías de negros y mulatos libres de la ciudad de Lima y Puerto del Callao, pues por su industria se compusieron, como constaba de las certificaciones que presentaba. (Konetzke, 1958: 470).

Al igual que Francisco Bioho, nuestro personaje participó como soldado activo en los sucesos de Valdivia contra los holandeses. Obteniendo la confianza de las autoridades coloniales que permitieron su viaje a la metrópoli, solicitando que se le reconociera los servicios prestados y se le otorgase el puesto de maestre de campo en las compañías de negros y mulatos. Es decir, se puede observar por los dos memoriales presentados que la participación de los afrodescendientes en las milicias fue destacada, no solo recibieron cartas de libertad, sino que exigieron que su participación les permitiera tener un grado superior en la milicia y con un salario. Lo interesante del caso de Juan de Valladolid es que el pedido lo realizó desde la península, siendo aceptado su pedido por el rey, quien solicitó al virrey del Perú «honrarle y favorecerle según lo mereciere». Sin embargo, la plaza no estaba vacante en 1657, y también creemos que hasta 1659, fecha en la que escribió el segundo memorial Juan de Valladolid, aún seguía en la península.

En su segundo memorial que fue presentado en la metrópoli, Juan de Valladolid señala que era nacido en la ciudad de Lima y que agradecía que el rey le otorgue el puesto de maestre de campo de las compañías de negros y mulatos libres, exigiendo que se cumpliera el sueldo que los demás tenían. Sobre todo, señala nuestro personaje que deseaba ocupar el puesto de capitán del batallón, porque ha tenido noticias que:

En el dicho reino del Perú esta vaca la plaza de capitán por fin y muerte de Francisco Bioho que por merced de vuestra majestad

de plaza de alférez y hechura del capitán de dichos negros, servía por el servicio que hizo a vuestra majestad en Valdivia y por ser yo la persona a quien toca por derecho el ejercer dicho oficio de capitán pues me viene de derecho a regla militar por ser la compañía más antigua de dicho maestre de campo, me honre a Vuestra Majestad con ella pues soy benemérito de gozarla y para que los que con tanto celo sirven vean que los servicios del suplicante merecieron el que Vuestra Majestad me ha honrado por ellos y por haber venido a estos reinos con licencia del virrey a besar los reales pies de vuestra majestad. (AGI. Lima, 297)

Dos veteranos de la guerra contra los holandeses entrecruzan su vida nuevamente, solo que esta vez el pedido era sucederlo en el cargo de capitán porque, según Juan de Valladolid, era su derecho por regla militar, por ser el más antiguo y que era importante que los demás observaran la justicia de su majestad con quienes estaban en su servicio. Además, solicitaba que el nombramiento sea hecho *ipso facto* y no pase por la opinión del virrey, porque hasta la fecha no le otorgaban oficialmente el cargo de maestre de campo, el Consejo de Indias accedió a otorgarle una recomendación para el cargo de capitán a Juan de Valladolid. Sin embargo, no hemos podido ubicar la cédula de confirmación de la plaza. Lo que sí nos queda claro es que casi todos los espacios de interacción con la escritura que el Estado colonial tenía fueron utilizados por los afrodescendientes, fueron sujetos pasivos en las cartas de compra y venta y sujetos activos en las diversas demandas que establecían, así como en lo memoriales que presentaron a la Corona, y no importaba su condición jurídica.

El uso de la escritura como herramienta de defensa no tenía esas distinciones, claro que los afrodescendientes tenían colaboradores entre el sector dominante, podrían ser escribanos, abogados, etc. Personas que conocieron los entramados judiciales y ayudaron a

plasmar en papel el lenguaje oral de los afrodescendientes. Suponemos que entre ellos también existían personas que supieran escribir, pero sin duda la orientación para la presentación de memoriales tenía que venir de fuera de las comunidades afrodescendientes. Además, sabemos no eran tan fácil enviarlos, tenía un coste económico y de tiempo. Sin embargo, a pesar de todos esos obstáculos, los afrodescendientes utilizaron esas vías. Por último, un tema que queda por dilucidar es la participación de los afrodescendientes en las compañías militares, su participación al parecer no pasó desapercibida, en este trabajo hemos relatado diversos pasajes de esos hechos, solo queda realizar un estudio más exhaustivo en el futuro.

2.3.5 Una crítica al sistema esclavista⁶⁶ en el siglo XVII: El memorial de los mulatos esclavizados⁶⁷

Hemos presentado algunos memoriales enviados por diversos personajes afrodescendientes a la Corona. Los pedidos han sido diversos, pero es innegable que cada uno de ellos buscaba mejorar su condición. En ese sentido, es importante destacar que los memoriales como lo ha definido Luis Miguel Glave podían:

Ser una respuesta y protesta. En ese sentido dan testimonio de la situación colonial, tuvieron momentos y un tiempo. También los escritos, que formaron parte de una propuesta. En ese sentido eran iniciativas de individuos y de grupos. En la práctica, las diversas afirmaciones fueron creando una, que devino en mecanismo identitario. (Glave, 2011: 6)

66 Agradecemos al profesor Luis Miguel Glave por brindarnos la referencia sobre este importante documento.

67 Una primera versión de este trabajo se publicó en D'Palenque: literatura y afrodescendencia. Año IV, n. 4. 2019. Pág. 70-75.

Sin duda, las diversas situaciones que se vivían al interior de los espacios coloniales eran retratadas por los memoriales, uniendo la tradición y la memoria para exigir desde sus diversos presentes un mejor porvenir. Así lo podemos ver en el memorial que en la segunda mitad del siglo XVII un grupo de mulatos esclavizados enviaron a la Corona buscando que se aboliera el sistema esclavista.

En el mes de diciembre de 1677 Juan Pasqual, Domingo López y Blas Manuel, pardos esclavizados de Francisco Franco, se dirigieron a las autoridades coloniales para explicarles el tormento que tenían que vivir a diario en el obraje de su amo, describiendo con lujo de detalles la violencia y crueldad con que eran tratados. En dichos memoriales siempre aparecen referencias cristianas y una clara condena al sistema esclavista, solicitando que «les mande restituir la libertad que les han quitado más a de ciento y cincuenta años». Ahora bien, conozcamos el contexto en el cual los esclavizados escribieron estos documentos. El primer memorial estaba dirigido a las autoridades limeñas, en ellas los tres firmantes solicitaban ser vendidos a otros amos porque Francisco Franco los maltrataba severamente en el obraje que tenía a su cargo. Ellos argumentan que eran pobres y miserables⁶⁸ y que recurrían a la piedad del virrey porque esperan recibir:

68 Alexandre Varella afirma que la condición de miserables les permitió a los indígenas la misma protección jurídica de las viudas, huérfanos y paupérrimos (Varella, 2017:76). Sin embargo, como lo podemos observar, este uso de la categoría de miserable no estuvo restringida a la población indígena, los afrodescendientes lo usaron con mucha frecuencia, como lo veremos en muchas de sus demandas. En un importante trabajo para la América portuguesa, Charlotte Castelnau nos presenta algunos pasajes de las declaraciones de los contrayentes y las respuestas del Tribunal Eclesiástico que se refieren a esta figura de miserabilidade, «São pobres e miseraveis e que o orador he indio livre do gentio da terra e a oradora do gentio de Guiné captiva e visto o parecer consentimento do Reverendo Padre Reyto em um livro dos breves apostolicos cedidos aos religiosos da Companhia para dispensar com os neophytes» (Castelnau, 2016: 10). De esta forma, a pesar de haber vivido en pecado, la Iglesia accedió al pedido de matrimonio de un indígena y una esclavizada, las admonestaciones fueron livianas, lo importante es rescatar que no se podía obviar su pedido por las obligaciones que se tenía de escuchar el pedido de gente «miserable».

El alivio de los rigurosos castigos que han experimentado y lo primero excelentísimo señor es que los suplicantes y todos los demás esclavos tienen tanta opresión y castigo en el dicho obraje cargados de mazos de fierro, cadenas, barretones, garapiñas y grillos sin tener ningún alivio ni descanso aun en días de fiesta trabajando de noche y de dia. A que se llega alguna vez que no entrega las tareas les amarra de pies y manos y les azotan por las plantas de los pies, y por la barriga no contentándose con cincuenta ni cien azotes sino de doscientos para arriba y sobre esto velas derretidas por todo el cuerpo dejandoles casi muertos y es de advertir señor excelentísimo que ay algunos esclavos que huyendo destos castigos se entregan a manos de la perdición como desesperados y se echan en las paylas hirbiendo o se degüellan o se ahorcan. (AGI. Lima, 18)

Los obrajes eran centros de trabajo textiles donde se experimentaban los peores tratos que podían recibir los esclavizados, trabajan casi 20 horas al día, recibían la peor comida, muchas veces no tenían contacto con el mundo exterior, trabajaban con grilletes y al son del látigo del administrador. Además, confirmaban que siendo casados no podían convivir con sus mujeres, quienes eran maltratadas verbalmente por el amo de ellos, sin que estos abusos sean castigados por las autoridades. Por otro lado, la descripción entregada por los firmantes del memorial nos hace recordar a las panaderías limeñas que, desde finales del siglo XVII, funcionaban con centros de represión y control social contra los esclavizados y donde al igual que los obrajes, la crueldad y salvajismo era lo cotidiano en el trato hacia los esclavizados, surgiendo un sinfín de revueltas, incendios o asesinatos, llevando a las autoridades a prohibir que cerca de la plaza principal de la ciudad se ubiquen las panaderías.

Retomando a nuestros personajes, Juan Pasqual, Domingo López y Blas Manuel, señalaron que el motín fue como respuesta a los malos

tratos y para llamar la atención de las autoridades para que los abusos sean castigados y suplicaban quedarse en la cárcel hasta que puedan ser vendidos a otros amos. Si bien consiguieron la atención de las autoridades coloniales, no lograron que se admitiera su pedido de ser vendidos a otros amos, porque era necesaria la autorización de su actual dueño. Sin embargo, fueron aconsejados que realizaran una demanda por maltratos físicos y tenían 15 días para hacerla, mientras tanto permanecerían en la cárcel y en caso de no hacerla serían devueltos a su amo exhortándolo a que «les trate bien como debe y deje libremente cohabitar con su mujer los días que dispone los sinodales y lo está por derecho» (Ídem). Como se puede observar, ya estaba muy difundida en la sociedad colonial que la cohabitación era un derecho de los esclavizados casados, y que no se les podía impedir, por ese motivo, llamaron la atención a Francisco Franco para que no siga impidiendo la convivencia entre las parejas casadas.

Otro pardo esclavizado, Joan Francisco de Estela, también de propiedad de Francisco Franco, se unió a la denuncia contra los malos tratos de su amo, argumentando que no fue parte de la conspiración ocurrida en el obraje, pero no perdió la oportunidad de señalar que no solo recibió castigos físicos, sino que:

Es casado con una pobre india nombrada Joana Catalina y está recibiendo los mismos malos tratamientos, y castigos con tanta opresión que en nueve meses que a que está en el dicho obraje no le a permitido que el suplicante hable con dicha su mujer ni que le hable excluyéndole del todo aun de la cohabitación del santo matrimonio por cuya causa se halla excarreada y desamparada sin tener quien la acuda con el sustento necesario. (Ídem)

No solo tenían que soportar las malas condiciones laborales, el maltrato físico y verbal, sino que no podían cohabitar con sus esposas

como lo ordenaba la Iglesia, es decir, tenemos a cuatro esclavizados que utilizaban dos argumentos para intentar persuadir a las autoridades, la sevicia física y el incumplimiento de su derecho a la cohabitación. En el primer caso, el argumento de la sevicia no ayudó a conseguir el objetivo de ser vendidos a otros amos, pero en el impedimento de la cohabitación, sí existió una llamada de atención al amo. Finalmente, la demanda fue interpuesta contra Francisco Franco y este hecho permitió que los cuatro esclavizados permanezcan fuera del poder de su amo desde diciembre hasta inicios del mes de marzo de 1678. Esto ayudó a ganar tiempo para elaborar dos memoriales que fueron enviados a la Corona española. El primero de ellos fue firmado por Juan Pasqual, Domingo López y Blas Manuel el 2 de marzo de 1678, y el segundo que carece de fecha fue firmado por los tres mulatos antes mencionados y Joan Francisco Estela.

En el primer memorial los esclavizados relataban que estaban sufriendo la inequidad de la esclavitud *en su misma patria* siendo cristianos e hijos de españoles, por ese motivo, suplicaban al rey que «les alse el dicho cautiverio pues no ay razón para que sean esclavos» (ídem). Porque habían sido redimidos con la sangre de Jesucristo, además, se remitieron a una Real Cédula de 1609, que señalaba que los naturales del reino no podían ser esclavizados, y ellos se consideraban «que son miembros naturales también los dichos pardos y quarterones naturales deste reino» (ídem). Los argumentos presentados por este grupo de mulatos parecen válidos, porque, desde la idea de ser naturales del reino hasta el sentido de pertenencia de lo que llaman su patria⁶⁹, la cédula también los excluiría de la esclavitud.

69 Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena señalan que el término patria era de uso muy extendido desde finales del siglo XVI, no como una patria americana, sino referida a los núcleos coloniales, sea México o Perú (Garavaglia y Marchena, 2005: 228).

Sin embargo, las motivaciones para este sorprendente pedido tienen que ver con que años antes, específicamente en 1676, la Corona dispuso la libertad de los indios de la guerra de Chile, «por la cual os mando, hagáis poner en libertad a todos los indios que estuvieren por esclavos en el distrito de esa Audiencia» (Lucena, 2005: 913). Este hecho los hizo tomar conciencia de que era posible suplicar por su libertad porque tenían conocimiento que la corona había «ynviado sus reales cedulas dando libertad a los indios que avian cautivado los españoles en las sangrientas guerras de Chile. Y assi mismo a los demás deste reino les libro de su servicio doméstico como consta del ynstrumento que ba con esta» (ídem).

Para fortalecer su solicitud los mulatos y cuarterones adjuntaron la cédula que otorgaba libertad a los indígenas de Chile. Desde su perspectiva, el memorial contenía los suficientes argumentos para persuadir a la Corona, eran hijos de españoles, en algunos casos eran más blancos que ellos, eran cristianos y naturales del reino y rescataban la importancia del rey como su redentor, quien había castigado a los infieles, pero que desconocía los horrores de la esclavitud, la cual era amarga por la ferocidad que recibían de los españoles, quienes les daban muerte con atroces castigos, e incluso después de la muerte sus almas no encontraban la redención. Por lo tanto, tenían la confianza de que el rey sabría ponderar:

La gravedad de tan pernicioso permiso contra su real conciencia que si antes los señores reyes sus antecesores, o lo permitían por siniestros ynformes, o lo ignoraban porque esta pobre y umilde y desvalida gente no se defendía; respecto de no tener persona de quien fiarse, para tan grande empeño de dar cuenta a su Magestad y encargarle a su Real conciencia, si hacer otra diligencia. Porque en eso solo fían el buen suceso de su libertad. Oy que la divina providencia oyo nuestros clamores y gemidos

movio el corazón de un pobre tan desvalido como los suplicantes para que de parte de Dios ponga en manos de Vuestra A. esta nuestra petición quedandonos consuelo que ya tenemos por seguro el remedio pues corre por cuenta de su divina Magestad el mover el corazón con el rey y de Vuestra A ynclinandolos a esta misericordia. (Ídem)

Los mulatos y cuarterones dejaron entrever que habían recibido ayuda para la elaboración del memorial. Pero lo que resulta importante, es la idea de que la inexistencia de una defensa anterior era porque no tenían en quien confiar y que ahora tenían a un pobre como ellos que los ayudaba con ese pedido, es decir, desde el anterior memorial de 1624, donde los mulatos libres se recusaron pagar tributos exigiendo a la Corona que se anulase el cobro por ser ellos naturales del reino. Podemos rescatar que dentro de las comunidades afrodescendientes sí existían nociones de lo perjudicial del sistema, de los abusos y maltratos a los que eran sometidos. Solo que no conseguían expresar sus críticas al sistema por carecer de una oportunidad y que sus argumentos estuvieran fortalecidos. Que, sin duda, en esta oportunidad se enriqueció con la abolición de la esclavitud de los indígenas de Chile, que fueron liberados por ser naturales del reino. A pesar de que en la misma cédula el rey reconocía que podía ser perjudicial para los propietarios de indígenas esclavizados. Todos estos hechos abonaban al pedido de abolición de la esclavitud, pero solo para mulatos y cuarterones.

El segundo memorial incluyó a Joan Francisco Estela, quien para fortalecer sus argumentos solicitó antes de presentar el memorial, un documento a las autoridades coloniales, el capítulo 29 de la Real Cédula de 1609 que *la quiere para pedir con ella lo más que le convenga*. Es interesante observar cómo un mulato esclavizado se movilizaba con tanta facilidad por las instituciones coloniales y, lo más importante, obteniendo respuesta positiva a su pedido. Los argumentos del

segundo memorial giraron en torno a reconocer la figura del rey como un redentor y la incompatibilidad del cristianismo con la esclavitud:

Que hallándose tan sumamente afligidos de su cautiverio siendo católicos cristianos, hijos naturales de españoles deste reino de las Yndias, que los maltratan castigan y matan sin piedad por no tenerla con ellos la justicia como reconocera vuestra magestad por los dos memoriales que presentan con el acatamiento y reverencia debida, les impidió la divina providencia de Dios que ocurriesen a vuestra magestad como católico rey defensor de la ley de Christo y columna fuerte de la Iglesia triunfante a que les mande restituir la libertad que les han quitado mas a de ciento y cincuenta años; la codicia de los hombres tiránicamente, privando a los suplicantes del beneficio de la redención de Christo. (ídem)

Los mulatos y cuarterones habían asumido la fe cristiana como parte de su herencia y eran categóricos al sostener que su libertad había sido arrebatada por la codicia de los hombres y que era deber del rey como cabeza de la Iglesia solucionar esa injusticia, que la esclavitud solo había servido para ser humillados, maltratados, quemarlos con velas, trabajar día y noche, sin poder guardar los días de fiesta. Señalan que sus amos los azotaban hasta la muerte y varios de ellos morían «rabiando sin sacramentos ni confesión y algunos se ahorcan y se dan puñaladas o se echan en las pailas hirviendo» (ídem).

Estos testimonios no carecían de validez, estas afirmaciones guardaban relación con varios procesos por sevicia física en los repositorios documentales. Como afirmamos en este trabajo, la violencia y desarraigo que vivieron los afrodescendientes también convivió con otros procesos como son los usos del sistema legal para justamente colocar límites a este poder mal ejercido de sus amos,

aunque no siempre se conseguía el objetivo de ser vendidos. Como se ha visto en esta demanda, ellos argumentaban que la justicia no los amparaba ni los escuchaba, e hicieron referencia a la ley romana que los colocó en calidad de ser sujetos de compra y venta, afirmando que *en el nombre de mercaderías no se comprehenden los hombres racionales*. Reconocían que los esclavizados debían ser obtenidos en guerras, pero sus padres españoles nunca fueron prisioneros de guerra y sus abuelas fueron traídas con engaños de Guinea. Sin embargo:

Dura en ellos las negras reliquias del cautiverio como si fuera pecado original que aun este mediante la pacion muerte y gloriosa resurrección y admirable acencion de nuestro señor criador y redentor Jesuchristo. Se lava con el agua del sacramento del bautismo, y aviendo quedado los suplicantes como los demás católicos libres de la esclavitud del demonio, no lo an quedado de los mismos cristianos porque Vuestra Magestad lo permite o lo an permitido los señores reyes antecesores de Vuestra Magestad o ya sea por ignorarlo o ya por siniestros informes de los poderosos enemigos desta nación. Solo por la codicia del ynteres de su servicio y crecidos precios en que venden a los suplicantes y es permisión de Dios que no se les logren cosechas ningunas y se consuman las haciendas de los que las cultivan con la sangre destos miserables esclavos. (Ídem)

La crítica al sistema esclavista estaba muy presente en este memorial, los mulatos señalaban que si habían sido liberados del pecado original como los demás católicos, por qué en ellos se mantenía un sistema oprobioso que tenía como cómplices por acción u omisión al propio rey y a sus antecesores. Para ellos, toda riqueza que se basara en la explotación esclavista tenía que ser consumida por obra de Dios, porque no se podía sustentar una riqueza con la sangre de esclavizados. Que si los señores querían ver florecer sus haciendas tenían que

pagar un jornal justo a sus trabajadores. En ese sentido, los mulatos y cuarterones suplicaban a la Corona acabar con la esclavitud como se había hecho con los indígenas de Chile, luego de tantos años de guerra y muerte. Por último, si era necesario se comprometían a pagar tributos «como lo pago Jesucristo al cesar diciendo deseles al cesar los que es del cesar» (ídem).

Todos estos argumentos bien elaborados, las referencias a Reales Cédulas y a la legislación romana tuvieron que contar, sin duda alguna, con ayuda de abogados o procuradores que vieron como justo su reclamo. Sin embargo, ¿es difícil conocer quién o quiénes estaban detrás de este proceso?, y ¿cuáles eran sus intereses? La figura del procurador de menores ya aparecía con más frecuencia en este período, quizás su persona fue la encargada de asesorar a los mulatos, desafortunadamente, el proceso de construcción de los argumentos no lo podemos aún reconstruir. Pero lo que queda claro es que se tuvo que pensar y repensar los argumentos, mezclarlos con pasajes bíblicos, con cuestionamientos firmes y sin mellar la imagen del rey, aunque en ciertos momentos la crítica a su figura era muy firme. Por último, se buscaba persuadir a la Corona con un compromiso para tributar. Desafortunadamente, para nuestros personajes, las cosas no salieron como esperaban, pues el Consejo de Indias determinó que:

No se puede dar lugar a lo que intentan, y que solo se debe ordenar al virrey y audiencia en lo general y particular de estos que a qualquiera que justificare no estar en verdadera y legítima esclavitud, lo saque de ella, y a los que estando lo comprobaren los malos tratamientos y prohibición de lo lícito y permitido no solo hagan que vendan a otro sino es que pasen al castigo del exceso. (ídem)

Al parecer a la Corona no le interesaba un enfrentamiento con los amos por anularles la propiedad de sus justos títulos de esclavitud y mucho menos consideraban que los mulatos y cuarterones podrían ser equiparados a los indígenas de Chile. Asimismo, es importante destacar que los memoriales presentados por miembros de la comunidad afrodescendiente y que fueron enviados a la metrópoli, se enmarca en lo que Magdalena Díaz ha definido como una forma de gobierno, la cual permitió que los hombres esclavizados, identificados también como miserables⁷⁰, pudieran tener acceso a la justicia, es así como se

Abría espacios de apoyo y justiciables a cualquier miembro de la sociedad, que, como desposeídos, y conscientes de que el amparo ante sus necesidades era un privilegio, y que, si las justicias locales o de la Audiencia no resolvían sus peticiones, el Rey era su último recurso para conseguir sus propósitos. (Díaz 2014: 45)

De esta forma, se explica la instancia de la segunda suplicación que uso Andrés de los Reyes en su demanda contra la esposa de su padre. Por otro lado, para la Corona el abuso que sufrían los mulatos esclavizados era evidente y emitió una Real Cédula donde condenaban el miserable estado en el que se hallaban, pero decidió no aceptar el pedido de libertad:

Y reconocídose que no concurre en estos sujetos la calidad de libertad de que trató la cédula citada del año de 1609 y otras muchas, sino que antes por su nacimiento o por otros justos títulos son esclavos como se debe entender... a cualquiera que justificare no estar en verdadera y legítima esclavitud le hagáis sacar de ella, y a los que esténdolo comprobaren que sus dueños les hacen los malos tratamientos y prohibición de lo lícito y

70 La definición de miserable que emplea la autora es la que se usaba en el antiguo régimen, y se refería a personas desprotegidas, desdichadas o infelices. Un concepto que en la actualidad define a la persona despreciable (Díaz, 2014: 57).

permitido, no solo haréis que se vendan a otro, sino que se proceda al castigo del exceso del poseedor como por derecho se debe, cuidando mucho del buen tratamiento que en lo natural y cristiano se debe a la miseria desta pobre gente, que así es mi voluntad. (Konetzke, 1958: 723)

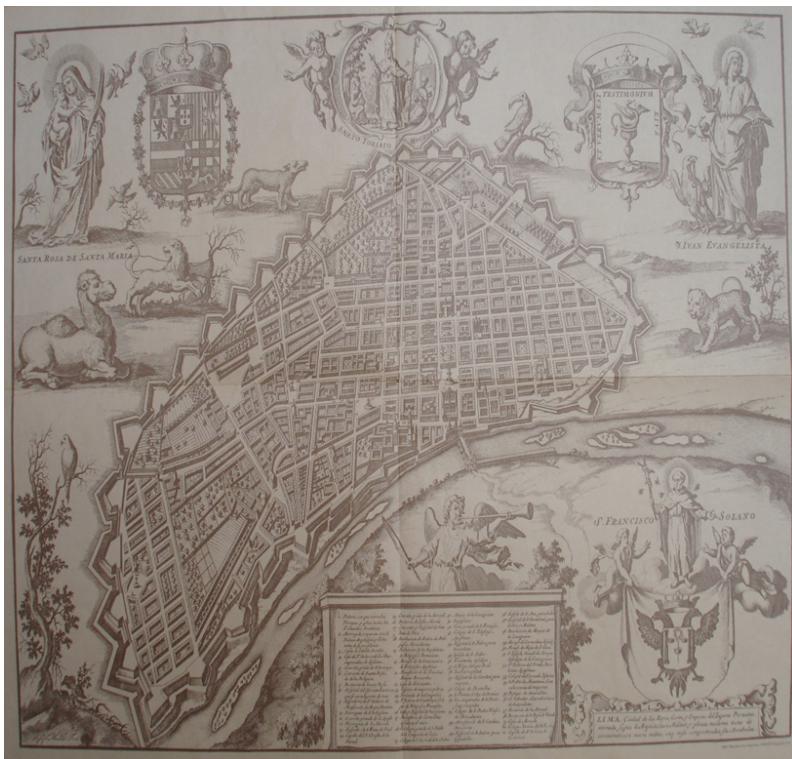
Suponemos que también hubiese sido problemático para la Corona aceptar esta propuesta porque habría generado una fiebre de demandas entre las demás comunidades de afrodescendientes en busca de anular el sistema. Sin duda, los dos memoriales son fascinantes porque es la primera vez que desde la comunidad afrodescendiente se expresaba una crítica abierta al sistema esclavista, a su deshumanización, a su incompatibilidad con el cristianismo, etc. Pero también, en estos memoriales los mulatos colocaron en el imaginario ideas como patria, la pertenencia al reino, filiación paternal y religiosidad, es decir, un sentido de pertenencia al espacio donde habían nacido y habitaban, una identificación con sus padres españoles, a pesar de los conflictos por no reconocerlos como hijos naturales. Asimismo, recalcaron su identificación con la religiosidad cristiana, a través del conocimiento de pasajes bíblicos y de la legislación que los facultaba a vivir juntos a sus cónyuges.

Creemos que estos acercamientos a la cultura escrita⁷¹ sean por memoriales, demandas por reconocimientos de paternidad. Además de las demandas de matrimonio y libertad nos dejan una clara imagen de que las comunidades afrodescendientes fueron muy dinámicas en su acercamiento a lo letrado y cada una buscaba lo mejor para ellas. El resultado en el corto plazo fue una crítica directa al poder mal ejercido de sus amos y en el largo plazo erosionaron el sistema con sus

⁷¹ Entendemos por cultura escrita a la socialización de la información entre individuos de distintos grupos sociales. Este hecho no implica necesariamente un conocimiento directo de la escritura, sino un aprendizaje oral de lo escrito, que es sometido a una interpretación por los propios individuos bajo sus propios marcos sociales e ideológicos.

constantes demandas y su actionar en otros espacios como lo fue el laboral, lo que les permitió a muchos esclavizados comprar su libertad.

IMAGEN III



Lima, Ciudad de los Reyes, corte y emporio del Imperio peruano, mirada según la arquitectura militar y planta moderno. Primer plano dibujado por el padre mercedario Pedro Nolasco Mere en 1685, y que el grabador holandés Joseph Mulder adornó con las figuras de los santos limeños, así como con animales (algunos extravagantes) en 1688, para el libro que, en homenaje a la beatificación de Toribio Alfonso de Mogrovejo, titulado La estrella de Lima convertida en sol, escribió el licenciado Francisco de Echave y Assu (Archivo JGD) (Fuente: Bromley, Juan.

Evolución histórica de Lima. Concejo Provincial de Lima. 1945).

CAPÍTULO III

Legislación castellana y legislación canónica en la América española

Una idea que recorre nuestro trabajo es rescatar la importancia de la legislación eclesiástica nacida en el seno del espacio colonial; de esta forma, desvirtuamos el excesivo entusiasmo que se han tenido con las Partidas del rey Alfonso. Si bien han sido una fuente importante del derecho, creemos que la aplicación a una realidad muy distinta y variada como del Nuevo Mundo imposibilitó su aplicación. Tuvo necesariamente que existir una actualización de las normas. María Elena Cortes, en un trabajo pionero, afirmaba que era difícil que una legislación emitida para un grupo (los esclavos, ya fueran negros o cautivos de guerra, etc.) y un país determinado (Castilla) pudiera aplicarse en las Indias, que presentaba contextos políticos, económicos y sociales muy distintos (Cortes, 1988:221). Siendo necesario que desde la Corona o el propio espacio colonial naciera una normativa para reglamentar estas nuevas experiencias coloniales.

En ese sentido, tenemos, por ejemplo, que la servidumbre en Europa no tuvo distinción de color de piel, en tanto, la esclavitud en la América colonial se basó principalmente en la idea de inferioridad por el color de piel de los africanos⁷². También existió en el derecho castellano la idea de liberación de un siervo al casarse con mujer libre, lo cual no podía

72 Además, se consideraba que la esclavización era legal, así lo hace saber fray Thomas de Mercado «digo que catpivar, o vender negros, u otra qualquier gente, es negocio licito, y de juregentium, que dizen los theologos, como la división, y participación de las cosas, y ay bastantes razones y causas por donde puede ser uno justamente captivo y vendido» (Mercado, 1571: 100 V).

ser aplicada, siendo abolida para las colonias americanas. Hubiese sido caótico para la Corona convivir con africanos libres y de quienes se dudaba de su confesión religiosa, por eso, era imprescindible modificar la legislación castellana.

En el caso de denuncias por maltratos, si bien inicialmente existía una Real Cédula de 1545⁷³, esta tuvo que ser omitida por las autoridades coloniales, quienes hicieron uso excesivo del castigo contra los africanos y sus descendientes. En oposición a las Reales Cédulas, las ordenanzas de cabildo alentaron a ser crueles con los esclavizados rebeldes, muchas veces el robo sirvió de condena a muerte para varios esclavizados. Posteriormente existirán ordenanzas que buscaban aliviar en algo el trato cruel y bárbaro. Pero desde nuestro criterio, es desde la orilla religiosa que nacerá una legislación esclavista⁷⁴ que tuvo su origen en el Concilio de Trento, promoviendo la idea de que los sacramentos son inherentes a los seres humanos, afirmando implícitamente que no existía una diferencia por el color de piel.

De esta forma, el bautismo, asistencia a misa, libre elección conyugal, la indisolubilidad de matrimonio, etc., fueron elementos que se incorporaron en los Concilios Provinciales de Lima y México en

73 «Que todos los señores de negros tengan cuidado de hacer buen tratamiento a sus esclavos, teniendo consideración que son próximos y cristianos, dándoles de comer y vestir conforme a razón, y no castigales con crueza, ni ponelles las manos, sin evidente razón, y que no puedan cortalles miembro ni lisiarlos, pues por ley divina y humana, es prohibido, a pena que pierdan el tal esclavo» (Konetzke, 1958: 237).

74 Fernando Ortiz afirma que recién en 1640 se inicia una verdadera legislación esclavista colonial española y esto se debió al incremento de la población esclavizada y con ello de fenómenos sociales peculiares, desconocidos en la metrópoli. De esta forma, los órganos generadores de derecho tuvieron que crear una legislación para enfrentar ese tema (Ortiz, 1988: 318). Desafortunadamente, Ortiz deja de lado que, desde su llegada a territorio americano, el africano esclavizado y sus descendientes fueron una preocupación para las autoridades civiles y religiosas, generándose toda una legislación desde Reales Cédulas, ordenanzas de cabildo, decretos conciliares y sinodales que crearon un cuerpo legislativo esclavista. Este podría ser para reprimir u otorgarle derechos, lo importante es reconocer que existió desde el siglo XVI.

el siglo XVI, así como en los sínodos de diversas partes de las colonias americanas. Sin embargo, no debemos olvidar que esta legislación eclesiástica tuvo que adecuarse al espacio colonial, por ejemplo, el Sínodo de Santiago de Cuba del siglo XVII, no contempló la excomunión para los amos que impedían la libre elección matrimonial o atentaban contra el matrimonio, solo tenían penas pecuniarias. Esto obedecería al interés de la Iglesia de no atentar contra la propiedad señorial, porque no se podía ver disminuida la autoridad del amo en un espacio donde la mano de obra esclavizada era central para la economía de la isla. Un caso parecido al brasileros que analizaremos en el capítulo VI.

Los demás sínodos revisados contienen el espíritu del Concilio de Trento, el cual se citaba en reiteradas oportunidades y también a los Concilios Limenses, así lo define Fernando Campo del Pozo, al estudiar el Sínodo de Quito de 1594 y de Loja de 1596:

Se siguió el espíritu pastoral del primer sínodo quitense de 1570, junto con los concilios II y III de Lima, en defensa de los naturales, resaltando sus costumbres, supersticiones, mentalidad, vicios capitales como la embriaguez y su incultura, por lo que era necesaria una promoción humana a través de una iglesia india. (Sínodos de Quito, 1594 y Loja, 1596. Edición crítica de Fernando del Pozo. Madrid. 1996: 55)

Pero no solo fue replicado el Sínodo de Quito y Loja, también se replicó en el de Santiago de Chile y de otros espacios coloniales. La influencia principalmente del Tercer Concilio Límense es expresada en los estudios introductorios de las ediciones de los sínodos americanos. Incluso cuando se enviaban a la Corona copias de las actas de los sínodos se adjuntaba un ejemplar de este concilio. Ahora repasemos la legislación castellana y la legislación civil emitida por la Corona para normar la presencia de esclavizados en la América colonial.

3.1 Las Partidas de Alfonso X

Las Partidas del rey Alfonso habían sido durante largo tiempo consideradas por los investigadores, como el conjunto de leyes más importante en la relación de los esclavizados con el derecho⁷⁵ y al analizarlas no podemos dejar de pensar que esa consideración tiene asidero. Primero, porque es el primer documento donde se señalaban las causas de por qué un hombre pierde la libertad. La primera causa era la guerra justa en defensa de la religión. Los hombres que entraban en servidumbre eran considerados enemigos de la fe. El caso más ilustrativo de la América española fueron los indígenas de Chile, uno de los pocos grupos autóctonos en ser esclavizados de forma permanente. La segunda causa era la trasmisión materna de la condición de servidumbre, por eso afirmaba que:

Nacido seyendo hombre de padre libre e madre sierva, estos a tales son siervos, porque siguen la condición de la madre, quanto a servidumbre o franqueza... más los hijos que naciesen de madre libre e padre siervo serían libres, porque siempre siguen la condición de la madre, según es sobre dicho. (Lucena, 2005: 21)

Se consideraba que la herencia de la servidumbre era heredada de la madre a los hijos y fue un elemento que estuvo presente en esclavitud

75 Por ejemplo, Magdalena Díaz Hernández señala que «gracias a la vigencia del código de Partidas de Alfonso X en América, los esclavos podían razonar para defender ante el rey sus propios intereses, como la libertad, pudiendo demandar a su amo» (Díaz, 2019: 191). Sin embargo, a pesar de realzar la importancia de las Partidas, la autora termina explicando el uso de la excomunión por parte de la Iglesia contra los amos que escondían esclavos de otros amos. Siendo la excomunión una competencia de la Iglesia y, por lo tanto, del derecho canónico. Es decir, las Partidas no tienen relación directa con el derecho canónico esclavista nacido en América, desafortunadamente algunos investigadores insisten en otorgarles una importancia decisiva en la construcción del derecho esclavista. Esto no quiere decir que su influencia sea nula, muchos juristas se remiten a ella, pero en el derecho esclavista que nació en el seno de la Iglesia, esta influencia fue casi imperceptible porque el nuevo marco legal nació para otra realidad, para nuevas formas de relaciones humanas.

americana. La última causa estaba referida a la servidumbre por deudas «siervos son otra manera de hombres que han deudos con aquellos cuyos son por razón del señorío que han sobre ellos» (Lucena, 2005: 21). Sin embargo, la explicación de por qué los hombres llegaban a la servidumbre no significó que las Partidas no la condenaran:

Servidumbre es la más vil, e la más despreciada cosa, que entre los homes puede ser. Porque el home, que es más noble, e libre criatura, entre todas las otras criaturas, que Dios fizo, se toma por ella en poder de otro. De guisa que pueden fazer del lo que quisieren como otro su aver bivo, o muerto. (Ortiz, 1988: 311)

Esta crítica hacia la servidumbre en las Partidas nos permite pensar que se podía convivir con una institución considerada vil y despreciable, pero era importante otorgarles derechos a los que estaban bajo su yugo e incluso la posibilidad de liberarse de la servidumbre. En ese sentido, aquí tenemos el segundo elemento de por qué las Partidas han sido y siguen siendo considerada la principal fuente del derecho esclavista americano. Así lo expresaba Fernando Ortiz al comentar la importancia de legislación castellana de Alfonso X, señala que estas:

Leyes, en efecto, no autorizaban a confundir al esclavo con las cosas, antes, al contrario, lo consideraban, ya se verá como un sujeto activo de derechos, derechos hasta limitados si se quiere, pero derechos subjetivos al fin de los cuales no podía ser titular sino la persona humana, como tal calificada, mantenida jurídicamente. (Ortiz, 1988: 309)

Aparentemente esta humanización limitada del individuo era una contradicción. Sin embargo, eran importantes estos márgenes favorables porque permitía el funcionamiento del sistema. Por ejemplo, el siervo tenía la posibilidad de denunciar el abuso físico y espiritual que recibían de sus amos y demandar protección y justicia al juez. Si este

comprobaba la veracidad de la denuncia, conminaba al amo a venderlo. Otros derechos que estaban consagrados en las Partidas era el de la libre elección matrimonial y de la cohabitación con su esposa, los siervos tenían derecho a casarse válida y católicamente entre sí, aun contra la voluntad de sus amos (Ortiz, 1988: 313). Además, impedía que los cónyuges fueran vendidos separadamente:

Si se casasen dos siervos de distinta tierra que non pudiesen ayuntar, debía a la iglesia apremiar a los señores que comprarse el uno siervo del otro. Sino pudiese lograrlo debía apremiar a uno para que vendiese a su siervo a morador de la tierra donde vivía el otro, y si no se hallase a quien quisiera comprarlo, comprelo la iglesia porque non vivían departidos el marido e la mujer. (Ortiz, 1988: 314)

Las Partidas señalaban que los siervos podían casarse con mujeres libres y dicho matrimonio serviría para obtener su libertad. Para que se haga efectiva la libertad de los recién casados, estos debían ser cristianos. Esta disposición quedó derogada en Santo Domingo el 11 de mayo de 1526 y ratificada en Real Cédula para el Perú el 26 de octubre de 1541:

Que los negros esclavos que en esa provincia residen tienen diversidad de mujeres indias, algunas de su voluntad y otras en contra de ella, de lo cual diz que ha resultado y resulta mucho daño y perjuicio a los naturales de esa tierra, y que para lo remediar convenía que se mandese que los negros esclavos que en esa provincia hubiese, se casasen con negras, y que aunque lo hiciesen con licencia de sus amos, no por eso pretendiesen libertad. (Lucena, 2005: 653)

Otro derecho consagrado en las Partidas era que si un siervo denunciaba conspiraciones contra su amo, príncipe o rey podría obtener

su libertad. Este derecho se trasladó hacia América, permitiendo que un esclavizado obtenga su libertad si denunciaba alguna conspiración que altere el orden público o atente contra la vida de sus amos. Por lo expresado, no dudamos de la importancia de las Partidas como una fuente del derecho, de esta forma rescatamos la apreciación de Fernando de Trazegnies, quien afirma que:

Las Partidas no fueron originalmente leyes sino comentarios jurídicos y de buen gobierno en el más amplio sentido de estos términos. Sin embargo, la frecuencia con que fueron citadas y el peso de la tradición, unidos a su fino razonamiento, les otorgaron jerarquía de fuentes formales del derecho. (Trazegnies, 1989: 103)

Al igual que Trazegnies consideramos que las Partidas fueron una de las bases del derecho colonial, que sirvió como insumo a un derecho nacido en el propio espacio americano. Las Partidas del rey Alfonso se unieron a las disposiciones del Concilio de Trento y originaron un derecho canónico que, desde nuestra perspectiva, rescataba la especificidad del espacio colonial. Por eso discreparamos del reciente trabajo Maribel Arrelucea, donde insiste con la idea que las Siete Partidas son la principal base jurídica en las demandas que los esclavizados realizan «como se nota en la cita, las Siete Partidas pusieron un límite al ejercicio del poder doméstico y, al mismo tiempo, abrieron las posibilidades a las personas esclavizadas para quejarse» (Arrelucea, 2018: 219). Creemos que evocar las Partidas como el principal sostén jurídico en el período colonial, es un error. Nos ayuda estudiarlas porque permite conocer la evolución del derecho esclavista, así como también para percatarnos que en el período que fueron emitidas, no existía una separación de los fueros civiles y eclesiásticos. El rey Alfonso legisló sobre todos los campos sean civiles o religiosos, un hecho que va cambiando para el período colonial, donde existió una legislación emanada de la propia Iglesia.

En ese sentido, no negamos la importancia del derecho castellano. Sin embargo, en una sociedad estratificada, donde los esclavizados no tenían ningún tipo de acceso a la educación, esa legislación estaba alejada de su esfera de acción. Podrían haber estado más familiarizados los abogados, profesores, autoridades coloniales, pero no los esclavizados, por eso somos categóricos al afirmar que es un error pensar en la legislación castellana como la más importante ordenadora de la vida jurídica en la sociedad colonial. Es la legislación canónica que emanó al interior del propio espacio colonial la principal fuente jurídica que usaron los esclavizados en sus demandas contra el poder mal ejercido de los amos.

3.2 Las Leyes de Indias

Las Leyes de Indias normaron sobre varios temas referidos a los esclavizados y el tratamiento que se les debía tener por parte de sus amos. Una de las principales disposiciones fueron las prohibiciones para que los esclavizados puedan portar armas. El temor a una sublevación de negros era latente. Por ejemplo, a inicios del siglo XVII, el virrey Luis de Velasco informaba a la Corona de la presencia de un clérigo genovés y el inglés Richarte que estaban alborotando a la multitud y eso podría «hacer un gran daño en la ciudad de Lima, y la ayuda que para ello tendrían de la gente pobre y necesitada. Y de la multitud de esclavos que a título de libertad les ayudarían, y la ruina desto resultaría en el reino por la poca defensa que habría» (AGI. Lima, 34).

Otra disposición prohibía a los amos de contratar esclavizados de Panamá, porque se afirmaba que eran esclavizados ladinos y que tenían todos los vicios presentes. Era preferible comprar esclavizados bozales, porque eran más dóciles al trabajo. Por otro lado, en las Leyes de Indias, se puede encontrar disposiciones que castigan a los esclavizados que

cometan delitos, los castigos son muy severos, algo que buscaba generar temor en los esclavizados, también existen normas para castigar a los negros cimarrones. Sobre temas como el bautismo, asistencia a misa o matrimonios, no estaban incluidos dentro de la recopilación, aunque sí existen Reales Cédulas, como la de 1527, que solicitaba a los amos que se preocuparan por el matrimonio de sus esclavizados porque la Corona tenía información que:

Se pasan cada día muchos negros a la isla Española y de haber pocos cristianos españoles en ella, podría ser causa de algún desasosiego o levantamiento en los dichos negros, viéndose pujantes y esclavos o se fuesen a los montes y huyesen de las estancias y haciendas donde están, como algunas veces lo han intentado, y no se temía dellos entera seguridad y podrían suceder otros daños e inconvenientes, y platicado en ello en el nuestro Consejo de las Indias, ha parecido que sería gran remedio mandar casar los negros que de aquí adelante se pasasen a la dicha isla y los que agora están en ella y que cada uno tuviese su mujer, porque con esto y con el amor que temían a sus mujeres e hijos y con la orden del matrimonio sería causa de mucho sosiego dellos y se excusarían otros pecados e inconvenientes. (Konetzke, 1958 Vol. I. 99-100)

Para la Corona el matrimonio cumplía la función de control social sobre los esclavizados, de esa forma cualquier atisbo de rebelión podía ser controlado. Sin embargo, solo era permitido el matrimonio endogámico, porque este reproduciría la propiedad de los amos. Además, la Corona señalaba que el matrimonio de negros debía ser libre y no premioso en caso los amos no permitiesen la consagración matrimonial, tendrían que ser multados y que de ninguna forma el matrimonio con una persona libre liberaba al esclavizado de la servidumbre. Otra Real Cédula en el mismo tenor fue dada en 1553 y

creemos que, junto a la anterior, son los antecedentes más importantes que hemos encontrado sobre el tema matrimonial, exigiendo a las autoridades lo siguiente: «porque vos mando que veáis lo susodicho y proveáis como se castiguen los amancebados y daréis la orden que conforme a derecho se pudiere dar para que en los dichos esclavos no se impidan los matrimonios». (Lucena, 2005: 709). Tengamos en cuenta que estas cédulas son anteriores al Concilio de Trento, posteriormente será la Iglesia la encargada de los temas matrimoniales, pero lo que queda claro es que desde el Estado se buscó que los esclavizados tengan capacidad de casarse libremente. Esto fortalece nuestra idea que se buscaba establecer una sociedad católica y esclavista al mismo tiempo, y desde la perspectiva de la Corona, no había conflictos morales entre el cristianismo y la esclavitud, porque ella se encargaría junto a la Iglesia por velar por la inclusión de todos en el ritual católico, consiguiendo —más allá de que eran considerados un bien material— la salvación de sus almas.

En el caso específico del virreinato peruano, la Corona envió una Real Cédula en 1541 reflejando su preocupación porque tenía conocimiento de que los negros tenían diversidad de mujeres indias, algunas en contra de su voluntad, siendo de gran perjuicio para «los naturales desa tierra, y que para lo remediar, convenía que se mandase que los negros esclavos que en esa provincia hubiese, se casasen con negras, y que aunque lo hiciesen con licencia de sus amos, no por eso pretendiesen libertad» (Konetzke, 1958 Vol. I. 210).

El matrimonio no fue el único tema de preocupación de la Corona. En 1540 una Real Cédula ordenaba a sus Reales Audiencias a que accedan a dar trámite a las demandas de los esclavizados (Recopilación de las Leyes, 1973: 286). Otras Reales Cédulas, como la enviada en 1569 al arzobispo de Lima, expresaban su desconcierto porque:

Se ha hecho relación que en la doctrina y cristiandad de los negros y esclavos que hay en esas provincias no se tiene el cuidado y vigilancia y conveniente a su salvación, y hay cantidad dellos de servicio de muchos años que están con sus amos que no saben la doctrina cristiana, y los más dellos están por bautizar; y para remedio dello sería conveniente se mandase que ninguno pudiese vender su esclavo y negro, habiéndose servido de él algún tiempo, ni que nadie le comprase, si no estuviese bautizado y supiese la doctrina cristiana, en pena de perdimiento del dicho negro o esclavo, aplicado a algún hospital monasterio o iglesia. (Lucena, 2005: 736)

En este documento la Corona expresaba de forma clara su ideal de sociedad, cristiana y esclavista, donde los negros esclavizados no perdían su derecho a la doctrina cristiana que ayudaría en la salvación de su alma. Por lo tanto, conminaba a la Iglesia que obligue a los amos a que bautizaran a sus esclavizados, porque estaba informada que estaban ejerciendo mal su poder. Otra de las preocupaciones de la Corona era evitar el abuso de los negros hacia los indígenas:

Hemos entendido que muchos negros tienen a las indias por mancebas, o las tratan mal, y oprimen, conviene a nuestro Real Servicio, y bien de los indios, poner todo remedio a tan grande excesso. Ordenamos y mandamos, que se guarde esta prohibición, pena de si el Negro, o Negra fueran esclavos, les den cien azotes públicamente por la primera, y por la segunda se le corten las orejas, y si fuere libre, por la primera vez, cien azotes y por la segunda sea desterrado. (Recopilación de las Leyes, 1973: 286)

Esta disposición reflejaba la necesidad de impedir las relaciones entre negro e indígena, tanto para evitar las mezclas raciales como para impedir que vivan en amancebados. De esta forma, en las Leyes de Indias encontramos generalidades sobre los esclavizados, y la

necesidad de limitarle la posesión de armas, perlas, etc., disposiciones más específicas las encontramos en las Reales Cédulas que no se incluyeron en la Recopilación de las Leyes de Indias de 1680. Estas reglamentaciones tenían dos líneas muy claras. Por un lado, estaban las disposiciones generales que incluían a toda la América hispana, y, por otro lado, se dictaban en forma específica para cada virreinato o gobernación de la América colonial.

3.3 Legislación canónica: los concilios y sínodos católicos en la América española

La legislación canónica como lo hemos expresado líneas arriba fue la principal base jurídica de la sociedad colonial. Es la que más proximidad tuvo con los diversos actores sociales y fue difundida en diversos espacios religiosos. Sin embargo, esta legislación no nació sin influencias, tuvo como base el derecho castellano y principalmente el Concilio de Trento. Por ejemplo, en el caso del matrimonio, es el Concilio tridentino el que lo elevó a la categoría de sacramento, pasando a su exclusivo control, así lo explican Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen:

Un modelo matrimonial que impuso a la sociedad en las regiones católicas. Si el matrimonio era un sacramento, la autoridad de la Iglesia y su competencia sobre el vínculo eran incuestionables. Así, la Iglesia logró mantener su hegemonía jurisdiccional sobre el matrimonio. La mayoría de los cánones tridentinos insistían en su competencia para dirimir todas las cuestiones; el último canon resume a la perfección el estado de cosas al que se había llegado: «si alguno dijere, que las causas matrimoniales no pertenecen a los jueces eclesiásticos sea excomulgado». (Ghirardi, Mónica e Irigoyen, Antonio, 2009: 245)

La Iglesia era la que proporcionaba el ser social, ya no solo controlando los nacimientos y otorgando identidad a las personas, sino impidiendo matrimonios entre familiares y, a su vez, concediendo licencias para los casamientos. Para las personas que se encontraban bajo el dominio de la Iglesia católica era indispensable que el matrimonio cumpliera las normas aplicadas como:

As medidas de precaução, questões matrimonias que resultavam em autos de casamento, justificação, impedimento e dispensa com a finalidade de, respectivamente, divulgar a pretendida união, explicar situações duvidosas, verificar se as condições estavam sendo observadas e remover obstáculos para a realização do desejado enlace. Antecediam o sacramento propriamente dito para garantir a sua celebração em perfeita sincronia com as normas tridentinas. (Goldschmidt, 2004: 24)

Este ideario del Concilio de Trento debió ser puesto en práctica en los espacios de control de la Iglesia católica, sea Nueva España o el Perú o en la América portuguesa. En el Perú colonial, como lo hemos expresado, es el Tercer Concilio Limense (1583) que promovió de forma expresa la indisolubilidad del matrimonio y la libre elección de los cónyuges, no siendo impedimento su condición jurídica. Este hecho permitió que la prédica de estos derechos alcance a la población esclavizada que encontró en el sacramento matrimonial un espacio de autonomía y de fortalecimiento de las redes de parentesco. Aunque en 1527 ya se había dispuesto que los esclavizados se casen entre ellos para evitar cualquier «levantamiento de los dichos negros. Porque con esto y con el amor que tenían a sus mujeres e hijos e con la orden del matrimonio seria causa de mucho sosiego» (Lucena, 2000: 578).

La puesta en práctica de los discursos religiosos a favor de los esclavizados en el Perú colonial sucedió a finales del siglo XVI, es decir,

se estableció un ordenamiento jurídico que otorgaba derechos a los africanos y sus descendientes, en las primeras décadas de colonización y esta prédica fue difundida a través de la catequización. Esto nos lleva a pensar en la existencia de una preocupación de las autoridades coloniales para establecer una sociedad católica jerarquizada, donde sus integrantes así fuesen esclavizados obtuvieran derechos inherentes a su condición humana. Por ese motivo, se estableció penas severas a los amos infractores, como la excomunión, que era la muerte social para cualquier persona que la recibía.

La Iglesia mostraba de forma permanente su preocupación por el adoctrinamiento de los esclavizados que no habitaban cerca de la ciudad, por ejemplo, en 1572, el arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo señaló lo siguiente:

Recibido he quattro cédulas de V. md me ha mandado embiar, una sobre que se tenga mucha quenta en la doctrina de los negros católica y nescesariamente proveída porque como los amos los traen ocupados en sus granjerías y muchos los tienen fuera de la ciudad, aunque se ponían cuidado en mandallos enseñar en las cosas de nuestra sancta fe y que se confesasen y oyesen missa las fiestas y que en ellas no los mandasen trabajar, hazían poco, y con el mandado y orden de V. md base haciendo más provecho.
(AGI. Lima, 300)

Para los amos era difícil aceptar que la disposición de su propiedad tenía límites yurdieron diversos planes para evitar otorgar el descanso dominical o impedir la asistencia a misa, lo más común era el traslado fuera de la ciudad, lejos del control de la Iglesia. Sin embargo, diez años después la Iglesia va a fortalecer la presión sobre los dueños, al obligarlos a que respeten la libre elección matrimonial de sus esclavizados bajo la pena de excomunión.

En ese sentido, se debe rescatar la importancia de la ciudad de Lima como el punto neurálgico para el encuentro entre el derecho canónico y esclavitud, por ser el espacio de mayor presencia de esclavizados y ser el centro donde emanaron las más importantes disposiciones canónicas. Incluidas en los concilios provinciales y en los sínodos de 1613 y 1636. Por ejemplo, una disposición obligatoria que los amos debían cumplir estrictamente, así como permitir era la asistencia a misa. Es en este espacio donde casi mil africanos o afrodescendientes recibían la predica religiosa de la importancia del bautismo, matrimonio, etc. Por eso, no es extraño que en la parroquia del Sagrario de la Catedral aparezca la primera demanda contra los amos que no permitían la cohabitación matrimonial.

El caso está fechado en 1598 y es presentado por Gerónima Biafara, esposa del esclavizado Diego de León. Ella solicitaba al juez eclesiástico que no se permitiera que el amo de su esposo, Juan de León, lo traslade fuera de la ciudad. Para tal fin, el susodicho «lo tiene preso y escondido por ello pido y suplico se le notifique que no saque al dicho mi marido fuera de esta ciudad, sino que nos deje hacer vida maridable» (AAL. Sección. Causas de negros. Leg. I. Exp.3. Año 1598). La primera reacción del Tribunal Eclesiástico fue notificar al amo para que no colocara límites a la vida conyugal de su esclavizado, que era importante el mantenimiento del sacramento matrimonial.

Las notificaciones efectuadas por la Iglesia eran de suma importancia, porque revelaban el valor que la institución eclesiástica asignaba a la palabra del esclavizado y la defensa cerrada de la institución matrimonial, porque sin tener la respuesta del amo, la Iglesia intentaba restringir la capacidad de acción del amo sobre su propiedad a fin de evitar la ruptura matrimonial. Pero a pesar de las limitaciones impuestas por la Iglesia, los amos buscaban los mecanismos para disponer libremente de su propiedad. Por ejemplo, siguiendo con la demanda, el amo de

Diego de León decidió venderlo en pleno proceso judicial, afirmando que «a vendido al dicho negro a Fernando del Pozo con quien se puede fazer las diligencias que se le tienen» (ídem). De esta forma, se deshacía de un esclavizado problemático, trasladando la demanda al nuevo amo, quien solicitó permiso para trasladar a su esclavizado «por un término limitado que yo estoy presto de dar fianças llanas... que dentro del dicho termino le bolbera» (ídem). Las autoridades eclesiásticas accedieron a la petición del amo, pero solo le otorgaban permiso por seis meses, «los cuales corran desde oy, bolbera el dicho esclavo a esta ciudad para que faga vida maridable con la dicha Geronima Biafara... de no hacerlo el tal fiador pagara trescientos pesos corrientes para que a costa dellos para la dicha negra donde quiera que este» (ídem).

Este último punto es importante porque, si bien la Iglesia permitió al amo llevarse al esclavizado fuera de la ciudad, limitó el tiempo que debía estar fuera del hogar conyugal. En caso de que el amo no cumpliera con traer de regreso a Diego de León en el plazo establecido, deberá pagar fianzas, además de comprar a la esposa y así mantener unido el matrimonio, tal como lo tenía concebido la legislación eclesiástica. En varios de los documentos revisados en el Archivo Arzobispal de Lima, es muy común encontrar la amenaza de excomunión a los amos que no respetasen la vida de casados de los hombres esclavizados. En dichos casos, también se puso en ejecución este severo castigo, como lo grafican los siguientes ejemplos.

En febrero de 1621, Francisca Bran demandó al ama de su esposo, Pedro Bran, quien había sido enviado al puerto del Callao con la finalidad de trasladarlo a la ciudad de Arica. Ante este hecho, el Tribunal Eclesiástico notificó al vicario del Callao que no permitiera que el esclavizado Pedro Bran sea enviado a otra ciudad y quien intentase llevárselo sea censurado como correspondía. Sin embargo, el ama Isabel Vilicia hizo caso omiso al pedido del tribunal y lo envió al puerto

de Arica, hecho que generó la protesta airada de Francisca Bran. Ante este desacato a su autoridad, la Iglesia excomulgó a Isabel, lo que motivó una posterior declaración de la condenada:

Digo que aviendo enviado al dicho negro a la dicha ciudad de Arica por librarse de la justicia respecto de las inquietudes que tenía sacado de la carcel tres veces... (Por lo tanto, pido) rebocar el dicho auto (de excomunión) porque no tuve malicia en aver enviado al dicho negro... que si necesario es estoy puesta desde luego albsolver al dicho negro dentro de un año y medio. (AAL. Sección. Causas de negros. Leg. IV. Exp. 12. Año 1621)

Isabel Vilicia no tenía más alternativa que acceder a los requerimientos del Tribunal Eclesiástico, aunque opuso férrea resistencia, llegando a solicitar que su caso sea enviado para el cabildo de Huamanga, decidió finalmente traer al esclavizado Pedro Bran a la ciudad de Lima para que haga vida maridable con su esposa y no solo eso, se comprometió a comprar a Francisca para mantener el matrimonio unido, es decir, la presión social de la excomunión hacía cambiar de parecer a los amos más reacios a respetar la vida espiritual de sus esclavizados. Otro caso del año de 1652 tiene como personaje a Benito García, amo de Lucía Angola, quien solicita permiso al Tribunal Eclesiástico para trasladarla hacia la ciudad de Arica, argumentando que:

Ha venido a mi noticia se a notificado auto a la panaderia por mandado de vuestra merced que no se me de a la dicha negra a pedimento del dicho su marido en lo qual e sido agraviado pues caso negado que no hubiese de volver estoy presto a dexar la dicha negra con su amo, y me de otra que me sirva en precio y trueque della pues no tengo quien me sirva ni sirva a mis hijos y el casamiento hubo sin licencia ni permiso mio, y no debe

perjudicarme mayormente yéndome con toda mi casa. (AAL. Sección. Causas de negros. Leg. XII. Exp. 3. Año. 1652)

El Tribunal Eclesiástico accedió a la solicitud del amo, desafortunadamente el amo no cumplió con el acuerdo, siendo demandado por Matheo Anchico, esposo de Lucía, quien señala que «a tiempo de año y medio que llevo a la dicha mi mujer y no trata de devolverla en grave perjuicio del santo sacramento del matrimonio» (Ídem). A pesar del pedido, el amo hizo caso omiso a la demanda de Matheo, pasando 3 años, sin que Lucía consiguiera hacer vida conyugal. En uno de los viajes a Lima de Benito García, Matheo Anchico solicitó al Tribunal Eclesiástico que no permitiera salir de la ciudad al amo de su esposa hasta que la regresara a la ciudad, solicitando que sea excomulgado por atentar contra la institución matrimonial. De esta forma, el juez provisor notificó a Benito García ordenándole que:

Dicho Benito Garcia no salga desta ciudad en manera alguna hasta tanto que haya traído a ella a la dicha Lucia Angola para que haga vida maridable con el dicho Mateo Anchico su marido y que lo cumpla en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión mayor la sentencia canonica. Premisa en ipso facto y con citación para la tablilla y así lo proveyó y firmo. (Ídem)

El incumplimiento de la palabra otorgada era mal vista por las autoridades eclesiásticas, que no tuvieron mayor opción de negarle la salida de la ciudad a Benito García hasta que trajera de vuelta a Lucía, teniendo como amenaza la posibilidad de una excomunión por impedir la libre cohabitación matrimonial. En 1676 Joan de Omonte demandó a José Carrillo, amo de su esposa Dominga de la Cruz, porque la han «llevado a embarcar para el puerto de Arica a la dicha mi muger y está en el puerto del callao, a donde la han enviado y esta para salir el navío para dicho puerto» (AAL. Causas de negros. Leg. XVIII. Exp.31. Año 1676).

El Tribunal Eclesiástico ordenó al amo José Carrillo y al capitán del navío que no se llevasen fuera de la ciudad a la esposa de Joan Omonte, bajo la amenaza de excomulgarlos. Sin embargo, estos personajes omiten la amenaza de la Iglesia, hecho que obtiene la respuesta del tribunal «por incursos en dicha censura y mando sean puestos en la tablilla por públicos excomulgados y se despachen declaratorias en forma y se les notifícase el auto para que se abstengan de la comunicación con los fieles» (ídem).

La excomunión era sin duda un elemento muy eficaz contra el abuso de los amos y varios de ellos fueron castigados de esta forma. Por otro lado, después de producido el Concilio de Trento (1545-1563) este alcanzó al poco tiempo un fuerte impacto en las colonias de España en América, influenciando de forma gravitante en los concilios católicos, tanto en Nueva España y Lima, destacando principalmente los realizados en la década de 1580, que plasmaron en sus conclusiones el ideario de Trento respecto al matrimonio, considerando que era indisoluble y que debía existir libertad de elección de los cónyuges. Además, en el caso que alguien impidiese la libre cohabitación matrimonial o no permitiese el matrimonio, era excomulgado inmediatamente. Las colonias americanas al adecuar estos preceptos lo hicieron de acuerdo con sus realidades, en las colonias españolas, la adecuación debió tener en cuenta a la gran población indígena y a la presencia afrodescendiente.

En la América española, la Iglesia amenazó con la excomunión a los amos infractores lo que motivó que aun los amos más reacios acataran las normativas de los concilios católicos. Jean Pierre Tardieu afirma que la excomunión fue inspirada en las leyes del Concilio de Trento «los textos de Trento amenazaban con excomunión *ipso facto* a todo aquel que obligara a los individuos sujetos a su autoridad a contraer matrimonio en contra de su voluntad» (Tardieu, 1997: 369). Existiendo dos tipos de excomunión, la ferenda sententiae, que se imponía

al sentenciado solo después del proceso, cuando era sentenciado formalmente. En tanto, la excomunión latae sententiae, era *ipso facto*, operando automáticamente siguiendo fielmente el texto canónico, donde se prohibía la comunicación con los fieles, participar en los sacramentos y era inhabilitado en los oficios (Martínez de Codes, 1987: 44). Este último tipo de excomunión era considerada como mayor y fue de uso común por los jueces eclesiásticos contra los amos infractores. De esta forma, la Iglesia americana ejerció un poder coactivo en la sociedad colonial, buscando mantener la fe y las buenas costumbres.

Hemos encontrado varios casos donde se hizo efectiva esta sanción. Pero ¿qué significaba la excomunión? En una sociedad marcada por la presencia de la Iglesia, el no permitir asistir a misa, comulgar y que su nombre estuviera en la puerta principal de la Iglesia era simplemente la muerte social. De esta forma, la excomunión representaba una pena canónica por una falta consideraba grave. Por ese motivo, los amos tuvieron que obedecer las disposiciones de la Iglesia a favor de los esclavos, incluso si impedían la asistencia a misa también eran castigados con la excomunión.

El estructurar una legislación que otorgaba derechos a los esclavizados nos muestra el interés de parte de las autoridades de establecer una sociedad esclavista y católica a la vez, desde las primeras décadas de dominación colonial. Una legislación donde se reconocía la humanidad del hombre que había sido despojado de su libertad, reconociéndole derechos mínimos y defendiéndolo de los abusos de los amos. Este hecho marcó una diferencia importante con la América portuguesa, donde si bien la presencia esclavista había sido más importante en términos cuantitativos, la legislación canónica fue tardía y con variaciones propias del espacio.

En las siguientes líneas, presentaremos los diversos documentos eclesiásticos que surgieron en la América española y cómo en ellos se estableció un marco legal favorable a la población esclavizada, teniendo en cuenta la especificidad del espacio. Sin embargo, un hecho nos llamó poderosamente la atención, y es el sínodo de Santiago de Cuba de 1681, que difiere en gran parte con los concilios de Lima, México y los sínodos de otros espacios coloniales. En este documento eclesiástico no se impone la excomunión a los amos infractores, solo tenían penas pecuniarias.

3.3.1 Los Concilios Limenses

En la ciudad de Lima durante los años de 1551, 1567, 1583 y 1591 se organizaron cuatro concilios católicos. En estas reuniones la Iglesia católica dictaba las normas para fortalecer el ideal de sociedad cristiana que deseaba establecer en el Perú colonial. El padre Rubén Vargas Ugarte nos trae a colación una extensa cita del padre José de Acosta, quien en el siglo XVI se expresó sobre la importancia de los concilios católicos que celebraron en Lima:

Los ha apreciado y considerado útiles e importantes (Los Concilios) cuando el cristianismo empezaba a arraigarse en alguna provincia; porque estaban persuadidos nuestros mayores que nada era más oportuno que componer las costumbres, introducir la disciplina eclesiástica y destruir los restos de superstición, refrenando la licencia de la vida libre. (Vargas Ugarte, 1954: 1)

En esta misma cita se señalaba que fueron los concilios que se celebraron en la época de los emperadores Carlos V y Felipe II que ayudaron a la Iglesia católica a restablecer su autoridad en Europa. Por

lo tanto, era necesario que este proceso también ocurriese en el Nuevo Mundo. Si bien esta convocatoria demoró unos años por la inestabilidad política que reinaba en el Perú, debido a la lucha encarnizada de los encomenderos contra la Corona. Los preparativos fueron permanentes por parte del arzobispo de Lima, don Fray Gerónimo de Loayza, quien recién en octubre de 1551 consiguió reunir a todas las autoridades eclesiásticas para celebrar el Primer Concilio Católico, él era un:

Conocedor del mundo que gobernaba, pronto observó que bajo las diversas actuaciones apostólicas que se podían emprender latía un problema fundamental que urgía resolver; contaba la Iglesia con un cuerpo doctrinal y disciplinar plurisecular; últimamente, el concilio tridentino había concurrido a formular más precisamente y modernamente muchos puntos; pero siempre la mentalidad que había privado en las reuniones generales de la Iglesia era esencialmente europea; precisa acomodar a la realidad india todo aquel acervo legislativo. Para ello se necesita la cooperación de todo el episcopado ultramarino de la archidiócesis de limeña. (De Egaña, 1966: 60)

El fin central de estas congregaciones del clero, como se desprende de las palabras del padre Acosta, era establecer un control sobre la vida libre de los habitantes de esta parte del Nuevo Mundo, ningún estamento de la sociedad podía quedar fuera de su control, su lógica de formar una sociedad católica donde todos los seres humanos fueran incluidos, no se contradecía con el orden social jerárquico de la fundada sociedad colonial. Por el contrario, se fortalecían las diferencias entre los individuos, si bien podría tener acceso a los sacramentos, como el bautizo, matrimonio, penitencia, entre otros. En ese sentido, Paulino Castañeda señala que el acceso de negros e indígenas a los sacramentos no fue automático, sino progresivo, por ejemplo, en el Primer Concilio de Lima de 1551 se admitió que solo podían acceder a tres sacramentos:

bautismo, penitencia y matrimonio. Posteriormente, en el Segundo Concilio de 1567 se permitió que realizaran la confirmación y la eucaristía (Castañeda, 2008: 29-39). Esto solo era un reconocimiento a su condición humana, mas no existía la idea de una sociedad igualitaria, tanto indígenas como negros libres o esclavizados quedaban fuera de la función sacerdotal. Aun así y sin pretenderlo, la legislación canónica emanada de los concilios católicos sirvió como base legal para cuestionar el poder mal ejercido de los amos en Lima colonial.

También es cierto lo que señala Berta Ares, que existieron cuatro concilios católicos en Lima en el siglo XVI y las menciones a los negros son solo en unos cuantos capítulos (Ares, 2012: 470), principalmente en la doctrina y administración de los sacramentos. Aun así, es entendible que los esfuerzos de la Corona se hayan centrado más en la población indígena, pero ello no quiere decir que los pocos capítulos que hablan sobre la población negra no hayan sido vitales en su formación cristiana. En ese sentido, podemos afirmar que los concilios limenses regularon la vida espiritual de los esclavizados en el mundo colonial de la ciudad de Lima, y este hecho significa su reconocimiento como seres humanos que tenían derechos sacramentales, siendo el bautismo el primer contacto con la fe cristiana, la cual se fortalecía en la catequesis diaria que recibían los diversos grupos de la sociedad colonial. Además, la Ciudad de los Reyes tenía «el fértil clima espiritual brindó amplias oportunidades para que hombres y mujeres de color expresaran su piedad» (Van Deusen, 2012: 26), y aprendieran la doctrina cristiana.

Por eso creemos que el éxito de la legislación canónica que favorecía a los esclavizados tiene su punto fuerte en la catequesis, por ejemplo, desde el Primer Concilio, realizado el año de 1551, se obligaba a los amos enviar a sus negros esclavizados a recibir doctrina en la iglesia los domingos, los días de fiesta y en las tardes después del horario de almuerzo:

Estatuimos y mandamos que todos los domingos en nuestra iglesia catedral y en todas las demás catedrales y parroquiales de todo nuestro arzobispado e provincia los curas requieran y amonesten a sus parroquianos que envíen sus hijos, indios e indias y negros de servicio a la iglesia ser informados en las cosas de nuestra santa fe, y para que mejor se junten en todos los dichos días de fiesta y en la cuaresma dos días en cada semana a la una después de comer se taña la campana por espacio competente para que todos tengan lugar para poderse juntar.
(Vargas Ugarte, 1951: 44)

Por este hecho, discreparamos que con la idea (Trazegnies, 1989; Cosamalón y Arrelucea, 2015; Grinberg, 2018) que fueron las Siete Partidas de Alfonso X la base legal que reguló la esclavitud en los reinos de ultramar. Si bien las Partidas no pueden ser excluidas del ordenamiento jurídico colonial, fue la legislación canónica la que estuvo más vinculada a la sociedad colonial. Primero porque fueron emanadas desde los centros coloniales, sea Nueva España o Lima, y segundo, porque fueron permanentemente expuestas por los sacerdotes en la catequesis diaria, es decir, las Partidas fueron un discurso jurídico muy alejado de la sociedad no letrada, en tanto, los documentos conciliares fueron divulgados cotidianamente a indígenas, negros libres o esclavizados. Además, que fueron adaptados a la realidad local como lo expresa Rubén Vargas Ugarte al señalar que el Primer Concilio de Lima encierra algo peculiar y con eso salía al paso a las dificultades que ofrecía la evangelización en América (Vargas Ugarte, 1951: 12).

En ese sentido, nuestra idea es presentar a los documentos conciliares como parte de un proceso de normatividad cristiana que buscaba moldear a las sociedades coloniales bajo preceptos católicos y que se adecuaban a la realidad del espacio donde se originaban. Por ejemplo, en la América española, sean en Nueva España o el Perú, la legislación canónica estuvo en gran medida orientada a la

evangelización de los indígenas, en la América portuguesa, este hecho varió significativamente.

Por último, no queremos dejar de explicar por qué el Estado colonial era permisible con esta legislación canónica, que en muchos casos atentaba con la propiedad privada. Todo lo aprobado en los Concilios de Lima, México o los diversos sínodos pasaba por la aprobación de la Corona, debido al patronato regio que era el conjunto de facultades relativas al régimen y disciplina de la Iglesia en las Indias. Es decir, la última palabra la tenía la Corona, siendo que toda la legislación canónica que se consiguió aprobar y aplicar en los espacios coloniales fue con el beneplácito del rey:

La idea de los fines religiosos del Estado estuvo presente en el pensamiento de la corona durante toda la época colonial—todos los monarcas fueron católicos— pero especialmente en el siglo XVI. La intervención, a veces demasiado enérgica de la Corona en los asuntos eclesiásticos, obedeció al deseo de preservar a la Iglesia española de los prejuicios morales derivados de las relajadas costumbres advertidas en otros países y en el mismo papado antes del Concilio de Trento. Así se explica que los reyes dedicasen preferentemente atención a la empresa misional de conquistar almas y de cristianizar a los indígenas americanos.
(Citado por Alberto de la Hera, 1992: 201)

El Estado colonial y la Iglesia podríamos decir que eran uno solo, existieron diversos conflictos de jurisdicción con las instituciones civiles, como lo hemos señalado en el capítulo II, pero en el plan mayor, que era moldear una sociedad católica, no existían divisiones. Por el contrario, la Corona hizo muchas veces caso omiso a pedidos como modificar determinados artículos del Tercer Concilio Limense o del sínodo de 1613 que permitían el matrimonio de esclavizados.

3.3.1.1 El Primer Concilio Limense

No nos vamos a detener en mayores detalles de cómo se organizó este Primer Concilio. Lo que nos interesa es rescatar cómo se va organizando y sentando las bases del derecho canónico a favor de los hombres esclavizados. Este derecho es gradual, va ampliándose con el transcurrir del tiempo. Antonio De Egaña, al hablar de las disposiciones del Concilio Provincial, señala que «más ello solo significa que, ante ulteriores reglamentaciones más modernizadas, las primeras perdieron su vigencia, valida en un principio» (De Egaña, 1969: 61). Si bien es cierto que se va ampliando la reglamentación, no creemos que pierdan vigencia las anteriores disposiciones, por el contrario, sientan la base jurídica para demandar a los amos. Por ejemplo, en el Primer Concilio se estableció que hiciera un registro de los negros e indios para saber quiénes no asistían a misa:

Y porque los dichos indios e indias y negros no falten a dicha doctrina y muchas veces falta y culpa de no venir es de sus amos y no suya, porque olvidados de mirar el cargo y obligación que tienen a sus domésticos y de enseñarles los dichos días, los días de fiesta los ocupan en obras serviles, no dándoles lugar para ir a la dicha doctrina o no teniendo cuidado de hacerlos ir a ella.
(Vargas Ugarte, 1951: 45)

Además, si las disposiciones se repetían, eso obedecía a que los amos hacían caso omiso a las obligaciones sacramentales que tenían sus esclavizados, porque era evidente que enviarlos a la catequesis era reducción de su carga laboral, pero la Iglesia no se encontraba sola en su tarea evangelizadora, el Estado colonial remitió varias ordenanzas para presionar a los amos, e incluso los esclavizados que se encontraban purgando condena no eran excluidos de su derecho a la catequesis, así lo exigía el virrey Toledo en 1572:

Que atento que en la dicha cárcel hay de ordinario negros y negras, y mulatos e indios, que todos los dichos domingos y fiestas, antes que diga misa, tenga obligación de juntarlos y sacar de los calabozos el alcaide de la dicha cárcel, y decirles las oraciones de la iglesia y los mandamientos y obras de misericordia representándoles la obligación que como cristianos tienen de cumplirlos, y el premio que se da a los que lo guardan, y la pena que tienen aparejada los que hacen lo contrario, por palabras llanas que todos las comprendan, cuales conviene para su inhabilidad y flaqueza, de manera que por estar presos no dejen de tener doctrina y enseñamiento, cual conviene para la salvación de sus animas. (Levillier, 1921. T. VIII: 52)

Como podemos observar, era una obligación cristiana enseñarles a los esclavizados los misterios de la fe católica porque de esa forma salvarían su alma, castigándose a quienes incumplan esta obligación. Sin embargo, en 1603 una Real Cédula insistió en la necesidad de fortalecer la doctrina de los negros porque los amos no tenían voluntad de cumplir con lo dispuesto por los Concilios Provinciales:

En sola esta ciudad de Lima habrá más de veinte mil negros sin los que cada día se multiplican y entran en Guinea y otros tantos están repartidos por las demás ciudades del Reyno es la gente más desamparada de doctrina que se conoce porque no tienen cura que les enseñe si ay Dios, y solo los padres de la Compañía de Jesús se emplean en las fiestas cuando los amos los dexan un rato enseñarlos. Pero por mucha diligencia que ponen en ello, viene pocos, y como vienen cansados de servir a sus amos huyen de la doctrina por ir a sus bailes y borracheras donde se desirve mucho Dios, los más destos se quedan sin confesar y casi ningunos comulgan. (Konetzke, 1958: 99-100)

En este caso la Corona recomendaba colocar tres o cuatro curas en las parroquias que se encarguen de la doctrina de los negros y que los amos paguen medio peso ensayado por cada esclavizado que asista a la doctrina para la manutención de los curas doctrineros. Al parecer esto no fue del agrado de las autoridades coloniales y se escribió a la Corona que no era cierto que los esclavizados estén destituidos de doctrina. Por el contrario, tienen el «cuidado que sus amos tienen que viven como cristianos y cuando no sean todos los que en esto cumplan con su deber, es la mayor parte con lo cual y con que los curas de las parrochias y los padres de la compañía y otros religiosos cuidan de los mesmo» (Lissón, 1946. Vol. IV. n. 21, p. 539).

Desafortunadamente, las oposiciones de los amos no variaron mucho con el cambio de siglo, por ejemplo, para que en 1610 cuatro esclavizados (dos de ellos bozales) de Vicente Polco lo denunciarán ante el Tribunal Eclesiástico por hacerlos trabajar en su chacra los días de fiesta y no dejarlos ir a misa (AAL. Sección. Causa de negros. Año. 1610. Leg. II. Exp. 2). En su declaración, el denunciado aseguró que solo bautizó a sus esclavizados y lo hizo porque hubiese sido un pecado mortal no hacerlo. Asimismo, enfatizó que a los denunciantes no les interesa mucho la doctrina, sino la libertad de los domingos y festivos (Ídem). Finalmente, el demando tuvo que vender a sus cautivos a bajo precio. En otro caso del año de 1617, el presbítero promotor fiscal del arzobispado, Antonio Rodríguez, denunció a Bartolomé Sánchez por no dejar a sus negros oír misa, ni guardar los días de fiesta (AAL. Sección. Causa de negros. Año. 1617. Leg. III. Exp. 6).

Como lo hemos mencionado, la legislación canónica creó un precedente jurídico que fue utilizado por los hombres esclavizados y permitió a su vez ampliar las causales de demanda. Incluso, varias de estas nuevas causales ni siquiera estaban legisladas, solo que, al

ser aceptadas por el juez, se establecían como precedente jurídico y eran la puerta abierta para que otros esclavizados demandaran a sus amos. Otro punto de preocupación de las autoridades eclesiásticas era la participación de los indios y negros en la confesión, se solicitaba a los amos estar pendientes de que se cumplan estas instrucciones. En estos dos casos solo existían penas pecuniarias a los amos infractores y llamados de atención. Recién podemos observar que se castigaba con la excomunión a aquellas personas que entierren esclavos cristianos fuera de los cementerios, además de una pena pecuniaria de 10 pesos.

3.3.1.2 El Segundo Concilio Limense

En el Segundo Concilio realizado entre 1567-1568, se reiteraba a los amos que sus esclavos debían guardar los días de fiesta, como también recitar el credo y las oraciones todos los días en la iglesia; la misión del amo debe ser que su esclavizado se convierta en buen cristiano. Los amos que desobedezcan esta obligación debían ser multados con medio peso por cada esclavizado que faltara a misa. Para ello, se debía registrar al esclavizado y así llevar un mejor control de su asistencia. También se recogió por primera vez el tema del matrimonio señalando que los amos incurren en excomunión al estorbar la libre elección de sus esclavizados o custodiar a las mujeres manteniéndolas en el servicio doméstico alejándolas del matrimonio:

Como el Concilio tridentino declara por excomulgados por el mismo hecho a todos aquellos que a sus súbditos compelen a casarse contra su voluntad, así también este sinodo provincial determina y declara yncurren en excomunión todos aquellos que contra la voluntad del matrimonio estorvan a los esclavos o criados y a yanaconas que no se cassen con quienes es su

voluntad, y lo que dice de los yndios se entienda de la misma manera de los negros. (Vargas Ugarte, 1951: 227)

Esta parte es importante porque, según el documento conciliar, la Iglesia de Lima se estaba adecuando a los lineamientos establecidos por el Concilio de Trento que, si bien no conocía la realidad del Nuevo Mundo, tenía experiencia en relaciones serviles. Por ese motivo, sancionaba que todas las personas cristianas tenían derecho a casarse libremente e incluso castigaba con la excomunión. Por último, algo que nos ha dejado sorprendidos es que ya desde 1572 se informaba a la Corona de los problemas que se tenían con los esclavizados casados, así lo expresó Diego de Robles:

Ansi mesmo padecen gran trabajo los moradores destos reinos con los esclavos negros que tienen de servicio y es que en queriendo sacar el amo al esclavo de una ciudad para otra el esclavo o esclava sale diciendo que el se quiere casar con el que esta... o con otro cualquiera y que lo tiene así tratado y concertado y para que no se case lo sacan de la ciudad y los quieren llevar fuera de ella y alegan que de impedírselo es ir contra el Santo Concilio el qual es y habla general de libre elección de personas y así viene a proveer sobre ellos que los deje casar. (AGI. Lima, 270)

En este informe tenemos la antesala de lo que sucederá décadas después cuando el Tercer Concilio Limense insista en castigar a los amos infractores. Por otro lado, resulta interesante saber que los esclavizados eran conocedores de la legislación canónica que los facultaba a casarse libremente sin autorización de sus amos y que una vez casados no pueden ser vendidos en otros espacios. Asimismo, queda claro que el matrimonio se va convirtiendo en una estrategia que buscaba limitar el poder de los amos sobre su propiedad.

3.3.1.3 El Tercer Concilio Limense

El Tercer Concilio Limense es el que detalla con más precisión el tema matrimonial de los esclavizados, al señalar que los amos no tenían ningún derecho a oponerse a la libre elección matrimonial, en ese sentido no estaba permitido que:

Los esclavos y morenos que quieren casarse, o están casados, no sean impedidos de sus amos de contraer, ni usar de matrimonio, ni los esclavos ya casados se embien o lleven o vendan en partes donde por fuerza han de estar ausentes de sus maridos, o mugeres perpetuamente o muy largo tiempo, que no es justo que la ley del matrimonio, que es natural se derogue por la ley de servidumbre, que es humana. (Vargas Ugarte, 1951: 338)

La ley de servidumbre era humana, señala la última parte de la disposición, reafirmando la importancia de lo espiritual sobre las instituciones del hombre, siendo este argumento la principal arma de los hombres esclavizados contra el abuso de poder de sus amos. Sin embargo, como señaló Rubén Vargas Ugarte, este Tercer Concilio no renovó la censura de la excomunión y se limitó a advertir «que la ley de la esclavitud no podía derogar el derecho natural de todo hombre de tomar por esposa a quien le complaciere» (Vargas Ugarte, 1954: 92). A pesar de la exhortación el problema no se desarraigó y como señala Vargas Ugarte, «por mucho tiempo los tribunales eclesiásticos tenían que atender los recursos que interponían los pobres esclavos a quienes sus dueños separaban violentamente del lado de sus mujeres o impedían casi de un modo constante la cohabitación» (Vargas Ugarte, 1954: 92). Esta afirmación es reveladora, porque nos indica que ya se conocía el uso de la vía legal amparada en el derecho canónico desde 1950. Entonces, *¿cómo es posible que la historiografía peruana sobre la población afrodescendiente obviara un tema tan trascendental?*

Aunque no contamos con la respuesta a este hecho, lo que intentamos en este trabajo es reconstruir este acercamiento y uso de lo legal por parte de la población esclavizada en el temprano Perú colonial.

Retomando el tema del Tercer Concilio es importante resaltar que a pesar de no haber sido renovada la disposición del Segundo Concilio sobre el tema de la excomunión, esta nunca fue derogada. Por el contrario, fue de uso recurrente, lo que permitió estar vigente, tanto así, que fue replicada en varios sínodos como el de Cusco de 1601 y los de Lima de 1613 y 1636. Asimismo, esta idea refuerza nuestra posición sobre que la existencia de un nuevo concilio o sínodo no anula las disposiciones anteriores. Por el contrario, las refuerza y adapta a un nuevo presente. Por último, como se puede pensar, el hecho que los esclavizados tengan la libertad de elegir a su pareja no fue del agrado de los dueños de esclavizados, así lo señaló Francisco de Montalvo, quien escribió una biografía sobre el arzobispo Toribio de Mogrovejo, donde resaltó que:

Y así el glorioso Toribio en una de las más graves sesiones del Concilio declaró, que el uso del Sacramento del Matrimonio era, y debía ser igual en los libres y en los esclavos, prohibiendo con severissimas censurar el horror asta aquel tiempo practicado. Estas ordenaciones herían inmediatamente en los poderosos, y así los sentimientos, que no se podían regular por razón, se medían por la grandeza de los sujetos lastimados. Algunos vencidos de la rectitud con que el Bienaventurado Arzobispo se governava en estos decretos se sujetaban a sus órdenes. Otros menos pacientes, por menos considerados, se volvían como canes a morder la vara, porque incapaces de discurso, con la ceguedad del interés, no ponderaban, que quien ofende al instrumento, injuria gravemente a la mano, que le asiste, y le govierna. (Citado por Tardieu, 1997:372)

Desafortunadamente el interés del arzobispo de Lima se encontró con la oposición de los amos, que establecieron diversas estrategias para no cumplir con las disposiciones de la Iglesia, la más común era trasladarlo fuera de la ciudad. Esto conllevó a que las autoridades eclesiásticas reiteren el pedido de permitirles la libre elección conyugal, por ejemplo, en las constituciones sinodales del Cusco, reafirmaban el espíritu del Concilio de Trento y obligaban a los amos a respetar las leyes canónicas:

Mandamos so la pena de excomunión late sentencie que ninguna persona eclesiástica ni selgar, de cualquier estado y condición que sea, ympida la voluntad del dicho matrimonio ni contrato dellos, ni prenda, azote, ni trasquile a los que le quisieren contraer, antes les dejen su libertad y no les oculten ni nieguen a los curas quando los quisieren casar. (Citado por Tardieu, 1997: 373)

Si bien existió oposición de los amos en cumplir las disposiciones de la Iglesia, desde nuestra perspectiva, son los propios esclavizados que habitaron en la ciudad de Lima, los que dinamizaron la legislación canónica, no dejaron que sea solo letra sobre el papel. Aunque creemos que el control en espacios fuera de Lima haya sido menos rígido, teniendo los amos la capacidad de maniobrar para no cumplir la legislación canónica. Aun así, la Iglesia reiteró, en 1613, en las constituciones sinodales, la importancia del matrimonio esclavizado y permitió que los esclavizados denuncien a los amos infractores, como lo veremos más adelante. Sin embargo, el camino para que la Iglesia consiguiera su objetivo de modelar una sociedad cristiana no fue fácil, luego del Tercer Concilio Limense, específicamente en abril de 1584, la Corona recibió de parte de los miembros del cabildo de Lima, un extenso memorial donde se observaban varios de los capítulos aprobados en el concilio,

entre ellos el referido al matrimonio de esclavizados y la imposibilidad de venta de personas casadas:

Muchos esclavos y esclavas se casan... contra la voluntad de sus señores sin saberlo y aunque al tal señor le suceda... ocasión necesaria o voluntad de vender a tal esclavo o esclava no se le depara la justicia eclesiástica vender ni avalar... de que resulta que entendido esto por el tal esclavo o esclava toman mucha soberbia y osadía y desvergüenza contra sus amos y desacato contra ellos y les ponen pleytos y les sirven mal y asimismo los maridos continúan a diversos tiempos y vías indecentes acudir a casa de los señores de las dichas esclavas sus mujeres a dormir con ellas y sino les abren las puertas se desvergüenzan a decir que entraran por las ventanas y paredes... se suplica en esto poner el remedio y orden que convenga y para lo que se a de hacer si el señor o amo de cualquier de los esclavos lo quisiese vender para en estos reynos y deshacerse del ora se ayan casado con voluntad de sus amos o contra su voluntad. (AGI. Lima, 300)

Este testimonio nos permite pensar que ya era común antes del Tercer Concilio Limense que los esclavizados de Lima se casaran sin autorización de sus amos y que protestaran por su derecho a la cohabitación, denunciando a los amos infractores. Sin duda alguna, la prédica religiosa jugó un rol básico en este proceso de conocer la libre elección conyugal y la indisolubilidad del matrimonio. Creemos que la base de esta prédica fue el Concilio de Trento y, principalmente, el Segundo Concilio Limense, y al volverse una costumbre estas prácticas de casarse libremente, el Tercer Concilio Provincial de Lima de 1583 lo tuvo que incluir de forma más extensa y específica. Aunque no hemos encontrado ninguna demanda anterior a 1593, esto no descalifica la palabra de los amos que afirmaban que los esclavizados les ponen pleytos y trabajaban de mala gana y este último punto jugará a favor de

los esclavizados porque los amos tendrán que aceptar los matrimonios si querían evitarse problemas judiciales y desgano en el trabajo. De esta forma el matrimonio también cumplía una función de control social.

En ese sentido, reiteramos que todas las disposiciones a favor de los esclavizados fueron conocidas a través de la predicción religiosa, en la catequesis o en las misas y gracias a ello, pudieron conocer que el derecho al matrimonio era un derecho inalienable a su condición humana. Las demandas en el Tribunal Eclesiástico refuerzan nuestra posición, por ejemplo, en 1600, Joan de Villegas⁷⁶, un esclavizado traído del virreinato de Nueva España, demandaba a su amo Alonso de Rodríguez, vecino de la Ciudad de México, por querer venderlo en la ciudad de Lima mediante el capitán Juan de Simancas, y no respetar su condición de:

Casado y Belado según orden de la Santa Madre Iglesia de Roma con Catalina Sánchez... y no es justo que la ley del matrimonio se quebrante por la ley de servidumbre y el remedio desto compete a vuestra merced como prelado y juez eclesiástico y espiritual lo qual ha de remediar usando en esto todo el rigor de derecho.
(AAL. Causas, Leg. I.Exp.4. Año.1600)

En su declaración, Joan de Villegas utilizó como argumento central los planteamientos del Tercer Concilio Limense, los cuales sostenía que el matrimonio no podía ser quebrantado por la ley de los hombres y que la Iglesia tenía el deber de proteger estos matrimonios. Por ese motivo, Joan de Villegas solicitaba al Tribunal Eclesiástico que castigue y censure a Juan de Simancas y exigió ser devuelto a la ciudad de México para consumar su vida conyugal con su mujer. Para reforzar sus

⁷⁶ El caso de Joan de Villegas fue estudiado de forma superficial por Jean Pierre Tardieu (1997:748). Este fue, a nuestro entender, uno de los primeros casos donde se argumentaba de forma clara y directa por qué un esclavizado no debía ser separado de su cónyuge.

argumentos, el esclavizado presenta a tres testigos que reconocen que era casado en la Ciudad de México, siendo dos de ellos esclavizados de funcionarios de la Corte del virrey Luis de Velasco y el tercero era un criado de la misma Corte.

El caso se resolvió favorablemente a Joan de Villegas al sentenciar el provisor fiscal del Tribunal Eclesiástico que «sea entregado a don Alonso de Arellano administrador de los hospitales de San Andres y Santa Ana desta ciudad que de proximo está de partida para la de México» (ídem). Esta victoria jurídica de Joan de Villegas nos permite afirmar que la Iglesia defendía sus fueros espirituales con mucho éxito, aun por encima de los derechos de propiedad de los amos. Asimismo, es interesante observar la celeridad en la resolución de la demanda, porque en menos de veinte días, el tribunal ordenó enviar a Joan de Villegas a Ciudad de México. Esto no hace sino reafirmar que la Iglesia protegía decididamente a los esclavizados cuando sus derechos sacramentales se veían amenazados por el poder mal ejercido de sus amos.

De esta forma, la práctica jurídica fortaleció al derecho canónico⁷⁷, el cual se fue construyendo de a pocos, porque primero tenemos que los esclavizados debían asistir a misa y ser enterrados según el rito cristiano, luego en el Segundo Concilio se estableció que tenían libertad de elegir a su contrayente y de no ser separados de sus cónyuges bajo amenaza de excomunión, pero este derecho estaba incluido en un capítulo que englobaba a todos los grupos étnicos. Pero en el Tercer Concilio Limense se incluyeron capítulos específicos para la población esclavizada, poniendo énfasis en que los esclavizados pueden casarse libremente y los amos serían excomulgados al impedir el cumplimiento del mandato de la Iglesia. Estos derechos ya eran parte de la discusión

77 El derecho canónico indiano se fortaleció de diversas fuentes como «*las concesiones pontificias, reales cédulas, de las juntas apostólicas, concilios provinciales, sínodos diocesanos, catecismos, confesionarios, tratados de hechicería y sortilegios, de la Inquisición americana y de los tribunales eclesiásticos*

de teólogos de la época, para quienes era de suma importancia que se les reconociera la vida espiritual de los esclavos. Para Luis de Molina, era importante limitar la autoridad del amo:

Aun cuando el derecho de los señores sobre sus esclavos sea tan extenso, no se extiende sobre su vida, cuyo dominio se reservó a Dios exclusivamente y, por tanto, tampoco a los miembros y a la salud del esclavo, que son como partes de su vida, de las cuales depende la misma vida; y mucho menos su salud espiritual, de modo que no podrá ordenársele no exigírsele nada que se oponga a ella. (Tardieu, 1997: 74)

Además, Molina reclamaba el derecho que tenía el esclavizado de casarse libremente sin autorización de su amo y que la Iglesia debería proteger la libre voluntad del contrayente. Es evidente que estas consideraciones tuvieron un gran impacto en la América colonial, tanto así, que sus pedidos encontraron eco en las autoridades eclesiásticas, incorporándolos en los concilios. Incluso se señalaba que los amos obligaban a casarse a sus esclavizados con esclavizadas que estaban sujetas a su domino, con el fin de ampliar su propiedad. En cambio, si el esclavizado se casaba con una esclavizada de otro amo, era obligado a separarse con evidente daño a la institución familiar. Este hecho no debía ser tolerado y si los amos incurrián en este delito debían ser excomulgados inmediatamente. En esa misma línea, el Concilio Provincial mexicano determinó que los amos que tengan esclavizados casados no puedan venderlos «ni los vendan en parajes tan distantes, que sea verosímil que no se podrán cohabitar con sus mujeres por largo tiempo. Y se deja a la decisión del ordinario, qué tiempo se ha de reputar largo» (Martínez López-Cano, 2014: 224).

También en 1593 el capitán Diego Agüero, integrante del cabildo de Lima, solicitaba al Tribunal Eclesiástico permiso para llevarse a Leonor,

su esclavizada casada, fuera de la ciudad; argumentando que estaba dispuesto a «dar fianzas de traerla a esta ciudad dentro de dos años y pido y suplico justicia para ello» (AAL. Leg. I. Exp.1. Año 1593). La respuesta del tribunal colocó límites a la solicitud del amo, «que le concedía seys meses de termino dentro de los quales buelba a esta ciudad a la d(ic) ha Leonor negra y lo cumpla so pena que se le excomulgue» (*ídem*). Estos dos casos no solo tienen en común la fecha de inicio de las demandas, sino principalmente que son posteriores al Tercer Concilio Limense (1583) y el Tercer Concilio Provincial mexicano (1585), donde se hacía hincapié en la libre elección conyugal y la indisolubilidad del matrimonio, así como los castigos a los amos infractores.

Sin duda, la influencia del Tercer Concilio Limense se dejó sentir en toda la América española, y el virreinato de Nueva España no fue la excepción. En la ciudad de Lima, en 1584, solo un año después del Tercer Concilio, la Iglesia publicó un catecismo titulado «*Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra santa fe*». En este catecismo existen divisiones entre las personas más nuevas en la fe y aquellas que tendrían un mayor conocimiento. Es así como tenemos un catecismo para los rudos y ocupados y otro *para los más capaces*, donde creemos se podrían ubicar los esclavizados ladinos. Estos catecismos fueron publicados, en español, quechua y aymara. Se enseñaron los mandamientos y los sacramentos que debían cumplir cada cristiano, siendo el bautismo la puerta de entrada al universo religioso. Aparte se mencionaron en la segunda parte del catecismo a los otros sacramentos como la comunión, confirmación, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio. Sobre este último, señala lo siguiente:

Es un concierto firme, y perpetuo del varón, y la mujer cristianos, para engendrar, y engendrar, y criar hijos en servicio de Dios, guardándose lealtad entre sí, uno a otro, ¿pues eso mismo no lo tienen los gentiles infieles? Verdad, que ay concierto matrimonial

entre infieles, mas no es sacramento como entre cristianos; que por virtud del Jesuchristo les da gracia para vivir bien, y salvarse en su estado. (Doctrina Christiana y Catecismo, 1584: 130.131)

Este mismo catecismo señala que existen impedimentos para el matrimonio como el grado de parentesco, también señalaba que, de los sacramentos, el matrimonio no era obligatorio como el bautismo, era por propia voluntad de la persona. En resumen, el Tercer Concilio Limense fue para la Iglesia en la América española y, principalmente, para la peruana lo que fue el Concilio de Trento para la Iglesia universal. Esta idea se comprueba en la vigencia de casi dos siglos de las disposiciones del Tercer Concilio, no solo en el Perú colonial, sino que su influencia gravitó varios espacios de la América hispana. Por último, Pedro Murillo Velarde en su curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano publicado a fines del siglo XVIII, señala que:

y así como el esclavo tiene potestad de comer, dormir y hacer todo aquello en lo cual no está sujeto a su dueño ni tiene obligación de obedecerlo, así puede entregar su cuerpo al cónyuge en cuanto basta para el uso del matrimonio, en lo cual no puede ser impedido por su dueño, aunque no pueda entregarlo plenamente y durante todo el tiempo. (Murillo 1791: 503)

Asimismo, Murillo destacó que, según Jesús, ni el hombre libre ni el esclavizado podían ser apartados de los sacramentos. Estas ideas eran las que guiaban a las autoridades eclesiásticas el momento de defender la institución matrimonial, dejando de lado la condición de la persona y validar y defender el uso del sacramento religioso.

3.3.1.4 Los Sínodos de Lima de 1613 y 1636

Esta reunión de la Iglesia católica local tenía como fin que el clero local rinda cuentas ante su obispo, principalmente en los temas

sacramentales (Porras, 1988: 17). Asimismo, los sínodos adecuaban los mandatos de los concilios a su propia realidad social, sin autoridad para contradecirlos y, en algunos casos, como veremos más adelante, era mejor omitir algunos puntos para no generar alteraciones sociales. Según Mario Rodríguez León, en Hispanoamérica, entre los años de 1539 a 1639, se celebraron 57 sínodos que fueron influenciados por el Tercer Concilio Limense (Rodríguez, 1986: 10). Desde nuestra perspectiva, creemos que estudiar la legislación canónica nacida de los centros coloniales, no estaría completa sin un estudio de los sínodos locales, porque en estos últimos se enriquece la visión del historiador sobre las sociedades coloniales porque

Se describen las más variadas situaciones humanas: la religiosidad y la picaresca, las creencias y las supersticiones, la pobreza y la opulencia, el trabajo y las finanzas, el amor y las animadversiones, junto con las fechas estelares de una vida humana, tales como el bautismo, el casamiento, las fiestas, las exequias, etc». (Sínodo de Cuba de 1681. Estudio introductorio por Antonio García y García, 1982: 24)

En el caso del Perú, posteriormente a los concilios realizados en la ciudad de Lima en el siglo XVI, se establecieron dos sínodos en los años de 1613 y 1636, siendo convocados por el arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, quien anteriormente lo fue de Santa Fe de Bogotá. Como se puede pensar, el principal tema legislado en este concilio estuvo referido a la evangelización de los indígenas, pero no menos importante fueron los negros esclavizados. Por ejemplo, en el sínodo de 1613⁷⁸ se expresaba la preocupación porque

78 «Entre las fuentes invocadas ocupa un primerísimo lugar el Concilio de Trento y muy cerca se sitúan los concilios provinciales segundo y tercero de Lima, de 1567 y 1583 respectivamente. El concilio ecuménico de Trento aparece citado siete veces; y los Concilios Provinciales Limenses de 1567 y 1583 son invocados cinco y nueve veces respectivamente, una de ellas de forma conjunta y sin especificar, aunque es claro que se refiere a estos dos concilios; excepto en una constitución en la que figura solo, el concilio de Lima de 1567 viene citado en compañía del de 1583» (Sínodos de Lima de 1613 y 1636, 1987:43).

En muchos lugares de este Arzobispado, en especial donde hay Viñas, Ingenios, y Trapiches, suele a ver negros bozales, que por el poco cuidado, que tienen sus amos en hazerles cathequizar, y enseñarles nuestra Santa Fé Catholica, suelen estar mucho tiempo, sin ser baptizados, y algunos mueren en aquel estado; Exhortamos, y amonestamos en el Sr. a los dichos amos, que en adelante estén muy cuidadosos, en enseñarles, e industrialos; para que con brevedad reciban el agua del Santo Baptismo; y mandamos a los curas del partido tengan el mismo cuidado, y que todos los años los empadronen en el tiempo, que a los demás, para que se pueda ver quanto numero es el de los dichos negros, y donde habitan, y se examinen en la doctrina, y se haga lo demás, que convenga en esta razón. (Sínodos de Lima de 1613 y 1636. 1987: 53)

La preocupación de la Iglesia por la vida espiritual de los negros bozales era continua, porque a diferencia de los negros que habitaban en la ciudad, en los espacios rurales, resultaba complicado obligar a los amos a enviar a sus esclavizados a que reciban catequesis y también porque existía una baja presencia de curas que los doctrinen. Por eso, se exigía que se tuviera un registro de cuántos eran y dónde residían. En este sínodo también se exigió a los clérigos a tener cuidado con el casamiento concertado de los negros esclavizados. Sin embargo, una vez realizado el matrimonio, así las cosas, hubieran sido poco claras, la Iglesia solo solicitó que el cura los trasladase a su parroquia y devuelva los derechos que se pagaron. Esto revela que, a pesar de todo, el matrimonio no se anularía, que este era indisoluble y solo quedaba protegerlo. De esta forma entendemos porque la Iglesia no anuló los matrimonios de los esclavizados que huían hacia la capital y se casaban en ella, tenemos diversas denuncias con ese tenor. Asimismo, este sínodo reitera que los amos estaban incursos en

Excomunión todos los que contra la libertad del matrimonio estorvan a sus esclavos criados, o yanaconas, que se casen, y los aprisionan, y encarcelan por ello, con todo hemos entendido, que ay exceso en esto; mandamos, que de nuevo se intime la dicha censura en las parrochias, y que nuestro provisor, visitadores, y vicarios procedan, contra los que en esto fueren culpados, declarándolos por excomulgados, y poniéndoles las demás penas, que les parecieren. (Sínodos de 1613 y 1636. 1987: 191)

Pero no solo se buscaba censurarlos con la excomunión, la Iglesia fue radical en su demanda, y no solo debía estar su nombre en una tablilla al ingreso de la parroquia y no tener comunicación con los fieles, sino también todos domingos y fiestas debían ser denunciados en las misas y su asistieran a otra Iglesia se debía dar aviso a los párrocos para que los denuncien. Sin duda, un castigo que significaba la muerte social para cualquier encauzado en esta figura. Por último, en este sínodo es la primera vez que tenemos una idea clara de los aranceles que pagaban las personas por los servicios que brindaba la Iglesia, matrimonios, entierros, etc. En el caso de los matrimonios de negros y mulatos se cobraba cinco pesos y medio. El sínodo de 1636 fue convocado por el arzobispo Fernando Arias de Ugarte, quien tenía la obligación de convocar a un concilio provincial porque ya eran muchos años que no se celebraba uno en la ciudad de Lima, pero el arzobispo de manifestó en contra, principalmente porque:

La archidiócesis de Lima tiene un marco normativo abundante, gracias a los concilios de 1567 y 1583, confirmados por el papa y mandados a guardar por el rey, que resuelven prácticamente todos los problemas que se presentan en estos territorios. (Los sínodos de Lima de 1613 y 1636. Estudio introductorio de José María Soto Rábanos, 1987: 72)

Esta afirmación rescata la idea de que los concilios legislaron para una realidad propia del espacio, por lo tanto, esta legislación canónica tenía mucho más en común con realidad social de la ciudad de Lima, que las Partidas o las propias Leyes de Indias. Por eso, fueron utilizadas de forma permanente y los jueces la conocían a la perfección, no solo en el tenor de la norma, sino también en las motivaciones que permitieron su nacimiento. Por otro lado, las reservas que tenían el arzobispo con la organización de un concilio no fueron las mismas que para el sínodo, el cual se realizó un año después de cumplido el primer siglo de la existencia de la ciudad de Lima. Respecto a la población negra, este sínodo es de menor contenido, siendo el bautismo de los esclavizados su mayor preocupación:

El gran número de negros bozales, que han entrado en este reyno, sin ser bautizados, y si algunos los han sido, sin que se haya guardado con ellos lo dispuesto por la Santa Madre Iglesia... obliga a poner eficaz remedio. Por tanto mandamos, que todos los curas, procuren con toda diligencia saber, si en su tierra, o al salir de ella, o en otra parte les echaron agua, diciéndoles las palabras del bautismo, y donde les a entender el fin, utilidad, o significación del bautismo, de fuerte que lo entendiessen, aunque fuera groseramente, y si tuvieron libre consentimiento con la voluntad, para recibir el bautismo, o si lo recibieron forzados, y aunque no contradixeron exteriormente, fingieron, tenían voluntad de recibir el bautismo, no teniéndola de recibirlle, y constando, que no han sido bautizados, los catequizaran, conforme al Ritual Romano de la Santidad de Paulo V. (Sínodos de Lima de 1613 y 1636, 1987: 280)

Esta crítica a las formas de bautizar de los comerciantes no era de esta época, en reiteradas oportunidades a través de las reales cédulas, concilios, sínodos o cartas se expresaba esta preocupación. Para la

Iglesia la persona bautizada debía tener conocimientos mínimos de la fe católica, por eso, en el catecismo de hombres rudos se establecían pequeños pasos para que los noveles lo aprendieran y de esta forma poder ser bautizados. En ese sentido, la cita es muy clara, se tenía que averiguar la forma en las que recibieron el bautismo los negros bozales y si este bautismo no se ajustaba a los criterios de la Iglesia, debía hacerse de nuevo. No existen más referencias a la población esclavizada en este sínodo, creemos, al igual que el arzobispo, que ya se contaba con un corpus jurídico bastante completo que fue utilizado provechosamente por la población afrodescendiente. Ahora veamos que ocurría en otros espacios de la América colonial. Por último, tenemos dos sínodos que se llevaron a cabo en el Cusco en 1601, Huamanga en 1629 y Arequipa en 1639. En el primero el obispo del Cusco, Antonio Zayas rescata la importancia del Concilio de Trento y del Tercer Concilio Limense, señalando que las leyes canónicas sobre el matrimonio «hasta aquí no se ha guardado con la puntualidad debida», en ese sentido, el obispo condena esta actitud obstrucciónista de los amos, condenando bajo:

La pena de excomunión late sentencie que ninguna persona eclesiástica ni seglar, de cualquier estado y condición que sea, ympida la voluntad del dicho matrimonio ni contrato dellos, ni prenda, azote, ni trasquile a los que quisieren contraer, antes les dejen en su libertad y no les oculten ni nieguen a los curas cuando los quieran casar. (Citado por Tardieu, 1997: 373)

Como se puede observar en la anterior cita para la Iglesia no fue fácil hacer cumplir a los amos las leyes canónicas, por lo tanto, se vieron obligados a usar la excomunión como arma de defensa de los derechos de los esclavizados. Sin embargo, no siempre consiguieron atemorizarlos, eso explica porque se tuvo que repetir esta disposición en los diversos documentos canónicos. En 1629 el obispo de Huamanga, Francisco Verdugo, publicó las Constituciones Sinodales

de su obispado donde una vez más se hace referencia al matrimonio como espacio de autonomía, no solo de los esclavos, sino también de los yanaconas e indígenas:

Mandaron los Concilios Provinciales que los amos no estorbasen el casarse sus esclavos o criados o yanaconas. Por tanto, lo volvemos a mandar debajo de excomunión mayor, que incurran los que así les impiden, que no se casen, y también los que aprisionan o castigan por averse casado. Y los que los sacan fuera del lugar a venderlos en otras partes, sino fuese concurriendo justas causas, de que se nos a de dar aviso para que veamos si lo son. Y encargamos a los curas de los indios castiguen a los curacas o caciques que supieren aver intervenido en estorbar algunos casamientos, o que ubieren castigado algunas personas por averse casado. (AGI. Lima, 308)

Esta disposición sinodal fortalece nuestra idea de que la legislación canónica nacida en el suelo americano recogió las realidades del espacio donde fue emitida. Si bien copiaron el marco general del respeto por la libre elección conyugal y la indisolubilidad del matrimonio, le incorporaron nuevos elementos, como el llamado de atención a las autoridades indígenas, es decir, ya no solo los amos eran españoles, sino también nativos y que de la misma forma debían ser castigados con la excomunión. En el caso del Sínodo de Arequipa el tenor fue el mismo, siendo muy explícita la influencia del Concilio de Trento y, sobre todo, del Sínodo de Lima de 1613 que insistían en castigar a los amos infractores, enfrentándose a los intereses de los señores esclavistas, quienes buscaron formas de evadir la legislación canónica, sin mucho éxito.

Por último, en 1684 se llevó a cabo otro sínodo en la ciudad de Arequipa realizadas por el obispo Antonio de León. En dicho documento sinodal se reitera casi a finales del siglo XVII que los amos no obliguen

a casarse a sus esclavizados, ni ejerzan violencia en contra de ellos, bajo pena de excomunión como lo dispuso el Concilio Provincial de Lima (1583):

mandamos que ninguno estorbe a sus esclavos, criados o yanaconas, ni otra ninguna persona el que se casen con quién fuere su voluntad; ni los castiguen, y apremien, para que no lo hagan, y que los Vicarios procedan contra los que en esto fuesen culpados, declarándolos por excomulgados, imponiéndoles assi mesmo las demás penas, que pareciera convenientes. (De León, 1684: 33)

Asimismo, impedía que se llevasen a los esclavizados casados fuera de la ciudad sea por venta u otro motivo. Al parecer, un siglo después las disposiciones del Tercer Concilio Límense (1583) seguían vigentes y las preocupaciones de la Iglesia peruana respecto al matrimonio de los esclavizados no cesaban. Por otro lado, se recomendó que los sacerdotes de indígenas administren los sacramentos a españoles, mulatos, negros y zambos, previo pago de los derechos correspondientes (De León 1684: 57). Por último, este sínodo amenazó con excomulgar a los amos que obliguen a sus esclavizados a trabajar los días de fiesta.

3.3.1.5 Otros sínodos en la América española

Los sínodos tuvieron un desarrollo muy común en diversas partes de los dominios españoles. De esta forma las iglesias locales buscaban adecuar a su realidad lo dictaminado por los concilios de Trento y los provinciales, sean de Lima o México. En 1582, ocurrió uno en la ciudad de Manila, donde la presencia de negros esclavizados fue mínima, pero que, según el cronista Antonio de Morga, representó un problema:

La tierra se va llenando de esclavos negros y cafres traídos por los portugueses, y son los peores que ellos tiene; hacen muchos

daños y delitos y pondrán la ciudad y esta tierra a pique de perderse, y por lo menos cada año se levantan con navíos y se huyen, haciendo muchos daños y robos, está prohibido que no los traigan sino de poca edad. (Sínodo de Manila de 1582. Estudio introductorio de José Luis Porras Camúñez, 1988:11)

A pesar de la preocupación del cronista, la presencia de negros en Manila no fue tan destacada, en ese sentido, el sínodo principalmente se dedicó a normar las relaciones de los encomenderos y el trabajo indígena. No existe mención alguna a población negra esclavizada, porque como lo mencionamos su presencia fue mínima. Los sínodos de Quito de 1594 y Loja de 1596 tuvieron como tema central la administración de los sacramentos a la población indígena, su correcta evangelización y la adecuación de la legislación canónica a su espacio. Además, «se siguió el espíritu pastoral del primer sínodo quitense de 1570, junto con los concilios II y III de Lima, en defensa de los naturales, resaltando sus costumbres, supersticiones, mentalidad, vicios capitales como la embriaguez y su incultura, por lo que era necesaria una promoción humana a través de una iglesia india» (Sínodos de Quito de 1594 y Loja, 1996: 55).

En torno a la población africana y afrodescendiente, el Sínodo de Quito mostró su preocupación por la evangelización de los negros, exigiendo a los clérigos que «tengan padron particular de los morenos, assi, esclavos como horros y de los yndios, y los hagan llamar por el para que se confiesen y comulguen, no descuydandose, ni descargándose con sus amos y dueños, sino que belen los dichos curan en esta parte con mucha diligencia» (Sínodos de Quito de 1594 y Loja 1596, 1996: 86). En caso, los curas mostraran descuido de sus funciones serían amonestados, también exigió que cuiden la asistencia de los esclavizados a misa los domingos y eviten que vivan entre los indígenas, citando la Real Cédula que prohibía esta práctica. En el caso del matrimonio, castigaba con la excomunión a aquellas personas casadas que no hicieran vida

maridable o se hubieran casado dos veces. Además, castigaba a «alguna persona que estorve o aya estorbado que no se casen los indios y negros y mulatos de su servicio, o que, siendo casados, no los dejen hacer vida maridable» (Sínodos de Quito de 1594 y Loja 1596, 1996: 138). En la ciudad de Quito la presencia afrodescendiente fue importante. Por ese motivo, la iglesia local tuvo que recoger la propuesta del Concilio de Trento y el Tercer Concilio Limense.

También castigaba con la excomunión a aquellas personas que estaban casadas en España y se habían vuelto a casar en las Indias. Por último, en el caso del Sínodo de Loja, la reglamentación sobre los esclavizados es mínima, solo se tiene referencia a los derechos eclesiásticos que pagaría los esclavos y libres al ser enterrados en las Iglesias.

En 1646 se celebró en la ciudad de San Juan de Puerto Rico, un sínodo que tuvo una gran influencia del Tercer Concilio de Lima. La ciudad en ese periodo tenía una importante presencia de portugueses y negros, lo que generó temores en el arzobispo «los vecinos de esta isla son poquísimos y de diferentes naciones y destos los que tienen alguna hacienda y trato son de dicha nación y unos y otros se sirven de esclavos de Angola... que por todos serán más de mil» (AGI. Santo Domingo, 172). Numéricamente la población de la isla estaba muy por debajo de los índices poblacionales de otros espacios coloniales, pero su ubicación era estratégica por ser un espacio de frontera militar. Es en este espacio de temor y conflicto que el sínodo de San Juan legisló para una población diversa donde la presencia indígena era mínima. En el caso de la población afrodescendiente y el tema del bautismo, se señalaba que los negros debían recibir el bautismo al descender de los barcos negreros con una pequeña catequesis. También obligaba a los amos que no impidan a que recibieran la confirmación y en caso de los negros faltar a su obligación sean denunciados (Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1646, 1986: 23).

Asimismo, la Iglesia exigió que cesaran el empleo de indígenas y negros en la búsqueda de perlas «porque estimamos mucho más, como es razón, la conservación de sus vidas, que el interés que nos puede venir de las perlas» (Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1646, 1986: 44). Sin duda, este mandato de la Iglesia era una adecuación a la realidad de la ciudad de San Juan, lo que abona en nuestra tesis, que existió una legislación canónica nacida en los centros coloniales como México y Perú, que fueron replicadas en los otros espacios coloniales, pero adecuándolos a su realidad. Por último, en el tema del matrimonio, no existió una regla directa para los esclavizados. Sin embargo, hizo referencia a la indisolubilidad del matrimonio, a castigar a las personas con la excomunión, si se casaban dos veces, condenando el amancebamiento y siempre citaba al Concilio de Trento.

El Sínodo de Santiago de Cuba de 1681, al igual que los presentados, tiene sus propias particularidades propias del espacio. Por ejemplo, castigaba con la excomunión a los negros esclavizados que, durante el jueves santo o los días de cuaresma, interrumpieran el ayuno vendiendo cosas comestibles (Sínodo de Cuba de 1681, 1982: 13). Sin duda, una pena excesiva, pero que nos retrata la importancia de que los rituales católicos se cumplieran adecuadamente. Otros dos temas, que la Iglesia cuestionó es la libertad de las esclavizadas jornaleras, exigiendo que los amos no permitan que salgan en la noche a trabajar y que tampoco vivan fuera de la casa de los amos. Según los argumentos de la Iglesia, en esas salidas se generaban las peores abominaciones y pecados como el amancebamiento, siendo estos hechos autorizados por los amos, a cambio del jornal. Asimismo, para un buen proceso de evangelización, conminó a los amos a permitir que sus esclavizados asistan a misa los domingos y los días de fiesta, así como también se permitiera los entierros de negros libres pagando dos pesos y de esclavizados pagando un peso (Sínodo de Cuba de 1681, 1982: 13).

Todos estos derechos estaban promovidos por las legislaciones canónicas emitidas en los centros de poder colonial, siendo lo novedoso los castigos a las esclavizadas jornaleras y la prohibición de venta en la semana santa. Otro tema que nos ha llamado la atención está referido al tema del matrimonio de esclavizados donde la Iglesia, dispuso lo siguiente:

Los matrimonios deben ser libres, por lo cual santa Sínodo aprobante: mandamos, que ningún amo prohíba a sus esclavos el contraer matrimonio, ni les impida el que lo cohabitén, porque hemos experimentado, que muchos amos con poco temor de Dios y en grave daño de sus conciencias, procuren que sus esclavos no se casen, e impiden su cohabitación a los casados, con pretestos fingidos: y así ordenamos no prohíban los matrimonios, ni impidan su cohabitación, pena de diez pesos aplicados para obras-pías. (Sínodo de Cuba de 1681, 1982: 13)

Este capítulo del Sínodo difiere con los concilios y los sínodos de los otros espacios coloniales, donde se castigaba con la excomunión a los amos infractores. En Santiago de Cuba solo existían penas pecuniarias a los amos que impedían la libre elección conyugal y la cohabitación, un hecho muy parecido con el Brasil. Suponemos que para la Iglesia cubana el castigo de la excomunión atentaba contra el poder señorial y que la realidad del espacio no permitiría un enfrentamiento abierto, porque sería desautorizarlos frente a una masa esclavizada que era vital para el funcionamiento de la economía de la isla⁷⁹. Por último, para reforzar nuestro planteamiento, la Iglesia solo exhortó a los amos a no

79 Manuel Moreno Fraginals señala que recién en la segunda mitad del siglo XVIII, Cuba se convirtió en potencia azucarera, antes de eso «el azúcar era un renglón secundario de explotación, insertado en un rico marco productivo. Junto a la producción azucarera estaban las extensas siembras de tabaco con destino al consumo interno y a la exportación; una importantísima cría ganadera, bovina, y caballar, que era base de un gran comercio de carnes saladas, cueros y animales vivos; y finalmente una amplia explotación forestal, para el envío a Europa de maderas preciosas y también con destino a la fabricación de barcos en el inmenso astillero de La Habana» (Moreno, 2001:5). En todas estas actividades se necesitó la mano de obra esclavizada, que luego será derivada en mayor proporción al cultivo de la caña de azúcar.

vender a los esclavizados casados fuera de su lugar de residencia y los amonestaba pecuniariamente, siendo la excomunión inexistente para este tipo de abusos⁸⁰.

En un artículo pionero Alejandro de la Fuente nos explica que durante el período de 1585 y 1645 existió un crecimiento nada desdeñable de matrimonios de esclavizados en Cuba y que esto ocurrió porque aún era incipiente el desarrollo de la producción azucarera y que, además, fue fomentado como un eficaz medio de control social (De la Fuente, 1990: 517-518). De esta forma, rechaza que la legislación castellana o la Iglesia hayan tenido algún papel de importancia en este creciente fenómeno y que para entender la supresión violenta de cualquier manifestación sexual o de vida familiar de finales del siglo XVIII debemos entender cómo se modificaron las relaciones esclavistas.

Por otro lado, la muestra que presentó De la Fuente en su trabajo es reveladora, porque nos permite conocer que la población esclavizada de La Habana evolucionó de forma similar a la limeña, por ejemplo, en 1544 eran 200 esclavizados, en 1600 fueron 1 800, en 1609 llegaron a 5 000 y finalmente en 1618 fueron 6 000 esclavizados. Los trabajos de este grupo principalmente fueron urbanos y así como fue creciendo paulatinamente la población, también crecieron sus relaciones matrimoniales principalmente desde 1610 en que se casaron 44 parejas, años después en 1630 fueron 318 matrimonios y entre 1631 y 1640 se casaron 354 parejas. Es decir, existió un grupo importante de

80 Rafael Marquese señala que Cuba, a diferencia de otros espacios del Caribe, no tuvo una economía de plantación hasta la segunda mitad del siglo XVIII, y si los esclavizados estuvieron presentes, su labor estuvo centrada en otros sectores de servicios, como el trabajo en el puerto de La Habana. Sin embargo, se equivoca al afirmar que debido a esta presencia residual no existían textos «sobre o governo dos escravos» (Marquese, 2004: 172). La Iglesia católica hispana legisló a través de sus representaciones locales para todos los integrantes de la sociedad colonial, si bien, en Cuba del siglo XVII la población esclavizada aún no alcanzaba la importancia que tuvo a finales del siglo XVIII y, sobre todo, el XIX, no se podía ignorar su presencia. Eso queda demostrado con los capítulos dedicados a ella en el sínodo de 1681.

esclavizados que decidieron utilizar un sacramento religioso. Eso nos lleva a pensar, ¿qué motivo a los esclavizados a buscar este sacramento? Si la Iglesia no tuvo importancia en este conocimiento y posterior búsqueda de vincularse a este sacramento, ¿quién si ocupó ese papel? Creemos De la Fuente en su afán de priorizar las relaciones económicas del proceso de esclavización desdeña la importancia de la catequesis, la legislación canónica y el papel de la Iglesia en este proceso, más aún cuando nos presenta el testimonio del horro Francisco Sánchez, que declaró que se había casado con su esclavizada María Angola, «según orden de la santa madre Iglesia» (De la Fuente, 1990: 525). Este testimonio está en consonancia con lo dispuesto por el Tercer Concilio Provincial mexicano de 1585, por lo que pensamos que es imposible desvincular el crecimiento de los matrimonios de esclavizados del papel evangelizador de la Iglesia.

Y como lo hemos explicado, desde 1681 la Iglesia decidió no afectar el poder señorial e impidió que se castigue con la excomunión a los amos que no permitían el matrimonio de los hombres y mujeres esclavizados. Este hecho sucedió en un creciente proceso de llegada de mano de obra esclavizada y el desarrollo de una economía de plantación. Sin embargo, creemos que no pudo haberse anulado del todo las formaciones de familias esclavizadas o las vinculaciones filiales, porque el descontento entre los esclavizados hubiese sido mayor y las consecuencias de una rebelión habrían sido funestas para la isla de Cuba, es decir, si el matrimonio en el siglo XVI y XVII fue un mecanismo de control social con una población esclavizada incipiente, ¿por qué se anularía este mecanismo en un período de mayor presencia de esclavizados? ¿Acaso existieron otros mecanismos de control social en el siglo XVIII? Sin duda, es un tema que debería investigarse usando el mismo fondo documental de Alejandro de la Fuente y comparar la evolución o declive matrimonial de los siglos XVII y XVIII.

Otro sínodo realizado en 1687 es el de Santiago León de Caracas, el cual rescató en sus disposiciones el mestizaje de su sociedad. En el caso de la población esclavizada, se dispuso que los amos eran como padres para los esclavizados. En ese sentido, debían velar porque cumplan la ley santa de Dios, frecuenten los sacramentos, oigan misa y guarden los días de fiesta, señalando con toda claridad que:

Los señores de esclavos y esclavas tengan entendido que tienen dominio sobre el servicio que sus esclavos les deben o pueden hacer con el trabajo de sus manos, no sobre las almas redimidas con la sangre de Cristo, porque en esta parte les deben tratar de la misma manera que a sus hijos, cuidando de que sean buenos cristianos, que vivan en el santo temor de Dios y hagan todo aquello que acerca de los hijos y criados les advertimos. (Sínodo de Santiago León de Caracas de 1687, 1986: 190)

Es clara la posición de la Iglesia, solo la fuerza de trabajo era propiedad del señor y no el alma, la cual debía ser instruida en la fe católica para su salvación y cuando los amos incumplían su función de padre-guía y alejaban a los esclavizados de los preceptos cristianos, estaban ejerciendo mal su poder y debían ser castigados por esas infracciones. Pero también resalta que los robos o delitos cometidos por los esclavizados eran como respuesta a la falta de atención y compromiso de los amos en la alimentación, vestido y cuidado que tenían como deber, calificándolo como un pecado mortal. Para la Iglesia de Caracas los amos no solo estaban incumpliendo su labor de ser padres-guías, sino que estaban excediéndose en los castigos a sus esclavizados. Por ese motivo, los amenazó con la excomunión si continuaban con la crueldad:

Pues si acaso el delito del esclavo fuere muy grave, será bien que la justicia real le castigue, según la gravedad de su delito;

y en los ordinarios que cometan y que deben corregir dichos padres de familias: mandamos, no se use de caña de brea, lacre, velas encendidas, ni otros instrumentos de fuego, pena de excomunión mayor; ni en los azotes se exceda de tal manera que pase de corrección; ni las prisiones sean tan dilatadas, que les embaracen a cumplir con la Iglesia, sobre que mandamos a nuestros Curas, en conformidad de lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento, miren en el modo que pudieren, por la fatiga de tan miserables personas y soliciten su alivio; y a las justicias de su Majestad, exhortamos no permitan semejantes crueidades. (Sínodo de Santiago León de Caracas, 1986: 193)

Asimismo, la Iglesia exigía a los amos a no deshacerse de los esclavizados dándoles libertad cuando ya eran mayores y no tenían capacidad para poder trabajar, porque señala que era semejante «crueldad contra el derecho natural y piedad cristiana, pues es de justicia que se les asista en la última parte de la vida, a los que la han gastado en servicio de sus amos y dueños» (Sínodo de Santiago León de Caracas, 1986: 193). Al parecer, este sínodo sí quería limitar los abusos de los amos y lo más interesante es que conocía todas las prácticas y métodos utilizados por los amos para violentar a sus esclavizados y, como no podía ser de otra forma, la Iglesia caraqueña obligó a sus párrocos a vigilar la libertad de elección de los negros esclavizados y que si era su voluntad casarse, no se tomara en cuenta la opinión de los amos.

Para la Iglesia una vez casados los esclavizados no se debía permitir que sean separados y que «los dichos amos, mayordomos, encomenderos y demás personas que violentaren o impidieren la voluntad de los contrayentes en la conformidad referida incurran, ipso facto, en pena de excomunión mayor, *lata sententia*» (ídem). Estamos frente a una de las legislaciones canónicas más protectoras de los esclavizados, castigando con la excomunión a quienes impedían la libre

elección o cohabitación, así como a quienes abusaban del castigo físico, un hecho que no hemos registrado en otros espacios de la América colonial.

El último sínodo que vamos a presentar fue el realizado en la ciudad de Santiago de Chile, en el año de 1688. En este documento también destaca la influencia que recibió del Concilio de Trento y de los concilios de Lima. Según Antonio García y García, en este sínodo se puede:

Ubicar prácticamente todos los aspectos de la vida cristiana, teniendo muy en cuenta las circunstancias de la sociedad a la que iba dirigida. Constituye realmente una radiografía de la vida de aquella sociedad en sus diversos aspectos: el trabajo, las fiestas, las corridas de toros, el uso del tabaco, el alcoholismo, las razas que convivían (españoles, indios, negros y chinos), los diferentes estamentos (libres, esclavos, autoridades civiles y eclesiásticas, encomenderos y encomendados, clérigos seculares, religiosos y religiosas, etc.). (Sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1673. Presentación de Antonio García y García, 1983: 15)

Los sínodos no podían estar desconectados del espacio de nacimiento, tenían que recoger en sus disposiciones todas las esferas de la sociedad colonial. Por eso, insistimos en la idea de que desde los centros coloniales irradió una legislación canónica que sirvió de marco para el nacimiento de una legislación más local, más adecuada a los diversos espacios de la América española. Como se podrá observar, la mayoría de las sociedades era diversa y los esclavizados eran parte importante en ese engranaje social. Por ese motivo, el sínodo de Chile obligaba a los amos a que antes de salir al trabajo, todos los negros debían ser reunidos en la Iglesia o en lugar decente con una cruz y rezar en voz alta, «si algún vecino, o mayordomo pusiere estorbo a ejercicio tan necesario, y obligatorio, los multará con penas pecuniarias»

(Sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1673, 1983: 36). Este sínodo insiste en que los amos no deben hacer trabajar a los días de fiesta, amenazándolos con excomulgarlos, además presenta una lista de los días que se deben guardar en todo el año, en tanto que la libre elección conyugal y el matrimonio son derechos que este sínodo defendió con mucha firmeza:

La codicia, vicio familiar en los hombres, ha introducido en los vecinos... el estorbarlas los casamientos para ponerse en estado del servicio de Dios; permitiéndolas antes, el que vivan amancebadas, por no perderlas; y aunque por la sinodal de esta ciudad y por los Concilios Limenses, les está prohibido, pena de excomunión mayor, el impedir la libertad en los matrimonios, así a indios e indias, como a esclavos y esclavas; o bien negándoles del todo licencia o violentándolos, para que se casen con otros, o amedrentándolos, con amenazas, castigos y prisiones; y sin temor de la ofensa de Dios... mandamos a todos los curas y vicarios que donde quiera que supieren y entendieren de este delito, hagan exacta averiguación; y constando de él, los denuncie por públicos excomulgados, reservando a nos la absolución con saludable penitencia, que se les pondrá para que tenga remedio mal tan nocivo a las almas. (Sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1673, 1983: 61)

El sínodo de Santiago definió al impedimento a la libre elección conyugal como un delito que resultaba nocivo para el alma de los indígenas y de los negros. Por lo tanto, exigió que se averiguara y castigara a los vecinos que delinquían, reservándose el papel de última instancia para absolver a los excomulgados, que de por sí tendrían una penitencia. Desafortunadamente, en este sínodo no existe una ampliación de los derechos matrimoniales, por ejemplo, el de la cohabitación, que implicaba ventas forzosas de alguno de los cónyuges

fuera de la ciudad, no permitir que se cumplan los días de visitar del esposo, etc. Quizás en este espacio, ese no fue el mayor problema, sino la doctrina de los indios de la guerra, que sin duda ocupaba la mayor de las preocupaciones de las autoridades coloniales.

Por último, si bien no hemos podido presentar todos los sínodos celebrados en la América colonial, creemos que los presentados nos acercan a las diversas legislaciones canónicas y permiten conocer cómo se legislaba sobre la presencia afrodescendiente en los distintos espacios coloniales. Estos podrían ser importantes numéricamente o ser una minoría, pero siempre existieron preocupaciones de la Iglesia, por ejemplo, en la realización de un correcto bautismo, que asistieran a misa, que comulgaran, que no trabajaran los días de fiesta, o sean empleados en actividades peligrosas, como buscar perlas. También existía la preocupación por la libertad conyugal, la libre cohabitación, los entierros, etc. Se legisló para todos los aspectos de la vida, por eso reiteramos que esta legislación canónica reflejó la realidad colonial, no fue un documento extraño que fue impuesto. Por el contrario, si tuvo su aceptación a través de su constante utilización, es porque estaba acorde con las realidades locales.

IMAGEN IV

Dibujo de Felipe Guamán Poma de Ayala. Siglo XVII



Como lleva en tanta paciencia y amor de Jesucristo los buenos negros y negras

CAPÍTULO IV

Iglesia, esclavitud y matrimonio en la América española

Se afirma que la herencia del derecho romano y el derecho castellano brindaron un trato más humano a los hombres esclavizados en la América española y portuguesa, lo cual marcaba una diferencia muy importante con la América inglesa, que tuvo que organizar su legislación en torno al color de piel del hombre esclavizado, siendo el factor racial un elemento central en el derecho esclavista de Norteamérica (Campos y Merlo, 2005: 361). Estas autoras refuerzan su postura con la cita de Frank de Tannenbaum, quien rescataba la influencia de la tradición legal en las sociedades esclavistas afirmando lo siguiente:

O contraste, portanto, entre os sistemas escravistas de Espanha e Portugal, de um lado, e o da Inglaterra e dos Estados Unidos, de outro, era profundamente marcado, e não meramente em seu efeito sobre o escravismo, mas até mesmo de forma mais significativa, sobre status moral e social do homem liberto. Sob a influência da lei e da religião, o contexto social nas colônias espanholas e portuguesas provia espaço para os negros que passavam da escravidão a liberdade. A antiga tradição mediterrânea de defesa do escravo, combinada com a experiência latino-americana, havia preparado um ambiente no qual o negro liberto da escravidão poderia se inserir sem penalização visível. A própria escravidão não carregava marca. Ela era uma desgraça que recaíra sobre um ser humano sendo em

si mesma suficientemente opressiva. Tanto a Religião quanto a Lei desaproavam quaisquer tentativas de transforma-la numa forma de opressão adicional. (Citado por Campos y Merlo, 2005: 328)

Las afirmaciones de Tannenbaum rescataban la importancia de la Iglesia y el derecho como base para un tratamiento más humano a los esclavizados. La herencia no solo del derecho romano, sino también del castellano permitieron construir una legislación canónica, que se volcó hacia un reconocimiento de derechos espirituales de la población esclavizada. Su condición de cautiverio no impedía el reconocimiento de su humanidad, por el contrario, la piedad cristiana estaba llamada a evangelizarlos y permitirles conocer y practicar los preceptos católicos, como el bautismo, la confesión, la extremaunción, la libre elección conyugal y los matrimonios. En resumen, para Tannenbaum:

El amo estaba obligado a proteger la integridad espiritual del esclavo, a enseñarle la religión cristiana, a ayudarlo a alcanzar el privilegio de los sacramentos, a guiarlo hacia una buena vida y a protegerlo del pecado mortal. Al esclavo lo asistía el derecho de llegar a ser cristiano, de ser bautizado y considerado un miembro de la comunidad cristiana. (Tannenbaum 1968: 66)

Como vamos a observar líneas más adelante, el derecho canónico americano buscó que los amos cumplan con este ideal de cristiandad. Sin embargo, no fue tarea fácil. Por ese motivo, vemos a los hombres y mujeres esclavizadas dinamizando el aparato jurídico colonial, buscando que se respetara sus derechos espirituales. Sin duda, la legislación canónica que más influencia tuvo en la América española fue la emanada del Concilio de Trento, la cual procuraba un fortalecimiento del dogma católico ante la arremetida del protestantismo. Respecto al matrimonio, el Concilio tridentino no solo asumió su ordenamiento,

sino que lo legisló para toda la Iglesia, así lo expresa la siguiente cita: «Visto que o matrimonio da Lei Evangélica excede pela graça de Cristo os antigos matrimônios, com razão ensinaram os nossos santos padres, Os Concílios e toda tradição da Igreja, que ele deve ser enumerado entre os sacramentos da Nova Lei» (Citado por Campos y Merlo, 2005: 337).

De esta forma, el matrimonio pasaba a ser un sacramento en el nuevo pacto de la Iglesia con sus fieles, además, como institución representaba la unión de Cristo y la Iglesia, adquiriendo el rasgo de sacramento, lo cual lo hace indisoluble. Como afirma Ghirardi e Irigoyen «el matrimonio era un sacramento, la autoridad de la Iglesia y su competencia sobre el vínculo eran incuestionables. Así, la Iglesia logró mantener su hegemonía jurisdiccional sobre el matrimonio» (Ghirardi e Irigoyen, 2009: 245). En esa misma línea, rescatamos las afirmaciones de Christine Hünefeldt, quien señala que «el argumento del matrimonio y de la vida conyugal para no ser trasladados fuera de portadas y también para lograr vivir fuera de la unidad doméstica del amo. Esto último, además contaba con el respaldo de la iglesia preocupada por controlar el amanceamiento de sus feligreses» (Hünefeldt, 1987: 42). Si bien su propuesta fue realizada para el Perú colonial tardío, esta es perfectiblemente aplicable para los primeros siglos de dominación hispánica.

Es así como podemos afirmar que la Iglesia católica consiguió imponer este modelo matrimonial indisoluble, en las monarquías ibéricas. De esta forma, el Concilio tridentino consiguió moldear a las sociedades católicas bajo sus preceptos y así asegurar el mantenimiento y la evolución del catolicismo. Por este motivo, discreparamos de la afirmación de Bowser, quien señala que «*las intenciones reales referentes a la cristianización del africano eran más fáciles de formular que de cumplir*» (Bowser, 1977: 293). Creemos que la legislación canónica no fue letra muerta, que la Iglesia promovió el respeto a los sacramentos y

castigó a los amos infractores, pero el dinamismo de la práctica judicial tuvo al afrodescendiente como el principal actor.

En ese mismo sentido, Carmen Bernand sostiene que si bien la Iglesia intentó mantener unida a la pareja, fue la ley civil la que introdujo modificaciones que favorecieron a los amos, refiriéndose a las cédulas de 1538 y 1541 (Bernand, 2005: 47). Para la autora la Iglesia pudo modificar en algunas ocasiones la situación de los esclavizados casados, pero que estas gestiones eran «más fáciles para los mulatos libres que estaban más al tanto de las argucias legales que los bozales» (Bernand, 2005: 72). Estas apreciaciones vertidas por Bernand deben ser matizadas. Primero, ella soslaya la importancia de la legislación canónica que se impuso sobre la ley civil. Segundo, se deja de lado a los negros criollos esclavizados y libres que tuvieron el mismo acceso a la información que los mulatos que, en el caso del Perú, eran muy pocos.

Por otro lado, debemos aclarar que cada espacio colonial tuvo su propia especificidad, y que la naciente legislación canónica tuvo que adaptarse a esa realidad, por ejemplo, la libre elección conyugal que era el paso previo para el casamiento tuvo muchas complicaciones en la América portuguesa. Como veremos más adelante, los amos consiguieron modificar un derecho canónico y transformarlo en una concesión señorial. En tanto que, en Cuba, el sínodo de 1681 no castigaba a los amos con la excomunión, como lo hemos explicado líneas arriba.

En el caso de Lima colonial y Nueva España, el matrimonio de esclavizados fue un espacio de conflictos permanentes entre los amos y la Iglesia. Por un lado, la necesidad de los amos de disponer libremente de su propiedad. Por otro lado, la Iglesia procuró vigilar de cerca que los amos no transgredieran la vida espiritual de sus esclavizados, porque era importante que los sacramentos como el bautismo, la libre elección conyugal, el matrimonio y asistir a misa se cumplieran obligatoriamente

por los amos. Tanto el Estado colonial hispano como la Iglesia tenían interés en promover el matrimonio para evitar el amancebamiento los esclavizados. Mónica Ghirardi, citando a Pilar Gonzalbo, señala que esta práctica de amancebarse es el resultado de «la adaptación del ideal de familia cristiana a las particularidades de la realidad americana, dando como resultado una multiplicidad de formas de vivir en familia» (Ghirardi, 2007: 116).

Por otro lado, se trató de preservar la endogamia a fin de evitar el mestizaje que generaba una novedosa nomenclatura racial, que era mal vista, porque de ella derivaban los hijos ilegítimos, la delincuencia y la vagancia. Para las autoridades coloniales, estas mezclas raciales eran las responsables de los males de la sociedad colonial⁸¹. La Real Cédula de 1541 buscaba colocarle un alto a este problema al señalar «que los negros esclavos que en esa provincia hubiese, se casasen con negras» (Lucena, 2000: 653).

El énfasis en la defensa de los matrimonios endogámicos por parte del Estado colonial obedeció a dos propósitos: el primero era beneficiar a los grandes propietarios que poseían mano de obra esclavizada, impidiéndose la liberación de los esclavizados al contraer matrimonio con una persona de estatus libre⁸². El segundo era acrecentar la población esclavizada y facilitar su reproducción natural por ser el africano esclavizado una mercancía importada y costosa. Así es como va tomando forma la sociedad colonial en la América española: por un lado, la Corona buscaba limitar la interacción humana, que en la práctica era un hecho imposible y, por otro lado, la conformación de la familia esclavizada va transformándose en un espacio de reivindicación de

81 Esta visión negativa de la mezcla racial parece haber sido un fenómeno extendido en la América colonial, Vinson y Vaughn señalan para el caso de México colonial que las mezclas raciales resultaban negativas porque «eran una influencia corrupta sobre la sociedad por su supuesto comportamiento criminal y provocativamente sexual». Afroméxico, p. 21.

82 En 1542 la Corona elimina esta disposición en la América española.

cierta autonomía por parte de la población esclavizada, que comenzó a defender su derecho a la cohabitación con relativo éxito. Impidiendo que los amos traspasen los espacios familiares de los esclavizados con facilidad y cuando eso ocurría, la Iglesia defendía la vida familiar de los esclavizados. Según Robert Slenes, esto era el resultado:

Do conflito (entre as “ideologias da Igreja e do escravismo” e entre senhores e cativos) ... resultou uma série de concessões que permitiram aos escravos ter sua própria vida e criar famílias e redes de parentesco. Ainda que sempre ameaçadas pelo próprio caráter da institución tais criações possuíram um importante significado em suas vidas. (Slenes, 1999: 45)

Por lo tanto, el matrimonio de esclavizados significó una conformación de nuevas redes amicales y familiares, además de la adquisición de pequeñas concesiones de espacios para gozar de libertades, como dormir algunas noches con el cónyuge, salir a visitarlo, etc. Em cuanto a la América portuguesa, Cacilda Machado nos remite a esta realidad:

Para os escravos e livres de cor, o casamento era uma das estratégias socialmente disponíveis para conquistara liberdade para si e para sua geração, ainda que nesse empenho eles se tornassem participes do processo de produção e reiteração das hierarquias sócias. (Machado, 2006: 489)

Sin lugar a duda, el matrimonio era una estrategia de movilidad social, donde esclavizados no solo podrían buscar la libertad de su familia, sino que lograban evitar la libre disposición de los amos sobre su vida conyugal. Fue su desarrollo y consumación importante para la Iglesia y cualquier hecho que perturbase su normal desarrollo generaba airadas reacciones que, incluso, culminaban con la excomunión de los

infractores. Roberto Slenes afirma que casarse significaba ganarse un mayor espacio dentro de la casa del señor (Slenes, 1999: 34).

Incluso, el poder casarse no era un hecho seguro, porque para los amos eran perjudiciales los matrimonios entre sus cautivos. Por lo tanto, impulsaban las uniones de hecho, siendo condenadas por la Iglesia y el Estado «que apresentavamse como parceiros em uma batalha essencial na guerra pela disseminação e preservação da família legítima» (Citado por Lott, 2003: 494). Además, es necesario destacar que el matrimonio de esclavizados se convirtió en una estrategia muy bien elaborada que en varios casos era evidente que fue planificado para escapar del control de los amos, quienes se quejaron ante el Tribunal Eclesiástico de estos matrimonios «cuidadosamente celebrados» por parte de los esclavizados y de la defensa de la Iglesia sobre el matrimonio, como se observa en el siguiente testimonio:

Los esclavos usan la instancia eclesiástica como un refugio o pretexto con que quieren redimirse de la potestad de sus amos y para ello interponen superior justificación de vuestra superioridad y no es mi ánimo quebrantar los preceptos de la Iglesia, pero tampoco puedo permitir que se defraude el dominio del esclavo por un matrimonio cuidadosamente celebrado. Los amos no tienen facultad de hacer divorcios, pero tampoco los esclavos de salir del dominio contra la voluntad de los amos. (Arrelucea, 2007: 93)

Esta afirmación no carecía de fundamento como lo hemos señalado. El argumento del quebranto del matrimonio por parte de los amos colocaba a la Iglesia como la primera defensora, lo cual era permanentemente aprovechado por los esclavizados. Si bien la propiedad era amparada por el derecho civil, la Iglesia en Lima colonial influenció de manera gravitante para defender los derechos

espirituales de los esclavos, hecho que fue socavando la autoridad de los amos. Sin embargo, en el sínodo realizado en la ciudad de Lima en 1613, las autoridades eclesiásticas tomaron nota del problema de estos matrimonios concertados y solicitó a los sacerdotes que tomen cuidado «en los casamientos de los negros, por los engaños de que usan y que ninguno a sabiendas se atreva a casar feligreses ajenos» (Sínodos de Lima 1613 y 1636, 1987: 190). La Iglesia señalaba que había recibido noticias que muchos esclavizados obtenían licencias de matrimonio y se casaban en iglesias ajenas a su jurisdicción para escapar de la autoridad de sus amos. Por lo tanto, se podría otorgar licencias para casarse a los esclavizados de otra jurisdicción, pero con la idea de que si conocían que eran de otra parroquia lo lleven con sus respectivos curas.

A pesar de los pedidos de las autoridades religiosas, las famosas estrategias matrimoniales se convirtieron en un tema cotidiano, de esta forma, se evitaban los trasladados a otras ciudades o una venta no favorable. Por ejemplo, en 1625, Diego de Oviedo, vecino de la ciudad de Arica, solicitó ayuda al Tribunal Eclesiástico para que no impidan que lleve de regreso hacia la ciudad de Arica a su esclavizado, Lázaro de Tierra Bañón, quien se había fugado hace dos años. El esclavizado había sido encontrado por la Santa Hermandad en la ciudad de Lima, pero había vuelto a fugar. Sin embargo, el problema era que el esclavizado había contraído matrimonio en la capital, así lo explicó el indignando amo:

Y sabiendo que lo querian embarcar para que fuese a servir por ser como es mi esclavo dentro de la dicha cárcel maliciosamente se cassó por parecerle con esto no le mandarían a embarcar y por su antecesor de vuestra merced se mandó que dando fianzas de que dentro de un año el dicho volveria para que haga vida con su mujer. (AAL. Causas de negros. Leg. V. Exp. 15. Año 1625)

De esta forma, la libre disposición de la propiedad fue limitada porque la Iglesia dispuso que solo por un año el esclavizado sea trasladado a Arica. Sin embargo, el amo argumentaba ante las autoridades eclesiásticas que el matrimonio no debía ser válido por ser el esclavizado cimarrón. Incluso, presentó testigos que confirmaron su versión, entre los testigos estaba el mulato Francisco que también era esclavizado, quien confirmó que Lázaro se había casado en Lima para huir de sus obligaciones con su amo. El proceso judicial no tiene sentencia final, pero se presumimos que el amo no lograría conseguir la anulación del matrimonio, la Iglesia no aceptaría tan fácilmente quebrar la institución matrimonial, aun si se comprobase que fue un matrimonio concertado. Por otro lado, por los antecedentes de Lázaro, lo más probable es que se volvería a fugar del poder del amo si era trasladado a Arica.

Otro pedido en la misma línea fue realizado por Juan de Nolete, también vecino de la ciudad de Arica, quien solicitaba al Tribunal Eclesiástico permiso para llevarse a su esclavizado Pedro Bran de regreso a la ciudad donde residían. Para el amo la presencia de su esclavizado era importante porque era maestro herrero y estaba siendo perjudicado por el matrimonio que había realizado sin su consentimiento, a pesar de ello, el amo se comprometía con las autoridades eclesiásticas a no quebrar la sagrada institución:

Y porque yo no intento apartarlo del dicho matrimonio sino solo que me sirva fuera de la ciudad hasta el despacho de la tal hacienda que será por tiempo de un año a lo más largo obligándome como me obligo a traerlo a esta dicha ciudad. (AAL. Causas de negros. Leg. X. Exp. 17. Año 1648)

El tribunal finalmente accedió a la solicitud de Juan de Nolete y permitió que Pedro sea embarcado hacia la ciudad de Arica, pero no por un año, sino solo seis meses, tiempo en el cual el amo pagará una

fianza y en caso de incumplir el acuerdo tendría que abonar «cien pesos de plata ensayada». Resulta interesante observar que el argumento del matrimonio concertado o fraudulento nunca fue cuestionado por las autoridades religiosas, al parecer buscaban un equilibrio. Por un lado, su sentencia se sostenía en las necesidades que expresaban los amos, permitiendo la salida del esclavizado, pero con el tiempo limitado. Por el otro, también tenían en cuenta la necesidad de los esclavizados de realizar su vida conyugal y amenazaban a los amos con la excomunión si no respetaban el tiempo otorgado.

En 1676 Joseph de Altuve solicitaba al Tribunal Eclesiástico permiso para enviar a la esclavizada criolla Pasquala a la ciudad de Arica, donde residía su amo. Ella había escapado del poder del amo en compañía de un grupo de cimarrones, quienes robaron un navío que estaba anclado en el puerto de Arica. Ya en Lima, Pasquala se casó con Alonso de Zúñiga, quien solicitaba al Tribunal Eclesiástico que su esposa que no sea trasladada a la ciudad de Arica y que la depositen en casa de un tercero, que desafortunadamente, la maltrataba física y verbalmente. El amo presentó testigos que señalaban que la esclavizada era una conocida cimarrona y su matrimonio fue concertado para evitar su regreso al poder de su legítimo dueño (AAL. Causas, Leg. XVIII. Exp.26. Año. 1676). El caso no tiene sentencia final, pero no deja dudas de que el matrimonio se convertiría no solo en un espacio para la formación de la familia, sino en una estrategia que limitaba el poder de los amos.

Los mismos amos tuvieron que crear estrategias para hacer uso de su propiedad, recurriendo a solicitar permisos a las autoridades religiosas para trasladar a sus esclavizados casados fuera de la ciudad donde habitaban, ofreciendo entregar fianzas y por plazos determinados. Desafortunadamente, para los amos el éxito de estos pedidos fue relativo, debido a que la Iglesia, podría aceptar o no el traslado del esclavizado casado, pero era ella quien disponía el tiempo

del alejamiento del hogar conyugal. En ese sentido, tanto la Iglesia como las monarquías ibéricas colaboraban mutuamente en la defensa de la institución matrimonial, porque esta representaba la defensa del modelo de sociedad que se buscaba en la América colonial (Ghirardi e Yrigoyen, 2009: 266).

Como lo hemos mencionado, no siempre el acceso al matrimonio fue sin oposición de los amos. Por ese motivo, se tuvieron que reiterar las disposiciones sobre este tema en los diversos documentos eclesiásticos como los sínodos de Lima de 1613 y 1636 y las Constituciones Sinodales de Caracas, donde se señala que se tenía conocimiento que los amos impedían la libre elección conyugal de sus esclavizados, por lo tanto «mandamos que los dichos amos, mayordomos y encomenderos y demás personas que violentaren o impidieren la voluntad de los contrayentes en la conformidad referida, incurran ipso facto en pena de excomunión» (Acosta Saignes, 1984: 227-228). Sin embargo, como lo podemos observar en la demanda que inició Juan de Angola contra su amo, Tomás Ruiz, este le había impedido cohabitar con su mujer porque:

me a tenido ausente desta ciudad todo este tiempo que me casse trabajando en las haciendas que tiene en el valle de Nasca y que agora que estoy en esta ciudad haciendo vida con mi mujer me quiere volver a llevar a dichas haciendas. (AAL. Sección. Causas. Leg. III. Exp. 5. Año 1617)

Juan solicitó al tribunal que no se permitiera su traslado a la hacienda y que, si su amo deseaba llevarlo, que comprara a su esposa o, por último, que lo vendiera en la ciudad. Para tal efecto, solicitó «poner(se) en la cárcel arzobispal donde está depositada (Victoria), hasta que tenga efecto lo que pido» (ídem). Por su parte, el amo declaró que Juan se había escapado del ingenio de Nazca y se casó en la ciudad de Lima para evitar ser trasladado, un hecho que lo perjudicó notablemente.

Por este motivo, imploró que no sea tomado en cuenta el pedido de Juan Angola y que se anulasen las censuras en su contra.

Asimismo, el matrimonio era indisoluble para todos los sectores de la sociedad. De esta forma la Iglesia y el Estado no solo se esmeraron en mantener la unión de los esclavizados, sino de todas las personas, así lo deja entrever la cédula del rey a la que hizo referencia el marqués de Guadalcázar, el 15 de marzo de 1628, la cual exigía que «los casados que se hallaren en estas provincias sean enviados a España a hacer vida maridable con sus mujeres» (AGI. Lima, 41). Sin embargo, esta preocupación no podía pasar por alto que los hombres que estuvieran presos y tengan una multa no la pagasen. El virrey exhortaba a los oidores que visitaban el presidio del Callao a que no rebajen las multas a los condenados porque luego no la pagan y se quedaban en la ciudad, perjudicando las arcas de la hacienda y a la institución matrimonial.

Por último, es importante resaltar que la búsqueda del sacramento matrimonial y de usar la vía judicial para cuestionar a los amos por impedir la constitución de este, no fortalece en ningún sentido el sistema esclavista. No creemos que el accionar legal de los esclavizados sea, de ninguna forma, una actitud conservadora ante un sistema opresivo. Por el contrario, la conformación de la familia esclavizada sancionada por la Iglesia era la creación de un espacio de autonomía, de un espacio estratégico dentro de la opresión diaria. Además, de revelarnos las contradicciones del sistema, que se expresaba en la lucha abierta entre el poder señorial y el poder eclesiástico. En ese sentido, Robert Slenes afirma que la familia esclavizada minaba constantemente la hegemonía de los señores, creando condiciones para la subversión y la rebelión, por más que pareciese reforzar su dominio en la vida cotidiana (Slenes, 1999: 48).

4.1. La Iglesia y matrimonios de los esclavizados en Lima colonial

Desde el trabajo del cronista indígena Guamán Poma de Ayala, en el siglo XVII se resataba la importancia del matrimonio de la población esclavizada en Lima y se resaltaban las adquisiciones que se obtenían al casarse:

Que todos los negros han de ser casados, lo primero para el servicio de Dios y de su majestad; el segundo para que se multiplique hijos de bendición para el cielo; el tercero para multiplicar hacienda de sus amos, y será servido Dios. Porque diré la causa de esto: que hay muchos hombres y mujeres que estorba el casamiento y servicio de Dios y así debe ser descomulgado y penado gravemente; los cuales siendo el dicho su marido lo vende a otra parte y así no puede servir a Dios; han de estar en una casa, bien casados, sirviendo a Dios, y si no todas las noches han de estar juntos o dos días en la semana han de ser libres, irá a servir a su marido y dar lo que ha menester. Asimismo, el negro tiene otros días de ir a servir a su mujer, estando fuera uno de ellos de su lado que con esto sirve a Dios. Y si no diere licencia el dicho amo o la ama sea descomulgado. (Guamán Poma de Ayala, 1993: 575-576)

El cronista andino señalaba que los esclavizados de distintos amos deberían ser autorizados a pasar las noches juntos, por lo menos ocho veces al mes y en caso no conseguir el permiso requerido, el amo debía ser excomulgado. Sin duda, esta era una posición radical que el derecho canónico no lo tenía legislado. Pero lo que nos queda claro es el conocimiento de Guamán Poma de Ayala sobre los derechos que eran otorgados a los esclavizados, dado su conocimiento de lo escrito y su acercamiento al discurso religioso que era popularizado a través de la predica cotidiana, destacándose que el matrimonio era de mucha

sensibilidad para la Iglesia, procurando mantener a los amos bajo la amenaza de excomunión si impedían la consolidación del matrimonio de los esclavizados. La excomunión significó una segregación social, impedía el acercamiento a los excomulgados y también se divulgaba su condición de excomulgado en una tablilla en entrada de la iglesia. Es así como los esclavizados buscaron sustentar sus demandas en la causal matrimonial, dado el apoyo decisivo de la Iglesia. Así lo sostiene Enriqueta Vila Vilar:

La Iglesia católica, a pesar de las deficiencias que se quieran esgrimir, es la única institución en la que los esclavos encontraron algo de consuelo después de ser trasladados a América. No solo porque en ella tuvieron algún tipo de ayuda sino también porque algunos aspectos de la religión, como las devociones, fiestas y cofradías, suponían para ellos un espacio de libertad y una forma de expresar sentimientos que estaban más acordes con su altura. Bajo la advocación de un santo o de un misterio, los negros supieron descubrir conexiones culturales con sus propias creencias y religiones ancestrales, dando origen a cultos y religiones sincréticas todavía hoy existentes. (Vila, 2000: 206)

El hecho de que los esclavizados demanden a sus amos para defender su matrimonio demuestra que el sistema era más permisible con los estratos bajos de la sociedad colonial. Desde la elección conyugal se notará una clara diferencia entre los sectores de la aristocracia y los grupos subalternos; la presión social y familiar para escoger un cónyuge de buen nombre y caudal no tenía validez en la plebe a la hora de la elección matrimonial, como sí la tenía en la aristocracia. Las ventajas que significaba la ausencia de estos elementos ayudaron a validar las opciones personales de casarse según su elección. Christine Hünefeldt señala que «*casi pareciera incluso que el esclavo —al no podérsele*

castigar con la exclusión de la herencia— tenía mayores libertades de elegir al cónyuge» (Hünefeldt, 1988: 23).

Sin duda, la libertad de elección no era un problema serio para los hombres esclavizados, aun así, los amos no accederían fácilmente a respetar el derecho a la libre elección conyugal. Por ejemplo, Guillermo Lohmann cita un caso de inicios del siglo XVII, donde la ama decidió revocar la cláusula de libertad de su esclavizada porque se quería casar contra su voluntad, por lo que dispuso que no podía ser vendida por menos de mil pesos (Lohmann, 1987: 74). Era un precio demasiado alto para la época que buscaba castigar la osadía de la esclavizada, aunque como veremos más adelante, la libre elección conyugal terminaba imponiéndose. Creemos que el gran problema se presentaba en la convivencia matrimonial, cuando los amos observaron que el matrimonio de sus esclavizados limitaba la libre disposición de su propiedad. Lo que nos revela que la población esclavizada encontró en el matrimonio el argumento preciso para presionar a los amos:

Que, aunque se resistieran a conceder la libertad tendrían que aceptar un mínimo de condiciones que hicieran viable la «vida maridable». Además, el establecimiento de un vínculo matrimonial creaba nuevas redes, inauguraba espacios relationales y de interacción, que por lo menos erosionaban simbólicamente el significado de la esclavitud. Finalmente, en el mejor de los casos, el vínculo conyugal podía favorecer una real manumisión. (Mannarelli, 2004: 237)

Lo que se puede observar en el caso de Lima colonial es que la Iglesia consiguió imponer su lógica de respeto a la institución matrimonial, siendo aceptada sin problemas por la monarquía católica. Observándose como la tradición legal romana, el derecho castellano y las disposiciones del Concilio de Trento, al ser trasladadas al espacio colonial fueron

reformuladas a través de los Concilios Limenses, Concilios Provinciales mexicanos y los Sínodos de Quito, Loja, Lima, Caracas, Santiago de Cuba y Santiago de Chile. Adecuándose a la realidad del espacio, donde mayoritariamente existía una población indígena y casi toda la legislación estaba volcada hacia ella⁸³. Para Frederick Bowser, si bien el negro, y, particularmente el esclavizado, estuvo en el nivel más bajo de la sociedad y era considerado portador de un sinfín de vicios, esto era compensado en cierta medida por los esfuerzos cristianizantes de la Iglesia y la Corona (Bowser, 1977: 292).

La participación en los sacramentos fue parte de ese esfuerzo para moldear seres cristianos, aunque la idea de casarse bajo un régimen de propiedad al parecer revelaba una contradicción del sistema esclavista, pero todo esto era parte de la lógica colonialista. Sin embargo, debemos reconocer que desde el siglo XIII, las famosas Partidas de Alfonso, El Sabio, ya se sancionaban la importancia de la libre elección conyugal y la cohabitación como parte del ritual matrimonial. Inclusive no se podían vender a los esclavizados separados y si los esclavizados eran de distintos amos, era básico que uno de los amos adquiriese al esposo o esposa para que puedan vivir juntos⁸⁴.

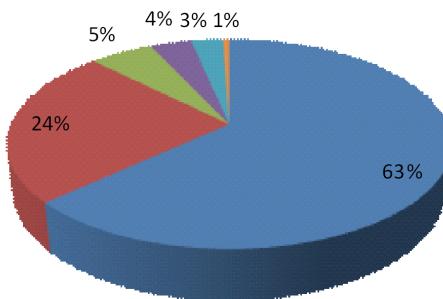
83 Steve Stern señala para el caso de la población indígena que «*las instituciones jurídicas que patrocinaban las extracciones de una clase dominante colonial también dejaban un margen a los autóctonos para limitar la explotación. Mientras algunos burócratas o fuerzas coloniales, en algunos casos, respaldaron una reivindicación de los derechos de los autóctonos ante la ley, los indios podían encontrar medios de impedir, obstruir o subvertir la extracción*» (Stern, 1982). Es indudable que esta afirmación puede ser aplicable para el caso de la población indígena. Las siguientes líneas mostrarán que este fenómeno alcanzaba a los diferentes grupos étnicos.

84 Adriana Naveda afirma que en las haciendas de Córdoba-Veracruz los propietarios hacían trámites para lograr que «*esclavos de diferentes haciendas se casaran y pudieran hacer vida maridable tramitando un trueque de esclavos, es decir, cambiar un esclavo o esclava con las mismas características de edad, sexo y precio que viviera en otra hacienda para poder unir a los esposos*» (Naveda, 1992: 134).

En caso de impedimento por parte de los amos, la Iglesia tenía la potestad de intervenir a favor de los esclavizados, cominando a los amos a respetar la libre cohabitación. Frederick Bowser, siguiendo las ideas del jesuita Alonso de Sandoval, ha señalado que la voluntad y el consentimiento del amo eran con frecuencia más importantes que la ley cuando se trataba de matrimonios de esclavizados (Bowser, 1974: 314-315). Sin embargo, en este trabajo matizaremos esta opinión, contrastándola con la práctica judicial.

A continuación, presentamos un cuadro general de las causales de demanda planteadas por los esclavizados y libertos en el Tribunal Eclesiástico durante el siglo XVII:

Gráfico I: Demandas presentadas por negros esclavos y libertos (1593-1699)



- Evitar la separación matrimonial - 228
- Pedidos de libertad por disposiciones testamentarias, por compra, etc. - 88
- Deudas por trabajo, préstamos, etc. - 20
- Nulidad de matrimonio y divorcio - 13
- Maltratos, relaciones ilícitas, etc. - 10
- No guardar los días de fiesta - 2

Fuente: Archivo Arzobispal de Lima, sección: Causa de negros. Elaboración propia

El cuadro muestra una diversidad de causales que sustentaban las demandas de los esclavizados y libertos, siendo abrumadora la defensa del matrimonio⁸⁵ como principal causal de demanda (el 63% del total). Esto se explicaría porque el matrimonio como causal de demanda se encontraba incluido en la legislación canónica desde el siglo XVI. Si bien el esclavizado carecía de personalidad jurídica por disposición del derecho civil, no había perdido los derechos que corresponden a su naturaleza humana como el bautismo, el matrimonio, la extremaunción, etc. En esa misma línea Nancy Van Deusen señala que «el control de la sexualidad de los esclavos y de sus formas de autoidentificación —como hombres y mujeres, y como esposos y esposas— no eran considerados dominio exclusivo de los propietarios. Estas parejas sabían que tenían medios de protección legal eclesiástica» (Van Deusen, 2007: 130). Además, la protección de la Iglesia los alentaba a no dejarse avasallar en sus derechos naturales.

En ese sentido, discrepamos de Frederick Bowser, quien en su clásico libro afirma que «los matrimonios de esclavos eran difíciles y comparativamente infrecuentes» (Bowser, 1977: 320). Creemos que los matrimonios sí eran frecuentes por la insistencia de la Iglesia y el propio Estado colonial que no veían con buenos ojos a esclavizados amancebados. Nuestro autor ha basado su argumento en una recopilación de licencias matrimoniales del Archivo Arzobispal de Lima, y si bien especifica que son solo una fracción, no nos señala a qué parroquia pertenecía esta información, algo que consideramos relevante, más si es la base de su argumento. A continuación, presentaremos los datos recopilados por Bowser:

85 Para una mayor comprensión de la participación de esclavizados en los tribunales eclesiásticos se puede revisar uno de nuestros últimos trabajos, *Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVII*. Editorial Universitaria-UNFV. Lima. 2019. Ahí se encontrará una división por condición del demandante y el género de quienes iniciaban una demanda para defender su derecho a la cohabitación, así como un acápite sobre la participación de los libertos en estos entramados judiciales.

CUADRO XII

Licencias matrimoniales a negros esclavizados 1600-1650

Año	Cantidad	Año	Cantidad	Año	Cantidad
1600	4	1634	11	1643	4
1605	2	1635	5	1645	2
1614	1	1636	3	1646	2
1615	1	1637	32	1647	4
1617	1	1638	54	1648	4
1620	1	1639	36	1649	35
1621	1	1640	42	1650	5
1632	1	1641	10		
1633	1	1642	27		

Fuente: Bowser, Frederick. El esclavo africano en el Perú colonial. Siglo XXI. México. Pág. 321

La presentación de estas 289 licencias permitió a Bowser conocer quiénes eran los amos y cuáles eran sus profesiones u oficios a los que se dedicaban, teniendo como resultado que 174 esclavizados pertenecían a personas con el título de don o doña, 33 a funcionarios coloniales, 31 a las órdenes religiosas, 21 a oficiales militares, 18 a miembros del clero secular, 5 a mercaderes acaudalados y 7 no registraban la profesión u oficio del amo. Esta información nos parece relevante porque varios de estos esclavizados pertenecían a señores que no solo lograron comprarlos, sino que concentraban poder político, religioso y económico, por ende, con un prestigio social y que fueron posteriormente demandados por sus esclavizados, quienes no solo se

enfrentaban a poderes económicos que los convirtieron en personas sin poder de decisión sobre sus cuerpos y vidas, sino también a poderes políticos y religiosos. Es así como las batallas jurídicas que iniciaban los esclavizados colocaban un manto gris sobre el prestigio social del amo, demostrando que ejercía mal el poder que tenía sobre ellos y que no era un buen cristiano, que carecía de piedad y misericordia con el prójimo. En pocas palabras, un mal ejemplo como vecino y amo.

Por ese motivo, es necesario reafirmar que los esclavizados no fueron sujetos pasivos ante el sistema dominante. Por el contrario, buscaron permanentemente espacios de reivindicación como el litigio judicial, teniendo en cuenta que no siempre las batallas emprendidas fueron ganadas. Sin embargo, el solo hecho de llevar la contienda hacia un terreno en el que sabían que podrían ganar, constituyó una evidencia de su capacidad de iniciativa y su intención de colocar límites al poder de sus amos (Aguirre, 1995: 18).

Resulta innegable que estos espacios legales de resistencia al poder tenían como aliados a la Iglesia y a sus jueces eclesiásticos, así como abogados y procuradores, quienes redactaban las demandas y asumían la defensa legal del esclavizado. Esto demuestra, una vez más, que el sistema de dominación no era de carácter uniforme, sino que evidenciaba resquicios que fueron aprovechados en su beneficio por los grupos dominados. Desafortunadamente, el papel de los intermediarios es poco claro. Si bien no se menciona en la legislación canónica una figura legal que protegiera a los esclavizados, como en el caso del protector de naturales para los indígenas, en algunos casos hemos ubicado la participación del protector de menores, quienes fueron los representantes legales de los esclavizados, siendo mínima su participación, aunque en 1615 el licenciado Cristóbal Cacho de Santillana escribió una carta para que la Corona nombrara un protector de negros, porque:

Los negros esclavos y libres padecen en este reyno muchas opresiones y sin razones y no tienen quien los ampare y defienda porque sus amos no acuden a esto como no los privan ni impiden su servicio y los letrados de pobres no saben sus agravios ni los miserables a quien pedir el remedio dellos y así me parece que será conveniente que se les nombre protectores como a los indios pues son pobres e indefensos y demás de su servidumbre padecen muchos trabajos. (AGI. Lima, 145)

Si bien no se creó la figura de defensor de negros, quien asumió la defensa de los esclavizados y libres fue el procurador de menores, porque a los afrodescendientes se les consideraba personas sin capacidad jurídica como lo eran los menores de edad. Asimismo, como lo hemos mencionado reiteradamente en este trabajo, el caso del Perú colonial es el Tercer Concilio Limense (1583) el que reglamentará de formas más clara el matrimonio de esclavizados. En un trabajo publicado en 1984, Christine Hünefeldt señala con claridad que en Hispanoamérica la Iglesia protegió a través del derecho canónico la vida matrimonial de los esclavizados, reconociéndoles el derecho al matrimonio y a una vida familiar (Hünefeldt, 1984: 155). Sin embargo, no nos queda claro por qué en ninguno de sus trabajos hace referencia precisa a dicha legislación canónica ni mucho menos explica su evolución. En tanto que otros investigadores como Trazegnies (1989 y 2010), Arrelucea (2015 y 2018) y Grinberg (2018) insisten en señalar que las Siete Partidas de Alfonso fueron el marco legal donde se sustentaban las demandas de los esclavizados.

De hecho, nosotros no concordamos de esta idea, como lo hemos explicado líneas arriba, creemos que tanto el Segundo Concilio y el Tercer Concilio que se realizaron en Nueva España y Lima, tienen más en común con el Concilio de Trento que las lejanas Partidas. En ese sentido, es el Concilio tridentino el marco legal que consagraba al matrimonio

como un derecho sacramental inherente a las personas, siendo replicados en los concilios católicos y en los Sínodos de Lima y adecuados a la realidad del espacio colonial. Son estos documentos los que estuvieron al alcance de la población esclavizada, que conocieron sus derechos cristianos a través de la predicción cristiana que recibían diariamente.

Por ese hecho, discreparamos de los planteamientos realizados por Félix Atúncar (2013), quien insiste con la idea de que recién en la segunda mitad del siglo XVIII «los esclavos negociaban en los tribunales mejores condiciones de vida a partir de la idea del santo matrimonio. En otro término, cómo los esclavos usaron el matrimonio como recurso para distorsionar la ley» (Atúncar, 2013: 12). Sin duda, este trabajo adolece de una limitación documental, aun no leyendo nuestros trabajos anteriores (Gonzales, 2010, 2013, 2015, 2016 y 2018), el solo hecho de revisar detenidamente la serie documental que nos presenta hubiese reparado que su propuesta carece de sustento. En esta serie, se puede encontrar demandas con base jurídica canónica y esta base no aparece de la nada, es un proceso evolutivo, donde no solo evoluciona el discurso jurídico, sino también las causales de demandas, el uso de los tribunales, etc. Por ejemplo, creemos que el primer tribunal que los esclavizados usan para demandar a sus amos, con mucha frecuencia es el Tribunal Eclesiástico, luego varía y para el siglo XVIII el Tribunal Civil adquiere mucha relevancia, sin menoscabar la importancia del otro espacio jurídico.

Por otro lado, si uno se dedica a estudiar la legislación esclavista, tiene que buscar no solo las demandas, sino la base legal que las sustentaba y tratar de ubicar los conectores coloniales que adecuaban la legislación emanada en la metrópoli a la realidad colonial y explicarnos cómo interactúan con el espacio. No se puede afirmar ligeramente que los casos son estos y que se sustentaban solo en las Partidas. Eso es repetir a los autores que hemos cuestionado y, sin duda alguna, fortalece la imagen de pasividad de la población esclavizada durante los dos

primeros siglos de dominación colonial. En otro trabajo, presentado por Alexander L. Wisnoski III, se resaltan varias ideas de nuestra propuesta afirmando que:

Los esclavos con la ayuda de la doctrina católica ganaron un valioso control sobre sus cuerpos. Podían casarse, mantener la convivencia marital, e impedir las ventas y migraciones forzadas... adicionalmente hay que señalar que los esclavos del siglo XVII empezaron a usar el matrimonio y los litigios matrimoniales para establecer sus derechos durante los primeros años de la esclavitud... El escenario urbano de Lima también proporcionaba un fácil acceso al tribunal, algo que aprovecharon muchos esclavos. (Winoski, 2015: 46-47)

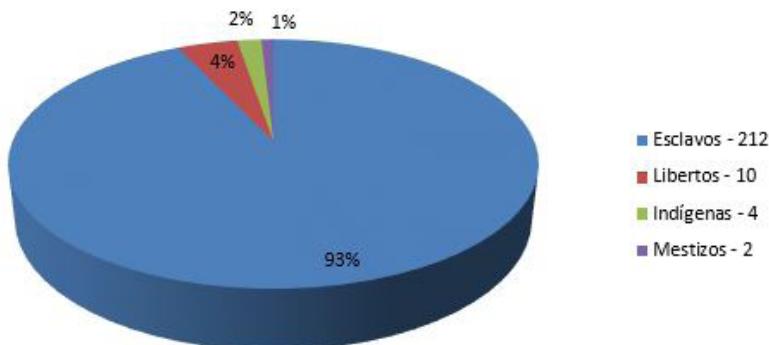
Desafortunadamente, el autor no tuvo acceso a nuestras investigaciones previas (Gonzales, 2010, 2013 y 2015), donde habíamos resaltado la importancia del matrimonio de esclavizados, como espacio de reivindicación ante el abuso de poder de los amos y que contaban con el apoyo de la Iglesia, buscando que no se avasallaran los derechos sacramentales de la población esclavizada. Asimismo, hemos sido los primeros en cuestionar el exceso de investigaciones en el periodo colonial tardío y sobre todo aquella imagen de pasividad que se moldearon sobre los esclavizados, pero no solo hemos cuestionado las invisibilizaciones, también hemos propuesto una línea de investigación que relaciona el derecho, Iglesia y esclavitud en el temprano Perú colonial. Afirmamos que el derecho no fue un campo rígido para los dominados, por el contrario, fue un espacio de lucha permanente donde los esclavos pusieron en práctica su capacidad de argumentar y replicar a sus amos.

Por otro lado, no deja de llamar la atención su extensa bibliografía en inglés donde los trabajos sobre el Perú colonial sean tempranos o tardíos, es mínima. No se tiene referencia a los trabajos clásicos de

Flores Galindo (1984), Trazegnies (1989) y Aguirre (2005). El autor hace solo referencia al trabajo de José Ramón Jouve (2005), pero sin hacer ninguna crítica teniendo en cuenta que su propuesta central contradice lo planteado por José Ramón, quien afirmaba que eran los libertos quienes tenían un mayor acercamiento a la cultura escrita que los esclavizados.

Por último, nos interesa presentar cómo fueron evolucionando las demandas por el derecho a la cohabitación matrimonial de los hombres y mujeres esclavizados en Lima durante el siglo XVII, además de conocer cuál era la condición jurídica de los demandantes. En este punto es importante resaltar que, si tenemos en su mayoría esclavizados como los demandantes, esto quiere decir que el matrimonio entre individuos de la misma condición jurídica era muy elevado. Asimismo, es interesante conocer que eran los hombres, quienes en su mayoría demandaban por el derecho a la cohabitación conyugal. A continuación, las estadísticas:

Gráfico II: Condición de los demandantes ante el Tribunal Eclesiástico (1593-1699)

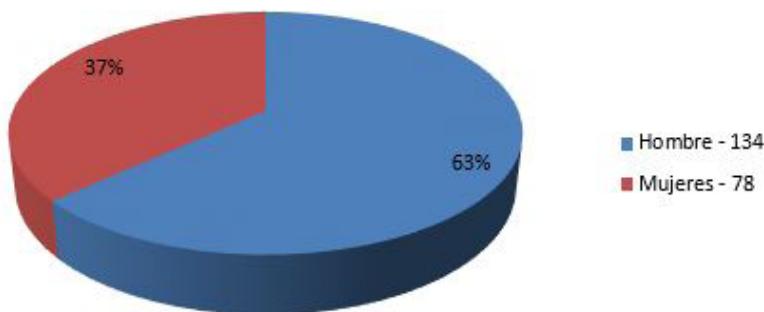


Fuente: Archivo Arzobispal de Lima. Sección Causa de negros. Elaboración propia.

El gráfico nos muestra de forma categórica que eran los esclavizados quienes recurrían en mayor proporción a la vía judicial. Esto se debe a que la defensa de la institución matrimonial lograba una rápida adhesión de la Iglesia, lo que permitió oportunidades reales de mejorar su situación de dominio. Por otro lado, la participación de los libertos es mínima. Quizás esto se debía a lo dificultoso de casarse con alguien privado de su libertad, debido a que los hijos nacerían esclavos. Sin embargo, creemos que si bien la participación de la población libera demandando por algún cónyuge esclavizado era reducida en las demandas matrimoniales, su presencia en las demandas de libertad alcanza la tercera parte del total de casos, como se verá más adelante.

El siguiente gráfico contiene la información sobre el género del demandante.

Gráfico III: División por género de los esclavizados demandantes ante el Tribunal Eclesiástico (1593-1699)



Fuente: Archivo Arzobispal de Lima. Sección Causa de negros. Elaboración propia.

Este gráfico nos muestra la división de los demandantes por género. La participación de los hombres en este tipo de demandas era mayoritaria. Como ya lo mencionamos, esto se debería al empleo de otro tipo de estrategia por parte de las mujeres como una negociación extrajudicial. En el caso de la presencia mayoritaria de los hombres, puede entenderse que la familia se mantendría unida, si se liberaba a la mujer, porque los hijos no llevarían la carga de la esclavitud, pues esta se trasmitía por la vía materna. Fue una estrategia necesaria para mantener la familia unida.

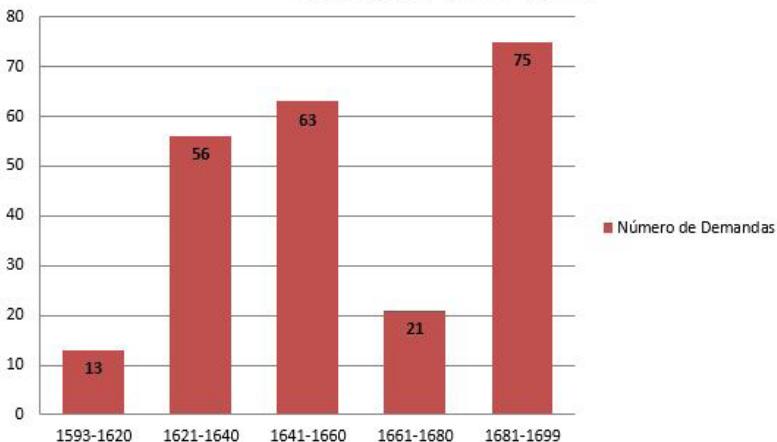
4.2 Práctica jurídica y defensa del matrimonio en Lima colonial

Hasta el momento hemos presentado la base jurídica que sostenían a las demandas que los hombres esclavizados plantearon ante el fuero eclesiástico y en algunos momentos también hemos presentado cómo se utilizó de forma práctica esta legislación canónica en diversos casos. En este acápite, presentaremos las diversas demandas que iniciaron hombres y mujeres esclavizadas en defensa de la institución matrimonial, reafirmando que es gracias al dinamismo de sus demandas que los derechos canónicos fueron reconocidos no solo por la Iglesia, sino también por la sociedad colonial. Las demandas son iniciadas por uno de los cónyuges y el principal clamor era evitar la venta fuera de la ciudad de Lima de unos de integrantes del matrimonio.

Ahora, lo interesante es la importancia que la Iglesia le otorgaba a la palabra del hombre esclavizado, porque luego de su denuncia, y sin escuchar a la parte demandada, impedía bajo pena de excomunión el traslado de cualquiera de los cónyuges. Hemos tratado de realizar una elección aleatoria de las demandas, seleccionando las que más contenido verbal tienen, porque nos interesa conocer los argumentos que se construyeron para defender el matrimonio. También debemos de

reconocer que en algunos casos las demandas terminan abruptamente, quizás motivadas por un acuerdo extrajudicial entre las partes. No olvidemos que resultaba problemático para el prestigio y buen nombre de los amos ser demandados por sus esclavizados.

Gráfico IV: Demandas matrimoniales presentadas por esclavizados ante el Tribunal Eclesiástico (1593-1699)



Fuente: Archivo Arzobispal de Lima. Sección. Causa de negros. Elaboración propia.

Como lo mencionamos líneas arriba, hemos hallado 228 demandas matrimoniales presentadas por los hombres y mujeres esclavizados durante un poco más de un siglo. Quizás para la cantidad de población que existía en Lima durante ese siglo, representaban una cantidad mínima. Sin embargo, nosotros no estamos centrados en la cantidad, sino en la calidad de información que podemos rescatar de estas demandas, los argumentos de defensa de la institución matrimonial, las réplicas de los amos y esclavizados, los argumentos de la Iglesia,

etc. Además, es muy probable que muchos documentos se perdieran a lo largo del tiempo, por ejemplo, en la Real Audiencia, en la sección de causas criminales, durante el siglo XVII, la presencia de temas que vinculen a afrodescendientes es pequeña, la hemos cotejado con un informe que se envía a la Corona en la década de 1650 por Juan Pérez de Cervantes, escribano de la sala del crimen (AGI. Lima, 56), quien elaboró una lista detallada de las demandas que se encontraban en la sección criminal y de las más de 360 demandas presentadas, casi el 35 % tenían a negros o mulatos como sus protagonistas, y lo más interesante es que ninguna demanda de las presentadas las hemos encontrado en la documentación existente en la actualidad.

Retomando el gráfico presentado, tenemos que en los primeros veinte años las demandas solo llegaban a 13, para luego en el período de 1621 a 1640 triplicarse, en el período de la ruptura de la unión dinástica entre España y Portugal, entre 1641 a 1660 el crecimiento llegó a ser leve, pero esto explica, en parte, por qué los españoles preferían comprar mano de obra bozal que recurrir a los esclavizados criollos, porque estos últimos ya conocían los entramados judiciales y podían demandarlos por los abusos. Posteriormente, en la década de 1661 a 1680 no podemos explicar la caída tan estrepitosa en las demandas. Por último, en las últimas décadas del siglo XVII las demandas se multiplican por cuatro respecto a las cifras anteriores y esto es un fenómeno que continúa en el siglo XVIII, donde hemos contabilizado 91 demandas entre 1700 a 1719.

Por eso nos llama la atención la caída abrupta entre 1661 y 1680, puede que se hayan perdido documentos, porque no hemos encontrado ningún hecho en ese período que nos brinde alguna idea de por qué los esclavizados decidieron presentar menos demandas, porque no resultaría creíble que los amos hayan sido más permisibles con sus esclavizados porque las cifras posteriores son abrumadoras.

En todo caso, insistimos que nuestra selección de documentos se basa en la calidad de la información que hemos podido extraer de los documentos que nos dejan en claro lo siguiente. Primero, que para iniciar una demanda los esclavizados debían conocer la legislación canónica. Segundo, que el Tribunal Eclesiástico tendría que aceptar la demanda. Tercero, que los amos denunciados a pesar de su negativa tendrían que responder ante la demanda. Los resultados no siempre fueron triunfos para los esclavizados, pero, sin duda, el solo hecho de dinamizar la práctica jurídica en una sociedad estratificada ya era una victoria para las comunidades afrodescendientes.

4.3 El Tribunal Eclesiástico y los esclavizados en Lima colonial

La actuación de los jueces del Tribunal Eclesiástico era vital para que las demandas de los hombres esclavizados tengan éxito y, como afirma Giovanni Levi, el juez era quien brindaba la equidad y la redistribuía según el estatus social, ya que era quien interpretaba la ley (Levi, 2000: 112). Esto se sumaba a la propia dinámica de la población afrodescendiente, lo que daba como resultado una legislación canónica activa y, como lo hemos podido presentar, se fue renovando continuamente en el espacio colonial. Ahora veremos las demandas presentadas en el Tribunal Eclesiástico.

El primer caso que presentaremos tiene un tenor diferente a los que hemos presentado líneas arriba y también a los que presentaremos posteriormente. Esta demanda no fue iniciada por negros esclavizados, todo lo contrario, los protagonistas del conflicto judicial fueron los amos. En 1607 Juan de Loayza Calderón Altamirano, quien fue oidor de la Real Audiencia de Lima y que posteriormente fue nombrado oidor en Charcas, demandó a los amos de Ana Bran y Catalina Bran, esposas de sus esclavizados Gaspar y Cristóbal Bran respectivamente, para

que accedieran a vendérselas. El oidor estaba próximo a viajar a Charcas a tomar posesión de su nuevo cargo, por lo tanto, quería comprar a las esclavizadas para mantener el matrimonio unido y porque separados de sus parejas sería imposible que los esclavizados trabajasen de buena gana:

Como porque la mujer tiene obligación a seguir al marido que no el marido a la muger⁸⁶ y esta regla se verifica y a lugar assi en las personas libres como en los esclavos que estan y deben cohabitar conforme es y obligación del sacramento y contrato del matrimonio. (AAL. Causas de negros. Leg. I. Exp. 22. Año. 1607)

Los amos de Catalina Bran y Ana Bran, Agustín de Balconete y Bartolomé Segura expresaron su desagrado por la imposición que hacía Juan de Loayza, sobre todo el amo de Ana, quien en su declaración señaló que había sido criada con ellos y con sus dos hijos, a quienes «los queremos en tanto grado», exigiendo al tribunal que no aceptara la demanda y que los esclavizados al volver a la ciudad debían convivir con sus esposas como lo manda la ley. Para Juan de Loayza el razonamiento de Bartolomé Segura estaba errado y tenía que aceptar su pedido «porque es justo y a derecho conforme y ley de partida que sobre ello dispone regularmente la mujer debe seguir al marido» (Ídem).

Por su parte, el otro amo, Agustín de Balconete fue denunciado por no asistir a brindar su declaración, asistiendo en un tercer llamado, afirmando que no tenía intenciones de vender a Catalina Bran y que era equivocada la idea que la mujer debía seguir al marido, en todo caso Juan de Loayza no debería llevarse a los esclavizados, porque ellos eran casados en la ciudad de los reyes y en ella residían sus esposas. Por último, presentó una escritura de venta de la esclavizada, donde el precio era de 600 pesos y que no aceptaría tasadores porque ese

86 En el trabajo de Pedro Murillo Velarde, «Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano», se señala que «si el marido cambia de domicilio, la mujer está obligada a seguirlo» (Murillo, 1791: 475).

el precio justo. Para Juan de Loayza, la escritura de compra y venta era fraudulenta y simulada, por lo que solicitó al Tribunal Eclesiástico nombre a los tasadores para que se pague un precio justo. Al parecer las cosas no serían fáciles para Loayza, los amos de las esclavizadas no querían dar su brazo a torcer y evidentemente querían sacar provecho de la situación. Sin embargo, las autoridades religiosas que solo buscaban que el matrimonio no fuese afectado por este pleito, decidieron consultar a los demandados si estaban interesados en comprar a los esclavizados, porque «no pueden salir del pueblo porque son casados».

Los dos amos rechazaron la propuesta porque no los necesitaban y tampoco tenían caudal para realizar la compra, pero insistían que Juan de Loayza debía vender a los esclavizados en Lima. A lo que accedió el amo de Cristóbal y Gaspar, argumentando que no podía mantener separados a los matrimonios. El Tribunal Eclesiástico finalmente decidió obligar a Agustín de Balconete y Bartolomé Segura a comprar a los esclavizados en un corto plazo. Esto al parecer fue una estrategia de Loayza, porque al encontrarse con amos intransigentes que elevaron el precio de sus esclavizadas, tenía que buscar la forma de cobrar revancha y sabiendo que no tenían dinero y que la Iglesia, al consultarles sobre la compra, los estaba casi obligando, fue una perfecta venganza decidir venderlos. Al final, creemos que a él no le faltaría dinero para comprar otros esclavizados que generen menos problemas. Además, su figura se acrecentaba ante las autoridades religiosas porque procuró en todo momento mantener unido el matrimonio, aún a costa de sus propios intereses. En el caso contrario, los amos de Ana y Catalina desdibujaron su imagen, quedando como obstrucionistas y poco respetuosos del sacramento matrimonial.

Otro caso sucedido en 1617 fue presentado por Thomas de Paredes, en nombre de Francisco Guerrero, quien era vecino de la ciudad de Ica.

Según relata el apoderado, el esclavizado de nombre Salvador de Tierra Baño, se había fugado del poder de su amo y se trasladó a la Ciudad de los Reyes, donde se había casado y, por mandato del propio tribunal, se encontraba embargado en una cárcel⁸⁷, hecho que perjudicaba al amo, solicitando que lo retiren de la prisión y que estaba dispuesto «a dar fianzas de que dentro de tres años lo volverá de la dicha villa donde hacía el oficio de botixero y hace mucha falta... que en este tiempo el dicho mi parte procurara llevar a la dicha villa a la dicha esclava» (AAL. Causas de negros. Leg. III. Exp. 9. Año 1617-1621). El tiempo solicitado por el representante legal del amo, era excesivo, hasta el momento todas las solicitudes para trasladar a esclavizados casados tenían como periodo un máximo de dos años, asimismo, el comprometerse a llevar a la esposa, nos revela que se tenían conocimiento que no era fácil trasladar a un hombre casado.

El Tribunal Eclesiástico corrió traslado a Salvador para que brinde sus descargos. Sin embargo, no respondió a tiempo la notificación, lo que motivó la queja del apoderado de Francisco Guerrero, quien exigió que se insistiera en que el esclavizado brindara su declaración, la cual se hizo efectiva días después, solicitando Salvador que el tribunal no acepte el pedido de su amo y «mediante vuestra merced me dexen en ella hacer vida maridable» (Ídem). Además, Salvador señaló que su amo

87 Pero no solo fueron las cárceles o las panaderías los lugares donde los esclavizados o esclavizadas fueron encerrados, Nancy Van Deusen señala que «los conventos y recogimientos operaban como instituciones carcelarias en pleitos por esposales, en especial cuando los padres no estaban dispuestos a aceptar la pareja elegida por su hija, cuando la pareja no lograba cumplir los procedimientos preliminares para obtener la licencia matrimonial necesaria, y para proteger el derecho de elección matrimonial de una joven» (Van Deusen, 2007:131). La autora cita el caso de la mulata María de Chaves, quien en 1597 fue depositada por sus amos en un recogimiento para evitar que se case con el esclavizado Simón Bermúdez, quien denunció que los amos de su futura esposa estaban «desobedeciendo las ordenanzas del Concilio de Trento». Esto nos revela que entre la comunidad afrodescendiente ya se estaba socializando la información que les permitía la libre elección conyugal y el derecho a la cohabitación matrimonial (AAL. Sección: Causas civiles. Le2. Exp. 9. Año 1597).

no tenía forma de regresarlo a la Ciudad de los Reyes porque vivía en Ica, solicitando que su amo lo vendiera en la capital para que su vida matrimonial no sea interrumpida. El ama de su esposa, Ana Dávila, fue quien, según palabras de Salvador, lo compraría, determinándose que tendría cuatro días para presentar a su comprador y pagar el valor por el que fue comprado.

Por otro lado, el representante del dueño afirmaba que Salvador fue comprado en seiscientos pesos, pero que con el aprendizaje de maestro botijero su valor había subido a dos mil pesos, que era el precio común entre esclavizados que se dedicaban a esa profesión. También reclamaba que lo más justo sería que ellos compren a la esposa de Salvador, porque sería más barato y menos complicado, que pagar el valor del esclavizado, además, de esta forma se mantendría el vínculo matrimonial. Sin embargo, estos argumentos no serán tomados en cuenta por el Tribunal Eclesiástico, que solicitó la carta de compraventa de Salvador y no permitió que el esclavizado sea entregado al apoderado hasta resolver el tema de su venta. Sin duda, es interesante que el tema del matrimonio concertado haya pasado a un segundo plano y todo se enfoque en mantener sus derechos matrimoniales, pero a pesar de los esfuerzos argumentativos de la parte demandante y sus compromisos de comprar a la esposa, la Iglesia buscaba que el proceso sea justo, que no se pague más del valor real del esclavizado. Entendiendo que la tasación del amo era muy alta y buscaba imposibilitar la venta, por eso exigió documentos que acrediten el valor dado por el amo.

Las cosas no serán fáciles para Salvador, porque su amo insistió en que se pague el valor de dos mil pesos porque «sin el dicho esclavo tiene el dicho mi parte desviado el obraje de su botijera y doña Ana Dávila enriquecería con detrimiento del dicho mi parte» (*ídem*). Desafortunadamente, para el amo, el tribunal desechaba sus argumentos y mandó a que el esclavizado no sea llevado fuera de la

ciudad. Por su parte, Salvador solicitó al tribunal que el procurador de pobres sea nombrado como su defensor, siendo aceptado su pedido de forma inmediata. Finalmente, el Tribunal Eclesiástico accedió a la solicitud del amo, el cual pedía que su esclavizado sea entregado a un tercero, porque no había razón para tenerlo preso, aun así, la Iglesia advirtió al fiador que no lo traslade fuera de la ciudad.

El juicio es complejo, las dos partes presentarán testigos para reforzar sus argumentos e incluso se solicitó que Salvador sea tasado por personas externas a los intereses de las partes, y como en otros casos, la demanda fue interrumpida, lo que no nos permite conocer la sentencia final. Aunque nos deja algunas ideas, en todo el proceso el amo se opuso a vender a su esclavizado porque su profesión lo hacía muy rentable, que no se oponía a reconocer el matrimonio e incluso quería mantenerlo unido, pero sin perder la inversión que hizo al educar al esclavizado en el oficio de maestro botijero. Por otro lado, la dueña de la esposa de Salvador tenía un pequeño viñedo, lo que hacía más interesante comprar al esclavizado, no solo tendría mano de obra adicional, sino un maestro botijero, lo que le haría ganar dinero y sin haber pagado derechos de formación. El Tribunal Eclesiástico tenía la función de resguardar el matrimonio, alejándolo de los conflictos de intereses, pensando siempre en lo justo para ambas partes, por ejemplo, pagar un precio justo por el esclavizado. Esta forma de actuar la observaremos en todos los procesos que presentaremos. Para la Iglesia el fin supremo siempre fue defender la institucionalidad del matrimonio por encima de los derechos de propiedad.

La tercera demanda que estudiaremos nos graficará los complejos entramados de la red jurídica colonial, así como la construcción de los discursos de demanda y defensa de los diversos actores. La demanda fue presentada en el mes mayo de 1618 por Joan Ramos, moreno libre y oficial de sastre que demandaba al amo de su esposa, Francisco Díaz

Arroyo, porque no cumplió su palabra de liberarla luego de haber contraído matrimonio:

Por lo qual me queje dello al señor conde de Monterrey virrey que fue deste reyno y su excelencia me dio decreto en que mando. Me dejase coabitar con la dicha mi mujer y tampoco (el amo de su esposa) lo cumplio. (AAL. Causas de negros. Leg. III. Exp. 18. Año 1618-1619)

Joan Ramos nos explica que en 1601 recibió ayuda del virrey Luis de Velasco, pero al parecer no cambiaron las cosas porque después de 17 años, Joan decidió reanudar la demanda para hacer cumplir la palabra empeñada por el amo de su esposa. Como hemos visto, no era la primera vez que recurrió al Tribunal Eclesiástico, en 1601 ya había logrado una victoria jurídica que, según su testimonio, incluyó un decreto del virrey Luis de Velasco. Sin embargo, Francisco Díaz hizo caso omiso al fallo favorable a Joan Ramos.

En una declaración posterior, Joan Ramos certificaba la importancia del matrimonio como elemento indisoluble, demostrándonos como se encontraba interiorizado en el discurso de la época y la importancia que tenía comprar la libertad de su esposa. Además, el hecho de que tuviera una profesión le brindaba una mayor capacidad de poder ahorrar dinero y un mejor asesoramiento legal. Por otro lado, resulta interesante el recurso de la piedad también en el discurso de Joan Ramos, señalando que «Francisco Diaz Arroyo es sacerdote y yo un pobre moreno y que sobre pedir justicia me podría maltrear de palabra y obra... Se sirva mandarle (vuestra señoría) que no me ympida hacerlo ni que me inquiere ni trate mal» (Ídem). Poco a poco vamos conociendo pormenores sobre los principales actores del proceso, por ejemplo, el amo de su esposa era cura e indudablemente, conocía las leyes canónicas que reconocían la indisolubilidad del matrimonio. Pero

al parecer su derecho de propiedad era más importante que su propia creencia cristiana.

Asimismo, Joan Ramos expresó que en reiteradas oportunidades el amo de su esposa lo había maltratado verbalmente por haber iniciado esta demanda. Incluso, estuvo en prisión. Por ese motivo, solicitó al Tribunal Eclesiástico que impida que el amo lo siga maltratando. Como ya hemos visto en anteriores oportunidades, la Iglesia notificará a Francisco Díaz, exigiéndole que dentro de veinte días Ysabel retorne a hacer vida conyugal con su esposo y solicitó que cesen los agravios contra Joan Ramos. Pero las dificultades para el demandante no culminaron con lo solicitado por tribunal. El cura Francisco Díaz, según la declaración de Joan Ramos, había continuado maltratándolo e intentó asesinarlo, siendo Juan de Aliaga quien llevó a cabo el plan. Por ese motivo, solicitó que estos dos personajes «deven ser declaradas por público descomulgados y puestos en la tablilla y castigados con todo rigor» (ídem).

Joan Ramos denunció que Francisco Díaz había hecho caso omiso al pedido del Tribunal Eclesiástico y se llevaron a Ysabel de la cárcel pública con engaños, amenazándola con enviarla a Chile: «diciéndole que su marido la engañaba y que muchos españoles no hacían vida maridable con sus mujeres y maridos y que ella era esclava y como avía de hacer su gusto de ellos» (ídem). Este argumento nos revela que se buscó persuadir a la esclavizada de la poca importancia del matrimonio, argumentando que muchos españoles no hacían vida de casados y era común el separarse de sus esposas.

A pesar de todos los problemas surgidos con la demanda, Joan Ramos no cedió en sus pretensiones de liberar a su esposa y apelaba a la piedad cristiana, señalando «que la dicha mi mujer es buena cristiana y temerosa de Dios nuestro señor, que jamás a admitido cosa mala ni

malos concejos por ser esclava del santísimo matrimonio» (ídem). Es importante resaltar la utilización de la piedad cristiana, porque permitía al esclavizado demostrarles a las autoridades eclesiásticas que era un buen cristiano y que cumplía la doctrina y que su lucha por mantener unido su matrimonio era parte de su cristianismo.

Por otro lado, el tribunal seguía insistiendo para que Juan de Aliaga y Francisco Díaz permitieran hacer vida maridable a Ysabel, bajo pena de excomunión. Sin embargo, habían pasado dos meses y no lograban imponer su voluntad. Por lo tanto, Joan decidió presentar testigos para reforzar su demanda. El primero de ellos era Bernabé Girón, esclavizado de Sebastián Girón, quien afirma que «el dicho Juan de Aliaga lo trataba mal de palabras diciéndole que era un cornudo borracho y que lo havía de hacer castigar y hacerle dar doscientos azotes por embustero» (ídem). Los otros testigos son esclavizados del obispo de la ciudad de Concepción en Chile, Diego Bran y Manuel Bravo, quienes confirmarían que Juan de Aliaga le profería insultos de grueso calibre, llamándolo «cornudo y borracho».

Esta relación de libertos y esclavizados nos resulta clarificador, porque confirma nuestra apreciación de que estos dos grupos no eran necesariamente dos comunidades separadas. Por el contrario, los vínculos filiales eran comunes en la sociedad colonial, como también es indudable negar el conflicto y también los intereses de grupo. Por eso creemos que existieron diversas comunidades afrodescendientes que no necesariamente estaban contrapuestas, aunque cuando se trataba de cuidar sus intereses cada una lo hacía sin inconvenientes. Siguiendo con el juicio, los testimonios presentados ante el Tribunal Eclesiástico eran claves y permitieron que la justicia decidiera embargar a la esclavizada, solicitando a Francisco López, alcalde de la cárcel pública, que no libere a Ysabel hasta que el provisor fiscal lo decida.

El Tribunal Eclesiástico conminó a presentarse ante ellos a Juan de Aliaga, quien confirmó que tenía en la cárcel a Ysabel, porque quería a venderla fuera de la ciudad y señala que la demanda iniciada por Joan Ramos era un acto de malicia. Posteriormente, en otra declaración, Juan de Aliaga señaló que «no le sacaran ni embriara de apartes que por vuestra merced otra cosa se provea y mande» (Ídem).

Han pasado casi dos meses y la batalla jurídica continuaba sin tregua entre las dos partes, por ejemplo, Joan Ramos preparaba argumentos de forma permanente, ahora señalaba que Juan de Aliaga no era el amo de su esposa «ni (tiene) poder ni escritura ni carta de benta de la dicha mi muger por donde coste ser suya» (Ídem). Por ese motivo, estaba dispuesto a dar fianzas para que su esposa sea liberada, porque se encontraba embargada y no presa. Por lo tanto, solicitaba que sea depositada a una persona abonada. Siendo elegido Alonso de Sarabia, quien permitiría que la esclavizada realice su vida de casados, pero no aceptará que nadie la alejase de su custodia. En este momento del juicio la presencia de Juan de Aliaga se fue diluyendo y será Francisco Díaz quien retome el proceso, motivado por las declaraciones más elaboradas de Joan Ramos, quien afirmó lo siguiente:

Siendo soltero llegó a mí el bachiller Francisco Diaz Arroyo presbítero y me pidió rogo y persuadio con mucho encarecimiento me casase con Ysabel Baron su esclava y no abiendo condescendido con su ruego y persuaciones me lo ymbio a rogar con otras personas y para no obligarme y reduzirme... me ofrecieron que casandome y dandole yo treientos pesos de a ocho reales le daria libertad mediante lo qual yo me determine bien lo que se me pedia y el dicho bachiller saco la licencia y me desposo con la dicha su esclava y... queriendosele dar (el dinero) no solo no lo quiso admitir ni recibir más antes dentro de tres meses despues que me caso... Traspuso sin dejarme azer

vida maridable sobre lo qual de querella y abiendole mandado me dejase libremente hazer vida maridable... la enbio desta ciudad a la de Guamanga y finjidamente hizo carta de benta a un fulano Joan Gonzalez y abiendo faltado algunos años a esta ciudad el dicho bachiller escribio a la dicha mi muger se viniese a esta ciudad... sin que yo supiese della y viendo que agora se pedido me dejen azer vida maridable... (Por lo cual) tres dias me salieron unos negros a matar y me dieron una erida que puede resultar quedar manco. (Ídem)

Esta declaración es más completa que las anteriores y revelaba el temor de Joan Ramos de casarse con una persona privada de su libertad. Solo accedió a casarse cuando le prometieron que se le otorgaría la libertad a su futura esposa. Desafortunadamente, las promesas de libertad no se cumplieron y el amo de Ysabel decidió enviarla fuera de la ciudad. Para ello, urdió una venta falsa y ni siquiera los fallos iniciales a favor de la pareja impidieron al amo de disponer de su propiedad. Quizás su vinculación religiosa ayudó a que su negativa de permitir la consolidación matrimonial no lo llevase a ser excomulgado, logrando disponer libremente de su propiedad. Aun así se encontraría con una demanda 17 años después, y su capacidad de urdir la justicia se fue reduciendo considerablemente. Así lo demostrarían los posteriores fallos a favor de la pareja.

Sin duda, estos reveses judiciales desencadenarán la furia del cura Francisco Díaz, quien mandó a asesinar a su demandante. Como se puede observar, la violencia fue una constante en todo el juicio, el clérigo buscaba con los maltratos verbales o físicos hacerlo desistir de la demanda. Sin embargo, estos hechos fortalecieron la decisión de Joan Ramos de proseguir con la demanda, conocedor de que el matrimonio era un elemento en el cual iba a tener el apoyo de la Iglesia. Posteriormente, en la única declaración que el amo de Ysabel

brindó, reveló detalles interesantes, afirmando que no era el amo de la esclavizada, sino su difunto padre quien la vendió y envió a la ciudad de Huamanga ya casada, debido a que estaba fastidiado, porque Joan Ramos:

Sin poco temor de Dios la iba a sacar de casa del dicho mi padre y se la llevaba a dormir todas las noches y la embia otro dia a las ocho oras del dia sin tener della servicio ninguno y viendo el dicho mi padre tan gran maldad le amenazo con que si no dexava servirle a la esclava se avia de querellar del y asi trato de casarse y casado pidio le hiciera merced de que dandole lo que le costo le diese libertad y el dicho Juan Diaz vino en ello y... con esto le truxo en dilaciones mas de cinco meses y como no tenia el dinero trato de hurtarsela dando orden de que por una ventana de la casa se echase una noche y que el le aguardaria en la calle como lo hizo la dicha negra tiniendo con una soga la ropa ya en la calle y ella una pierna fuera de la ventana de que avisaron al dicho Juan Diaz y la detuvo y la castigo... luego el dicho negro fue a casa con una espada desembainada y le dixo que quitase las prisiones a su muger o le daria destocadas a el y a sus hijos y con esto le saco del y a mi y a los oficiales acuchillando hasta la calle y hirio a un oficial... (Dándose) querella deste caso y fue condenado a dos años de galeras y por esta desemboltura y bellaqueria el dicho Juan Diaz dio orden de vender a la negra y visto el dicho negro que la vendio se huyo de la galera y de mano armada vino a esta ciudad y con un cuchillo... le dio atracion una puñalada en un brazo y otra en la barriga de que estuvo oleado y con esto se huyo el dicho negro abra los diez i siete años... Hasta que sabiendo que era muerto (Juan Diaz) escrivio a la muger que se huyese de donde estaba... Que el vendria y daria orden de que fuese libre como al presente intenta. (ídem)

Esta es una declaración reveladora que completaba el rompecabezas discursivo de todo el proceso legal, porque, hasta el momento, solo teníamos las declaraciones de la parte demandante. La declaración de Francisco Díaz aclaraba muchas dudas, aunque no podemos creer a priori en ellas. Hasta el momento, se desconocía que el demandante había sido propiedad de su padre. Tampoco se conocía que la pareja había estado amancebada y que se había pactado la venta de la esclavizada, siendo Joan Ramos quien incumplió su palabra, tratando de hurtarla e hiriendo a un oficial cuando se descubrió su plan, por lo que fue condenado a las galeras de donde huyó.

Por otro lado, el hecho de que haya herido a un oficial no impidió que el Tribunal Eclesiástico fallara a su favor. En todo caso, el fallo favorable se explicaría por el desconocimiento de los casos que se seguían en otra instancia judicial. Será a partir de estos incidentes que el amo decidió vender a Ysabel fuera de la ciudad y, al no encontrar oposición, consiguió su cometido, aunque resultó muy extraño que luego de un tiempo volviera a comprar a la esclavizada y la hiciera regresar a la ciudad de Lima. Parece que la idea de una venta falsa tiene sustento, porque resulta ilógico traer de vuelta a una esclavizada que había generado un sinfín de problemas. Es más, en todo el juicio no se menciona que tenga hijos, ni tampoco un oficio. Por eso, consideramos que la venta resultó un ardid del amo para trasladar a la esclavizada a otro lugar hasta que las aguas se calmaran.

Por último, resulta interesante que, luego de 17 años, Joan retome la causa, ya no contra Juan Díaz, sino demandando al hijo Francisco, a quien desmintió, argumentando «ques siniestro que el dicho bachiller (diga) que la dicha esclava es de Juan Diaz su padre y no suya por averla comprado el para si como tal averse servido de ella y sera si público y notorio para mayor satisfaccion pues fue eredero del dicho su padre» (Ídem). Además, solicitó que le presenten la carta de la venta de su

esposa, que supuestamente se realizó 17 años atrás, para comprobar dicha venta nunca existió. También quería mostrar que el impedimento para realizar la vida de casados había sido motivado por las molestias de Francisco Díaz y que lo expuesto en la declaración de este último, solo son historias y que esas ideas solo comprobarían que él trato de concretar su vida conyugal, pero fue impedido de realizarlo.

El caso, desafortunadamente, está incompleto, pero revelaba el conocimiento de la cultura escrita por parte de Joan Ramos y su capacidad de argumentación y réplica, es decir, se transforman los discursos del dominado y se argumentaba una mejor defensa. Además, es interesante observar que, a pesar del tiempo transcurrido, los derechos del esposo se mantenían vigentes y la Iglesia apoyaba a que se cumplieran. En ese sentido, nos atrevemos a pensar que el caso fue resuelto positivamente para la pareja, dado que todos los fallos anteriores habían sido favorables. Tampoco descartamos la posibilidad de un acuerdo extrajudicial que también significaría una victoria para Joan Ramos. En resumen, el caso nos demuestra que el poder de los amos se encontraba cuestionado cuando atentaban contra la vida espiritual de sus esclavizados, siendo limitados en la libre disposición de su propiedad y que el enfrentamiento no sería solo contra los esclavizados, sino contra un conjunto de actores que incluía a la Iglesia, testigos, etc.

Aunque no siempre los esclavizados salían victoriosos en estas batallas legales, por ejemplo, en agosto de 1618, se inició la demanda de Agustín Angola, que estaba casado con Cosma Damiana, esclavizada de Hernando de la Concha Maldonado, quien pretendía llevarla a su hacienda en Guayuri obviando que era casada, castigándola en el cepo y teniéndola presa para evitar que se reuniera con su esposo. Estos abusos fueron denunciados ante el tribunal, así como el impedimento

de realizar la cohabitación matrimonial que era un «notorio agravio y ello contraviene lo que por el santo concilio está ordenado y mandado queriéndome descasar» (AAL. Sección. Causas de negros. Leg. III. Exp. 16. Año 1618). El canónigo de la iglesia catedral, Feliciano de la Vega, ordenó bajo pena de excomunión, que la esclavizada no sea llevada ni por mar, ni por tierra fuera de la ciudad de Lima y que permita que Agustín visite a su esposa los días que corresponden al matrimonio.

Unos días después, nuestro personaje retorna al tribunal para denunciar que el sábado intentó cumplir con su obligación marital. Desafortunadamente, Hernando de la Concha no se lo permitió, amenazándolo y diciéndole que no permitiría ver a su mujer, quien se encontraba nuevamente castigada en el cepo. Por lo que Agustín exigió a las autoridades que se excomulgue al amo de su esposa por no respetar las disposiciones del tribunal. Posteriormente, el amo de Cosma Damiana se apersonó a declarar, afirmando que la esclavizada tenía que ser llevada a su hacienda porque ella servía a su esposa, quien iba en el viaje, pero que estaba presto a dar fianzas y comprometiéndose a regresarla dentro de un año, dentro del cual, no la vendería, ni enajenaría.

El Tribunal Eclesiástico aceptó la propuesta de Hernando de la Concha y accedió al traslado. Sin embargo, Agustín Angola no se quedó con los brazos cruzados y en su nueva declaración dio detalles reveladores, afirmando que «ningún amo aya vuelto los esclavos desta ciudad, antes los venden y enagenan y desta suerte se ympide el hacer vida maridable y se hacen muy notable perjuicio a Dios Nuestro Señor» (*ídem*). Además, resaltó que era un moreno pobre y esclavizado que carecía de recursos para pedir que se ejecute la pena de excomunión. Para Agustín era claro que la única forma de limitar el poder del amo de su esposa era que el tribunal lo excomulgase, resaltando que existían

una clara violación de su derecho a la cohabitación y que no era justo que se accediera al pedido de traslado, porque eso significaba la ruptura del matrimonio y una puerta abierta a pecar y otra serie de inconvenientes, que contradecían su idea de «yo me casé para servir a Dios» (*ídem*).

Asimismo, señaló que Hernando de la Concha no volvería a la ciudad porque se llevaba a su esposa y que, en Lima, tenía muchas deudas. Por último, afirmó que el recurso de traslado era muy usado por los amos para vender a sus esclavizados casados. Este punto es importante, porque nos revela que los amos también establecieron estrategias para contrarrestar la arremetida de los esclavizados, si bien conocieron de estos hechos, no siempre fue fácil persuadir a las autoridades. De esta forma, la guerra discursiva sería ganada por quien mejor argumentase su pedido. Esta vez Agustín consiguió que las autoridades diesen marcha atrás y exigieron que el amo de Cosma Damiana vendiera en el plazo de cuatro días a su esclavizada o en su defecto comprarse a su esposo y los lleve a vivir a su hacienda.

Hernando de la Concha apeló la decisión del Tribunal Eclesiástico, relatando en su declaración episodios importantes. Primero que Cosma había sido esclavizada de Pedro Sánchez Garcés, quien era el amo de Agustín, que se la había vendido en Potosí a novecientos pesos y que ahora pretendía comprársela en setecientos pesos. Segundo, su esclavizada solo tenía un mes de casada y aprovechó maliciosamente su viaje para hacerlo, y que Agustín era solo un medio por el cual Pedro Sánchez se quería apropiar de su esclavizada. Además, expresó su inconformidad por no tener cómo demostrar en la tasación el valor de Cosma. Por su parte, Agustín exigió a las autoridades que desestimasen la apelación, afirmando que era mentira el supuesto interés soterrado de su amo, porque él estaba dispuesto a venderlo o comprar a su

esposa al valor de la tasación, que su único objetivo era mantener la unidad matrimonial.

Los argumentos utilizados han dejado en evidencia relaciones de larga data entre los amos y, sin duda, sus intereses salieron a flote. Al parecer, estos hechos motivaron a que la Iglesia decidiera dar marcha atrás en su propuesta de compra y venta de la pareja, exigiendo que se no se cumpliera con el plazo de cuatro días, por el contrario, que se ampliara a un año y que Hernando de la Concha tenía la autorización para llevarse a Cosma Damiana a su hacienda (*ídem*). Fueron varias idas y venidas del Tribunal Eclesiástico, que al final le dio la razón al amo de la esclavizada. Sin embargo, creemos que estas victorias son agridulces para los dueños de esclavizados, porque tenían que gastar tiempo y energía en defenderse y argumentar no solo contra los demandantes, sino contra los intereses de algunos amos. Además, el matrimonio no estaba disuelto, si no cumplía con su palabra era seguro que tendría una nueva demanda y nuevamente su nombre y reputación estaría en entredicho y quizás acompañada de una derrota segura.

Otra demanda presentada en 1621 por Francisco Bran, esposo de María de Porras, contra el amo de su esposa, a quien acusa de haberla embarcado junto a su hija hacia la ciudad de Arica no respetando que era una mujer casada. Además, Francisco lo acusó de haberla vendido y «que desto es digno de un grande castigo porque sin pedir licencia a vuestra merced» (AAL. Sección. Causas de negros. Leg. IV. Exp. 15. Año 1621), no se podía trasladar a nadie fuera del hogar conyugal. Un hecho que nos resulta interesante es la declaración de Francisco, donde señalaba que conoció de la venta de su esposa por una carta que recibió desde Arica, escrita por María de Porras. Estamos hablando de una pareja de esclavizados letrados, que sabían leer y escribir, y que utilizaban los canales comunes de comunicación del grupo

dominante. Para Jean Pierre Tardieu⁸⁸, la carta al parecer fue escrita por una esclavizada que sabía leer y escribir (Tardieu, 1997: 745). En todo caso, Francisco la leyó por sus propios medios, lo que indicaría que también era letrado, pero dejemos que la propia María nos cuente sus desventuras:

Hermano mío de mi alma. Con mucho deseo estoy de saver de la salud de vuestra merced, que para mi será de muy gran gusto y contenta en saver vuestra merced la tiene. Yo y su hija de vuestra merced la tenemos gracias dios, aunque con muchos trabajos que solo dios los save y yo los que padesco. Hermano mio de mi alma, acordaos de mi, pues en bos, está mi rremedio, el quitarme de tantos trabajos como padesco cada día, pues son mayores cada ora y momento y assí os encargo mucho que tengáis lastima de mi, que si no miro muchas cosas y que tengo hija, me parece ubiere hecho un disparate, pero confiada en que me habéis de amparar como devén los maridos honrados a sus mujeres. Tambien me areis merced de avisarme si estoy vendida u como desangañarme porque no falta si no aogarme en este mar.

88 El caso de María Biafara no fue el único donde una pareja de esclavizados se escribían cartas expresando sus desventuras por la separación conyugal. En 1619 María Bran, que estaba ocho años fuera de la ciudad de Lima y sin idea alguna de cuándo regresaría, escribió a su marido Francisco Bran, la siguiente carta: «Hermano. Una carta rreceví vuestra. Dios save lo que me olgué con ella en saver de vuestra salud y mucho más me olgará veros, y serviros como es razon, pues que quiere dios por mis pecados castigarme en que no os goce, pues que por casamiento avíamos de hacer vida maridable. Procura, hermano mío, que antes que Dios me lleve, de que nos ajuntemos y pues el rremedio a de venir de allá y las diligencias se an de azer, pedí mandamiento del sr. Provisor para que me lleven donde bos estais. Que me dicen que enviando un mandamiento al cura de Chunchanga para que le lleven, que lo arán. Por amor de Dios, lo aveis de azer, pues soy vuestra mujer. No miréis mis flaquezas, pues sois hombre y saveis en que caen los trabajos de los que somos esclavos, y el portador que es Miguel de Bonilla que ésta os dará, dirá de mis trabajos» (Tardieu, 1997:751). Sin duda, la separación física afectaba a las familias esclavizadas, que veían en algunos casos lejana la posibilidad de reunirse nuevamente. En este caso, María le da indicaciones a su esposo de lo que debe hacer para poder reunirse nuevamente y suplica que no deje de intentar llevarla de regreso a Lima para hacer vida maridable. Por su parte su marido consigue que su ama realice una oferta para comprar a María.

Y así doles de mi tened lastima si sois cristiano y escrevidme todas las veces que se ofresca ocasión, que con solo las cartas vuestras terne algún consuelo como os doláis de mi, que save dios lo que e padecido después que bine. Hermano mio de mi alma, en bos esta mi rremedio; acordaos de mi y siquiera tenedme lastima de mis trabajos, que son tan grandes que no se como significarlos, que yo entiendo que no ay esclava en el mundo que tantos a pasado cada dia. Que para mi cada dia ora se me hace mucho un año. Y asi os encargo tanto que procuréis mi remedio por camino y por otro, que consideréis mis penas y trabajos, pues son tan grandes que no las puedo encarecer como ellas son. Y no se olvide de escreverme, pues con sus cartas tendre mucho gusto y consuelo y con este le de dios muchos años como puede y yo deseo para mi. Y adiós hermano acordaos de mi y tened lástima que estoy padeciendo lo que dios save. Arica, 21 de mayo de 1621. Vuestra Querida mujer y quien quisiera más beros que escribiros, Maria Biafara. (AAL. Sección. Causas de negros. Leg. IV. Exp. 15. Año 1621)

La carta expresaba la desazón de una esclavizada que está condenada a un trabajo difícil y lejos de la ciudad donde vivía su esposo, le suplicaba en reiteradas oportunidades a su esposo que no se olvide de ella y continué el juicio para saber si es verdad que fue vendida, además, le reitera un par de veces que continúe escribiendo las cartas porque le generaban mucho consuelo en el difícil momento que estaba viviendo. Es decir, tenemos a dos esclavizados letrados que intercambiaban cartas donde contaban sus experiencias sobre lo difícil no solo de la esclavitud, sino de la separación física; desafortunadamente en el expediente solo se encontró una carta.

Por otro lado, Félix de Porras, el amo de María, afirmaba que el traslado obedeció a los malos tratos que recibía de su esposo, quien llegó a amenazarla con un cuchillo. Asimismo, sostenía que en

reiteradas ocasiones Francisco Bran se la había llevado sin autorización y para evitar que estas situaciones se repitieran, llegó a un acuerdo con la dueña de Francisco para que compre a la esclavizada o cediera al suyo a fin de evitar más complicaciones. Al parecer no se cumplió lo acordado y esto motivó que la esclavizada fuera llevada hacia Arica, donde estuvo año y medio hasta que fue vendida a Juan Núñez, quien expresó su deseo de comprar a Francisco y mantener unido el matrimonio. Este procedimiento de comprar a la pareja para mantener unido el matrimonio fue promovido permanentemente por la Iglesia en la legislación canónica.

En 1634 Juan Bran demandaba al amo de su esposa, el pulpero Pedro Vergara, debido a que no los dejaba realizar su vida conyugal. La demanda fue aceptada por el Tribunal Eclesiástico, notificando al pulpero que permita a Magdalena Bran hacer vida maridable los días de fiesta y los domingos «sin que por ello les ponga esterbo ni impedimento ni les aga ningunos malos maltratamientos y lo cumpla ansi en virtud desta ovidencia y sopena de excomunión mayor» (AAL. Sección. Causa de negros. Leg. VI, exp.29. Año 1634). La sombra de la excomunión por impedir la vida de casados era una amenaza latente para todo aquel que desafiara las leyes eclesiásticas, aunque varios amos obviaron esta amenaza, como lo hizo Pedro de Vergara, siendo nuevamente denunciado por Juan Bran que en esta ocasión incluyó a la esposa de Vergara señalando que «andubieron muy libres y desatacados de palabras pesadas que digeron en menosprecio de sus mandatos de vuestra merced» (ídem).

Es interesante el recurso que utilizó Juan Bran para denunciar un desacato al mandato del juez eclesiástico, ganando un punto a favor de su causa, además, logró que el clérigo Juan Bautista declarérese que tenía certeza, que Juan y Magdalena eran casados, dado que él fue quien ofició el matrimonio. Para fortalecer sus argumentos Juan Bran

presentó testigos. El primero de ellos, también esclavizado del mismo amo de Juan, afirmaba:

Conoce al dicho Juan Bran que el presenta y sabe que es casado legitimamente segün horden de la santa madre yglesia con una negra nombrada Madalena que es esclava de Francisco de Bergara pulpero que bibe en la esquina junto a la carsel desta corte y sabe que el dicho tiene a la negra aprisionada y que no consiente que el dicho su marido le bea trate ni comunique de noche ni de dia y si alguna bes ba a la casa del dicho Francisco de Bergara lo (bota) con un palo y lo cepa .dello y visto este testigo testigo echar della y a la dicha negra con los grillos. (ídem)

Se puede observar que los testigos presentados por los diferentes demandantes lograban consolidar la demanda de los esclavizados. Creemos que su presencia en el juicio fue determinante para lograr no solo el triunfo de la demanda, sino para dejar muy mal parados a los amos, demostrando que ejercían de forma abusiva el poder sobre sus esclavizados. Asimismo, fortalecían los lazos entre la comunidad afrodescendiente al obtener un aprendizaje colectivo de sus derechos. El segundo testigo hizo referencia, una vez más, a la violencia del amo de Magdalena, señalando que la tiene:

Con grillos dentro de su casa y no quiere dexarla que haga vida maridable con el dicho su marido y lo save este testigo porque aviendo ydo con el dicho Juan Bran un savado que abra tres semanas y como es costumbre salió el dicho Francisco de Bergara su amo de la dicha negra y no lo quiso dexar entrar diciendo que le avia de matar a palos si llegava aquella puerta. (ídem)

El uso recurrente de la sevicia por parte de los demandados era una constante en los casos que iremos presentando. Mediante el uso de ella se buscaba persuadir a los esclavizados de retirar su demanda.

Sin embargo, el resultado era el endurecimiento de las posiciones de los demandantes, quienes recurrián a testigos e incluso denunciaban el hostigamiento físico de los amos. De esta forma, lograban que los jueces obliguen a los demandados a que no maltraten ni física ni verbalmente a sus esclavizados, amenazándolos con censuras. En este caso, la negativa de permitir la vida conyugal, sumado a los maltratos recibidos por los esclavizados, lograron que el juez eclesiástico declare a Pedro de Vergara y su esposa por públicos:

Descomulgados en costas en las dichas sensuras y con tale, mando se pongan en la tablilla y le den noticia a los curas para que los denunsien y avisen de las oras y oficio debiéndose y a ellos asi mismo para que se abastengan de la comunicación de los fieles. (ídem)

Como hemos visto, el tribunal cumplió su amenaza de excomulgar a los amos. Un tema que llama la atención es el cambio de nombre del demandado. Es decir, al parecer Juan o el Tribunal Eclesiástico se equivocaron de nombre del demandado. En su declaración dice llamarse Matheo Morgado y no Francisco Vergara, por lo que solicitó a las autoridades eclesiásticas que verifiquen si Magdalena era su esclavizada y si estaba casada con Juan Bran porque ella es de tierra Folupa y no Bran. Asimismo, solicitaba que se anulara la pena de excomunión, porque desconocía la demanda. Sostiene que, si hubiera sabido que su esclavizada se había casado, no hubiese impedido la cohabitación. Este hecho permitió al amo de Magdalena dilatar el proceso y lograr que se levantara la pena de excomunión. Por otro lado, afirma que no podía permitir —en caso sea cierto— que su esclavizada cohabite con Juan Bran, porque:

La casa que tengo es muy pequeña y yo con mi muger y quattro hijas doncellas y otras que de servicio de la casa y tan corto que

solo una un aposento en la dicha casa en que dormimos padres y hijos y la negra Magdalena con la otra negra en una barbacon en la pulpería de manera que no ay comodidad para que el dicho Juan Bran pueda dormir con la dicha Magdalena sino es con mucha desonestad y que la bea todos los de la dicha casa lo qual no es permitible ni ha ello se deba dar lugar. (Ídem)

En ese sentido, afirmaba que permitir que su esclavizada vaya a la casa del amo de Juan era perderla, debido a que no tenía residencia fija, ya que se encontraba próximo a partir de Chile a España. Por ello, para salvaguardar sus intereses, solicitaba que entreguen fianzas. A su vez, denunció a Juan por haber amenazado a su esposa con una daga, y solicitaba su apresamiento. El Tribunal Eclesiástico hizo caso omiso a la denuncia e insistió que Matheo Morgado permitiera que la pareja realice su vida de casados. El amo, al verse acorralado con la decisión de la curia, permitió que se lleven a Magdalena. Incluso, colocó un precio de venta de 550 pesos.

Estos hechos demuestran un cambio de actitud del amo de Magdalena y dejaban al descubierto el real interés de otro personaje, don Alonso Velásquez, quien había intervenido en el juicio apoyando la causa de su esclavizado y permitiendo que otro de sus esclavizados sea testigo. Esto hechos indicarían que todo era parte de un plan para hacerse de la propiedad de Magdalena sin tener que pagar ni un peso. En su declaración, el amo de Juan señaló que:

No debe ser oydo el dicho pulpero ni admita petición suya por ser de un contumaz y que el y su muger an ablado palabras deglendo la sona bituperio en presencia de los notarios que les an notificado lo probeydo por vuestra merced cosa digna de degande y egemplar castigo para escarmiento de estos

y edificación de los negros que son tiernos en la fe por tanto.
(ídem)

No solo buscaba que su esclavizado realice su vida de casado, sino que los amos de Magdalena sean castigados con la excomunión y para que sus propiedades puedan ser confiscadas. Este hecho permitiría hacerse de la propiedad de Magdalena y los hijos que tuviera con Juan. Desafortunadamente (como varios de los casos que presentamos), el caso no concluyó. Esto nos lleva a pensar que las negociaciones extrajudiciales tuvieron éxito, porque permitió desestimar la continuidad del juicio. Era evidente que estas negociaciones permitieron a los demandantes mejoras en la vida matrimonial, y lograron permiso para la visita conyugal, la posibilidad de la compra del cónyuge, etc.

En 1644 Pablo Angola demandó a Alonso de Orta, amo de su esposa, por impedir la realización de la vida matrimonial. Incluso, señalaba que religiosos habían solicitado que permita el cumplimiento de las órdenes de la Iglesia, cediendo a que Pablo se encuentre con su mujer a partir de las «once de la noche y a riesgo que me aprenda la ronda» (AAL. Causas de negros. Leg. IX. Exp. 12. Año 1644). Es interesante la estrategia usada por Alonso de Orta para deshacerse del esposo de su esclavizada, teniendo en cuenta que las disposiciones de la época impedían el libre tránsito nocturno de la población esclavizada por los temores a un complot o rebelión. Por ese motivo, la queja de Pablo tenía sentido.

Ante las evidencias de la interrupción de la vida matrimonial, el tribunal no solo admitió la demanda, sino que exhortó al amo a que «la deje libre y desocupada y que lo cumpla en virtud de santa obediencia y sopena de excomunión» (ídem). Sin embargo, Alonso de Orta hizo caso omiso a la solicitud del Tribunal Eclesiástico. Esto motivó no solo la molestia de las autoridades eclesiásticas, sino también la de los amos de Pablo, quienes eran los curas de convento de Santo Domingo, que

declararon lo siguiente: «que por quanto el dicho alonso de orta ha vuelto a impedir la dicha cohabitacion al dicho pablo angola el qual a esta causa anda inquieto y falta al servicio y trabajo ordinario» (*ídem*). Por este motivo, exigieron al amo de Ynes que compre a Pablo para evitar no solo la separación matrimonial, sino para no seguir perjudicando al convento con el desgano y la apatía del esclavizado a la hora de cumplir con sus deberes.

El caso de Pablo Angola se terminó abruptamente y se puede inferir un acuerdo extrajudicial entre las partes. Aun así, nuestro interés se centra en presentar los argumentos que esgrimieron cada una de las partes en estas guerras microscópicas, no tanto en el resultado final. Sin embargo, nuestra lectura de los casos nos lleva a afirmar que las demandas presentadas por los esclavizados tuvieron un éxito inesperado. Para estas victorias legales, fue vital el apoyo decidido de la Iglesia, pero no solo era un apoyo al matrimonio, sino también a la palabra de los futuros contrayentes.

Así lo demuestra lo sucedido con María de los Santos, quien denunció al amo de su futuro esposo por llevarlo a una panadería en el Callao para ser trasladado hacia el puerto de Arica. El amo Antonio Domínguez no quería que su esclavizado se casara con ella. Para el Tribunal Eclesiástico esta limitación sobre la libre elección conyugal no era válida, por lo que ordenó que se recibiera información de soltería de los contrayentes y no se impida su matrimonio. Luego de un tiempo, el amo solicitó permiso para trasladar hacia Arica al esposo de María de los Santos. Ante la respuesta positiva de las autoridades eclesiásticas, se generó una protesta airada de la esposa, quien solicitó revocar la licencia: «respeto y veneración que debo ser a de servir vuestra merced revocar, suplir y enmendar dicho auto» (AAL. Causas, Leg. XXIV. Exp.65. Año.1699). Además, solicitaba que su esposo sea vendido en Lima para que la vida de casados no fuera afectada por el traslado. Los jueces

eclesiásticos accedieron a la solicitud y dejaron sin efecto la licencia. Esto motivó que el amo decidiera vender al esclavizado, siendo encargada la esposa del esclavizada de buscar un nuevo amo para su esposo.

No cabe duda que el conocimiento de lo legal se fue ampliando progresivamente y los esclavizados fueron enriqueciendo sus conocimientos en materia jurídica porque es interesante observar cómo una esclavizada, con solo reclamar el derecho a convivir con su esposo, lograba que sea revocado un permiso de traslado. No solo eso, también logró que su esposo fuera vendido en la ciudad donde ella habitaba. De nada valieron los esfuerzos del amo para impedir el matrimonio, ni tampoco el compromiso de hacer que el esclavizado regresara a Lima para cohabitar con su mujer, el Tribunal Eclesiástico siempre apostó por el mantenimiento del matrimonio por encima del derecho de propiedad, por lo que no le quedaba otra opción al amo que vender a su esclavizado, incluso por un menor precio.

Pero no solo los conflictos matrimoniales se originaron entre los amos y los esclavizados. Este tipo de problemas recorrió todas las capas de la sociedad, sea de forma vertical y horizontal como lo demuestran los dos casos que presentaremos a continuación, los cuales nos demuestran que entre la propia plebe estos problemas también eran muy comunes. En ese sentido, creemos que estos conflictos cotidianos también son parte de una forma de sociabilización dentro de las sociedades, logrando en muchos casos un equilibrio entre las relaciones de dominación. Esto quiere decir que el dominador no necesariamente ejercía el control absoluto. En muchos casos tenían que negociar con los dominados y casi siempre lo hacían forzadamente⁸⁹, así lo demuestran los diversos casos que estamos presentando en este trabajo. Asimismo,

89 Pilar Gonzalbo señala que «los cambios cotidianos, las rupturas de carácter local, las colisiones entre particulares y las permanentes disputas al nivel profesional o corporativo, pueden parecer irrelevantes y, sin embargo, invariablemente, son agentes activos en los cambios sociales» (Gonzalbo, 2016:13).

estas formas de relacionamiento también se extendían hacia las relaciones entre iguales, como lo demostraremos a continuación.

La primera demanda fue presentada por la india Inés Córdova en 1683, quien interpone una demanda de nulidad de matrimonio contra el esclavizado Manuel Congo, señalando que su exama Isabel Banegas la obligó a casarse, y la amenazó con quemarla y desterrarla si no la obedecía «e me hizo casar contra toda mi voluntad ni ubo liberación de voluntad sino es mediante el temor y miedo que la susodicha me hizo» (AAL. Causas. Leg. XX. Exp. 37. Año 1683). Este testimonio también nos deja en claro que la coerción fue un elemento cotidiano en la vida de la plebe, asimismo, al parecer Inés siendo indígena estaba sometida a la esclavitud, al parecer de forma ilegal, porque ningún indígena podía ser esclavizado.

Por otro lado, para confirmar la versión de Inés, el tribunal llamó a declarar a Manuel, quien afirmó que era mentira que su esposa se haya casado contra su voluntad. Por el contrario, señaló que ella se casó con toda la libertad. Por lo tanto, solicitó que no se le hiciera caso a su pedido y que la obligasen a convivir con él, suplica que fue atendida por el promotor fiscal del arzobispado, quien sentenció que la demanda de Inés no podía proceder: «No aver a lugar la dicha nulidad y en consecuencia de lo referido obligar con todo apremio a los referidos que hagan vida maridable como son obligados» (Ídem). Asimismo, el promotor fiscal negó que Inés se haya casado bajo presión y afirma que no hubo fuerza ni violentaron a la dicha Ynes de Cordoba y que «esta de su libre y espontanea voluntad traxo el matrimonio».

Es importante resaltar la presencia del promotor como defensor del proceso, porque representaba la lucha por la consolidación matrimonial. Sin embargo, Inés tenía a su lado al procurador general de indios Melchor Pacheco, quien la defendió en el fuero eclesiástico, solicitando

en su primera intervención que declarase el promotor fiscal «por ser conforme a la práctica observada». Este pedido era una estrategia legal que le permitiría conocer el discurso del promotor y así mejorar su defensa jurídica, como se puede observar en las siguientes líneas:

Doña Ysabel Benegas muger lexitima de Pedro de retamoso a quien servia mi parte desde muy tierna hedad y cuyo esclavo era el dicho Manuel Congo, presumida que la dicha mi parte tenia amistad ylisita con el dicho su marido, procurando quitar sus reselos con el medio de casar a mi parte con el dicho manuel congo la amenaso, disiendo la desollarla azotes, la quemaria y destarraria sino lo hisiese. (ídem)

El argumento del procurador de indios era estructurado en base a los supuestos celos del ama de Inés, quien, ante el temor de ser castigada severamente, accedió al matrimonio sin otra opción. Desafortunadamente, el caso está incompleto, pero es necesario rescatar algunas ideas a partir de su lectura. La primera tiene que ver con la idea de mancha social que representaba estar casada con alguien privado de su libertad, aunque no sabemos por qué Inés también era esclavizada. Esto podría ser una de las motivaciones de Inés para plantear la nulidad de matrimonio. Otra idea son los argumentos iniciales de sevicia física que obligaron a Inés a casarse, porque señala que su exama se había liberado de la esclavitud. Lo que nos lleva a pensar que fue una esclavizada de origen mapuche, porque unos años antes se había abolido la esclavitud para este grupo de indígenas del sur. Asimismo, Inés afirmaba que fueron los celos de su ama que la obligaron a casarse, podría ser que se descubriera un amorío entre el esposo de su exama e Inés. Sin duda, es un problema que la demanda esté incompleta porque podríamos haber conocido detalles más íntimos de este conflicto entre personas del común. Por último, creemos que a pesar de variar la estrategia el procurador de indios

lograría su objetivo, porque existía el argumento de defensa del «santo sacramento del matrimonio su validación y subsistencia» que siempre fue más importante para la Iglesia que los argumentos esgrimidos por la demandante.

La siguiente demanda tuvo como protagonista a Lorenzo de la Cruz, quien el 22 de junio de 1684 solicitó al Tribunal Eclesiástico que ordene a su mujer, la india Lorenza que cumpliera su obligación de cohabitar con su marido. El tribunal ordenó a Lorenza que cumpliera con su deber conyugal. Sin embargo, Lorenza hizo caso omiso, tanto así que su esposo recurrió de nuevo a las autoridades eclesiásticas para solicitar «que el alguacil de este juzgado aprese trayéndola ante vuestra merced para que de razon se me entregue y pues es justicia que pido» (AA.L. Causas de negros. Leg. XXI. Exp. 3. Año 1684). Han pasado dos meses y Lorenza seguía sin obedecer y su marido continuaba reclamando que fuera apresada. Al poco tiempo, el protector de naturales Joseph Mexía interpuso una demanda de nulidad de matrimonio contra Lorenza, porque el matrimonio se realizó, sin saber que él era esclavizado, «pues sin duda alguna a tener noticia de su estado y condición servil, no hubiera contraído el matrimonio. Y assí trató de retirarse, y saviendole dicho negro la asoto cruelisimamente y le quebró un brazo de que ha quedado lisiada» (ídem).

Lorenzo replicó negando los cargos e insistió en que su mujer vuelva al hogar conyugal. Asimismo, las cosas no son positivas para Lorenza, porque las autoridades insistieron que regresara con su marido. Desafortunadamente, el caso no tiene sentencia final, pero creemos que la decisión final del tribunal será el mantenimiento del matrimonio, porque los argumentos de Lorenza tienen el mismo tenor, en la cual los amos se quejaban de los matrimonios concertados, lo que a la Iglesia pareció importarle muy poco, porque sentenció en contra del pedido de los amos.

De esta forma, concluimos que el conocer estos conflictos conyugales entre indígenas y afrodescendientes nos permite observar otro matiz de la sociedad colonial. Si bien se ha tejido que existieron relaciones conflictivas entre estos dos grupos, es indudable que las relaciones filiales también fueron parte de esta interacción, al margen de que pocos documentos los registren. También, nos queda claro que la Iglesia negó la posibilidad de librarse tan fácilmente del matrimonio, aunque se argumentaran engaños sobre la condición jurídica de uno de los contrayentes, quizás si hubiesen sido denunciados por bigamia la situación hubiese sido distinta. Por otro lado, observar el resultado de los juicios matrimoniales revela un progreso argumentativo de la población esclavizada, así como también la efectividad de lo que ha sido considerada erróneamente como modalidad de protesta pasiva que, si bien no cuestionaba la institución esclavista como tal, iba socavando la autoridad de los amos, creando nuevas trincheras legales. Sin duda, una estrategia más efectiva que otras formas de protesta y que contaba con el apoyo de la Iglesia. Para la cual, la consolidación matrimonial era tan importante que muchas veces omitió las voces de protestas de los amos, quienes deseaban disponer libremente de su propiedad:

Una de las estrategias consistía en oponer el valor familia al valor propiedad, con el objeto de conseguir el rompimiento o la atenuación de los lazos de la esclavitud. Y, consecuentemente, los esclavos hacían uso táctico de los Tribunales Eclesiásticos ante los cuales demandaban a menudo a sus amos a fin de reunirse con su cónyuge o de impedir la disolución de facto de un matrimonio por el hecho del traslado de uno de los cónyuges a otra ciudad; los Tribunales Eclesiásticos presentaban la ventaja táctica de que eran más proclives a hacer primar la unidad de la familia sobre la intangibilidad de la propiedad. (Trazegnies, 1989: 205)

Si bien lo señalado por Trazegnies es propuesto para la segunda mitad del siglo XVIII, los casos que hemos presentados nos brindan la clara idea de que los acercamientos legales de los esclavizados eran muy frecuentes desde fines del siglo XVI, amparándose en la legislación canónica. Sin embargo, Trazegnies no es el único investigador que utilizó estos argumentos, es muy usual encontrarlos en los trabajos de Aguirre, Arrelucea y Hünefeldt:

Al parecer, en el transcurso de aproximadamente medio siglo, la potestad del amo se había reducido notoriamente, como consecuencia de dos factores: la decidida intervención de la Iglesia y un sintomático avance de las exigencias de los esclavos. En una situación similar... hacia 1750, el hombre libre para casarse con una esclava tenía que usar una compleja estrategia para exponer ante los fueros su caso como una excepción... cincuenta años más tarde la oposición del amo a la vida matrimonial, a dar su consentimiento y a recibir el pago por la esclava serían interpretados como un «escándalo» que podía promover la intervención directa del propio arzobispo de Lima. (Hünefeldt, 1988: 24)

Las afirmaciones de Hünefeldt solo demuestran un desconocimiento de la participación de los esclavizados en la esfera judicial desde finales del siglo XVI y de la legislación canónica. Pero no solo eso, creemos que la concentración de las investigaciones en la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX han moldeado una imagen de pasividad de la población africana y afrodescendiente a los contactos culturales, es como si recién, pasados de dos siglos de dominación colonial, los negros esclavizados y libertos hubieran despertado de un letargo para recién conocer los sistemas de la cultura dominante. ¿Acaso los indígenas no tenían la misma categoría de subalternos? ¿Por qué en ellos el carácter pleiteante fue identificado más temprano?

Este trabajo ha tratado de rescatar la presencia del esclavizado en el entramado judicial desde finales del siglo XVI.

Por último, queremos dejar en claro que las demandas matrimoniales no fueron las únicas en los tribunales eclesiásticos, existieron demandas de libertad y de otras causales que van apareciendo en el transcurso del siglo, fortaleciendo la idea de que en el derecho colonial el hecho era la base del derecho, una causal de demanda no legislada, al ser aceptada por el tribunal servía como vía de entrada para otras demandas con el mismo tenor. En ese sentido, presentaremos una demanda de 1668, realizada por el procurador de pobres, Juan Bautista de Escobar, quien presentó una demanda en nombre de Pedro Julián, negro criollo, que obtuvo su libertad por la compra que hizo su padre a la india Pasquala Naray por un poco más de 300 pesos. Desafortunadamente, no hubo escritura de venta. Este hecho motivó que Pedro Julián a la muerte de ama, fuera tomado como parte de sus bienes por Fray Diego Muñoz de Sandoval, quien:

Se yntroduxo en todos los vienes de la dicha difunta con mano poderosa y llevo a mi parte a la ciudad de Quito donde lo dexo en poder del padre Fray Gabriel, provincial que avia sido de la dicha horden en aquella provincia el qual traxo a mi parte desta ciudad y lo vendió para irse a los reynos de España al padre Fray Juan de Quesada quien también por ultimo lo (vendió) al padre presuntado Fray Baltasar Xara que es quien lo posee al presente y respeto de que mi parte como muchacho y de los castigos que cada uno le quería hacer nunca se atrevió a decirles como hera persona libre ni a poner esta demanda hasta que (ahora) con noticia cierta que a tenido dello y cómo el dicho religioso le trata de vender para fuera de esta ciudad sea querido valer del amparo de vuestra merced para que con efeto se declare ser mi parte persona libre y horra de toda suxencion y cautiverio desde

que el dicho su padre tuvo el dicho trato berval con la dicha yndia que fue por los años de seiscientos y quarenta y nueve. (AAL. Sección. Causas de negros. Leg. XV. Exp. 2. Año. 1668)

Este es uno de los pocos casos, donde apareció la figura del procurador de pobres o de menores, que amparaba a los esclavizados, quienes eran considerados personas sin capacidad jurídica, similar a menores de edad. La demanda que interpuso Juan de Bautista no es ajena a esta idea. Lo interesante es observar que en los tribunales de justicia ya se iba formalizando un defensor de oficio. Por otro lado, la demanda estaba dirigida contra el comendador del convento grande de La Merced, a quien se exigió que presentara la escritura de compra de Pedro Julián, algo que, según la declaración de los demandantes, sería imposible de hacer, porque ella no existía. Porque sin duda, estamos ante la ambición de un clérigo que pretendía apropiarse no solo de los bienes de la difunta Pasquala, sino arrebatarle la libertad a un hombre libre.

Esto nos permite conocer que los religiosos no tenían ningún pudor en evadir las normas eclesiásticas, con tal de conseguir sus objetivos. En ese sentido, poco parecía importarle que al llevarlo al tribunal se ponga en tela de juicio sus valores cristianos. Además, observamos en este caso, que Juan de Escobar fue vendido constantemente, sin reconocerse que su padre compró su libertad. Luego de 17 años y sin sustentar que era hombre libre, el procurador de pobres decide demandar al nuevo amo de Juan para que reconozca su libertad.

Aun así, comprobar que era hombre libre sería complicado, porque tampoco carecía de la carta de libertad, debido a que fue un trato de palabra. Por su parte, el Tribunal Eclesiástico declara ser competente en esta causa y decidió notificar a Fray Baltasar Xara para que se presente a declarar. Sin embargo, el cura se resistió a asistir al tribunal. Por ello,

se le declara en rebeldía y se impidió que Pedro sea trasladado a otra parte:

No se trasponga ni lleve fuera desta ciudad privándole por este medio de seguir el derecho de su libertad mandaba y mandose se saque de la panadería en que esta siendo necesario con auxilio de la Real justicia que para y se ponga esta ciudad por via de deposito y cuye no la entregue a persona alguna sin orden de su magestad. (ídem)

Al parecer para el tribunal, no era necesario escuchar al amo de Pedro Julián, porque solo con la declaración del procurador determinó que la real justicia retirase de la panadería del puerto del Callao al esclavizado y no permitiera que nadie se lo lleve, salvo que se decidiera fallar a favor de Fray Baltasar, aunque esta idea era cada vez más lejana de acuerdo con los testimonios presentados, por ejemplo, en el testimonio de la madre de Pedro Julián, se reafirmaba que su hijo fue vendido sin ser esclavizado y que el cura lo tenía preso para amedrentarlo y no siga la causa en su contra, por lo que solicitaba que:

Mande que el dicho mi hijo sea sacado de la panadería donde estuvo y que sea traydo a una de las cárceles de esta ciudad para que de allí se disponga lo que más convenga y el dicho mi hijo pueda proseguir la dicha su demanda que en ello recibire bien y vuestra merced con justicia que pido todo la qual sea devaxo de las penas y censuras que convengan etcétera. (ídem)

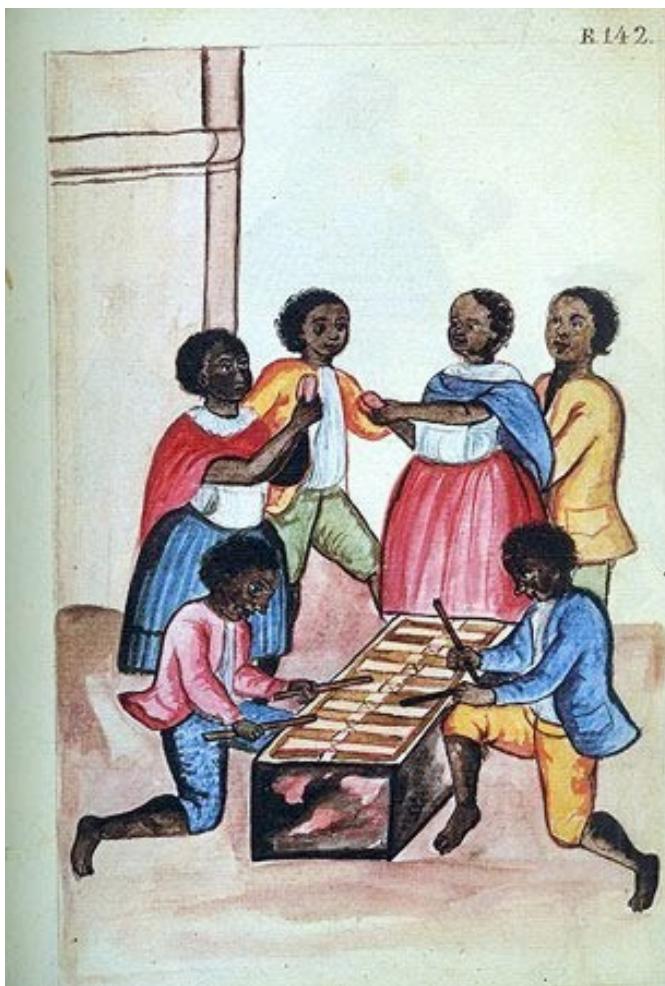
Como en otros casos, este se encuentra incompleto, pero al margen de ello, cumple en demostrar que la población afrodescendiente usó recurrentemente la vía judicial para frenar los abusos de los amos, así como para reclamar derechos que la legislación colonial sancionaba a su favor, es decir, no eran sujetos pasivos ante la opresión, sino que buscaron mecanismos que hicieran resistencia a la dominación. Fue la

vía judicial, indudablemente, el espacio más auspicioso para resistir el poder mal ejercido de los amos.

El discurso religioso de respetar los valores cristianos primaba a los de propiedad, y fue la base que sustentaban las demandas de los esclavizados o libertos en la América española. Este discurso se encontraba al alcance de los esclavizados de forma permanente al habitar en un espacio como la ciudad, donde el uso de lo escrito era común y donde se encontraba la Iglesia. En ese sentido, nuestros personajes se apropiaron del discurso religioso y obligaron a los amos a renegociar mejores condiciones, recreando así las relaciones esclavistas en el seno de la sociedad colonial. Por otro lado, es necesario resaltar que los resultados de los juicios, en su mayoría, son favorables a los esclavizados. Este hecho redibuja la imagen que señalaba a los tribunales coloniales como espacios que no reconocían derechos a los esclavizados, es decir, el derecho colonial no terminaba siendo un brazo extendido del poder dominante. Por el contrario, resultó una válvula de escape a la dominación ejercida sobre la población afrodescendiente, cuestionando el accionar de los amos y limitando su capacidad de disposición sobre la propiedad, todo como resultado de las diversas batallas legales que emprendieron tanto esclavizados como libertos.

IMAGEN V

Acuarela de Baltazar Martínez de Compañón. Visita al obispado de Trujillo. Siglo XVIII



CAPÍTULO V

Los Concilios Provinciales Mexicanos y la práctica jurídica de los esclavizados en la Nueva España

Durante mucho tiempo se ha intentado minimizar la importancia de la población afrodescendiente en el virreinato de Nueva España, algo muy parecido con el caso de la ciudad de Buenos Aires que, durante el siglo XVIII, era una ciudad negra. Desafortunadamente las políticas reivindicativas que se promovieron a favor de la población indígena fueron invisibilizando a otros grupos étnicos, así lo afirman Ben Vinson III y Boby Vaughn: «el sistema de valores, asociado con el indigenismo y el mestizaje, difuminó la visibilidad de la herencia afromexicana y la limitó tanto que ni siquiera se consideró la posibilidad de realizar investigaciones sobre el tema» (Vinson y Vaughn, 2004: 16). Pero esta forma de invisibilización al parecer fue un fenómeno extendido en gran parte de la América española, donde la etnohistoria, por ejemplo, ha privilegiado el estudio de lo andino en desmedro de los demás grupos étnicos, al parecer han aplicado la lógica donde «lo étnico es igual a indígena», anulando la posibilidad de estudiar a otros grupos.

En un anterior trabajo (Gonzales, 2016) realizamos una crítica a esta dualidad historiográfica y nos basábamos en hechos muy concretos, como lo sucedido en el Congreso Internacional de Etnohistoria del año 2008 donde se presentaron 172 trabajos y solo uno de ellos, el de Karoline Noack, titulado «Españoles, indios y morenos acompañen mi cuerpo como a hermano. Transmisiones de imaginarios transculturales en los testamentos del siglo XVI», trató de forma tangencial a la

población afrodescendiente. Unos años antes, Carmen Bernand ya había realizado un llamado de atención sobre este fenómeno al afirmar que la antropología se había «focalizado en el estudio de las sociedades indígenas, como si estas fueran las únicas que merecían despertar el interés etnológico». (Bernand, 2000: 105). En ese sentido, al realizar un trabajo que rescata del silencio el aporte afrodescendiente en Nueva España, estamos intentando desmitificar la idea que la presencia afrodescendiente fue insignificante, para ello nos basamos en fuentes primarias. Así hemos encontramos que en febrero de 1568 la Corona solicitó un informe a la Audiencia de la Nueva España, sobre la presencia negra porque ellos han sido informados que:

En esa tierra hay mucha cantidad de negros, y que éstos se casan y envuelven con negras e indias, y nacen dellos muchos mulatos, los cuales son mal inclinados, y que ansimismo hay muchos mestizos, hijos de españoles y de indias, y que como no conocen otros deudos sino los de sus madres, se juntan con ellos, de que andando el tiempo podría haber inconvenientes en lo uno y en lo otro, y porque queremos saber lo que en todo pasa y si se ejecuta lo que por nos está mandado que indios ni esclavos no traigan armas y que los indios no anden a caballo, y si los negros lo andan, vos mando que informéis muy particularmente dello.

(Lucena, 2005: 730)

Aquí tenemos que destacar que la Corona española no necesariamente emitía Reales Cédulas sin ningún conocimiento del espacio, siempre llegaban diversos memoriales e informes a la península, los cuales podrían estar firmados por autoridades civiles, religiosas, militares o personas del común que buscaban mercedes o alertar a las autoridades coloniales sobre diversos temas. El siguiente paso que se realizaba era solicitar que cada virreinato informe sobre determinados problemas para tomar una decisión, y en el caso de la

cédula que presentamos, el rey señalaba que sabía que existía una gran cantidad de negros y que tenían hijos con indias. Algo que, sin duda, representaba un problema en estas primeras décadas de dominación colonial, porque esos recién nacidos a los que erróneamente llamaban mulatos, eran personas libres porque la libertad era trasmisida por su madre indígena. Esta población libre no tenía obligación de servir y tampoco tributar, era una población desde los ojos de la Corona, inservible, que solo le originaba problemas; por ese motivo, se decidió imponerles un cobro de tributo, algo que tuvo muchas resistencias como lo hemos explicado en el capítulo II.

Pero no solo la Corona legislaba para la población africana y afrodescendiente, la Iglesia también tuvo que incluir en su legislación canónica capítulos específicos sobre los negros esclavizados y libres, como parte de su ideal de moldear sociedades católicas y esclavistas. Eran los Concilios Provinciales Mexicanos los documentos que normaban la vida cristiana de la población en la Nueva España, si bien la mayoría de los capítulos están dirigidos a la doctrina de los indígenas, no menos importante fue la legislación a favor de los hombres esclavizados. Porque creemos que al igual que en el caso del Perú fueron la base jurídica en la cual se sustentaron las demandas contra los amos que impedían el cumplimiento de los sacramentos. Pero antes de conocer dicha legislación canónica, presentaremos algunas estadísticas sobre la población africana y afrodescendiente en México. Luego de conocer las diversas estimaciones poblacionales, nos centraremos en algunos atisbos de revueltas y los temores que fueron generando en la población española. Podríamos afirmar que el temor en la Nueva España tuvo más fundamentos que en el caso peruano, incluso existe un dibujo realizado entre 1562 y 1563 sobre el ajusticiamiento de un grupo de negros que, según las autoridades novohispanas, preparaban un alzamiento.

5.1 Nueva España y la presencia afrodescendiente. Del rumor al temor

¿Hasta qué punto es cierta la idea de que la presencia africana o afrodescendiente fue reducida en el virreinato de la Nueva España? En este capítulo intentaremos examinar la veracidad de esta idea, que la expresó Alexander Humboldt, quien afirmó «habiéndose introducido en la Nueva España poquísimos negros, los mestizos componen probablemente los 7/8 de la totalidad de las castas» (Citado por Aguirre Beltrán, 1972: 198). Sin duda, esta visión no carecía de fundamento, en el siglo XVIII existieron elementos que ayudaron a la disminución dramática de la población negra. El primero era el quiebre de la introducción masiva de africanos, y el segundo elemento era el mestizaje porque, según el censo de 1742, solo existían en la Ciudad de México 1800 negros y 25 039 mulatos (Aguirre Beltrán, 1972: 221). Lo que nos revela un porcentaje elevado de afromestizos y, de esta forma, la presencia negra se fue diluyendo. Este fenómeno era distinto en el siglo XVI, por ejemplo, en una carta enviada a la Corona por el virrey Luis de Velasco en 1553 solicitaba que «no se den tantas licencias para pasar negros, porque hay en esta Nueva España más de veinte mil y van en aumento y tantos podrían ser que pusiesen la tierra en confusión» (Cartas de Indias, 1877: 263).

Sin embargo, un año antes el virrey había solicitado comprar cien negros esclavizados para trabajar en las reparaciones del puerto de Veracruz (AGI. México, 19), así lo hizo también el virrey Martín Enríquez en 1579, recibiendo la respuesta positiva de la Corona a su pedido de que ingresen más negros para el trabajo en las minas, porque existió una peste que había diezmado considerablemente la mano de obra esclavizada (AGI. México, 1064). En resumen, existía una necesidad de mano de obra sea para trabajar en las construcciones o en las minas, pero al mismo tiempo existía un temor por la creciente y desmedida presencia africana y afrodescendiente. Más adelante presentaremos

algunos testimonios sobre estos atisbos de sedición que preocuparon a las autoridades novohispanas.

En su clásico trabajo Gonzalo Aguirre Beltrán⁹⁰ nos presenta estadísticas sobre la población negra que desmitifica la idea de su inexistencia en México, sobre todo para el siglo XVI y XVII, incluso sobrepasaban a las cifras que hemos presentado para la ciudad de Lima. A continuación, utilizaremos los datos que Germán Latorre presentó en sus relaciones geográficas (1920) y que fueron modificadas por Aguirre Beltrán por la comparación realizada con otras fuentes de la época⁹¹.

CUADRO XIII

Población general de Nueva España en 1570

Obispado Categoría	Méjico	Tlaxcala	Oaxaca	Michoacán	Nueva Galicia	Yucatán	Chiapas	Total
Española	2.794	900	420	1.000	1.000	350	180	6.644
Africana	11.736	3.728	532	1.955	2.630	293	145	20.569
Indígena	1.310.904	844.828	583.600	94.556	108.360	282.612	112.000	3.336.860
Euro-Mestiza	8.632	944	256	247	530	156	302	11.067
Indo-Mestiza	1.992	100	50	200	75	20		2.437
Afro-Mestiza	2.000	100	50	200	75	10		2.435
Total	1.336.258	850.600	584.908	98.158	112.670	283.441	112.627	3.378.662

Fuente: Gonzalo Aguirre Beltrán. La población negra de México. FCE. México. 1972, p. 210.

90 Para Vinson y Vaughn, el libro de Gonzalo Aguirre Beltrán permitió conocer que la presencia afrodescendiente no solo fue regional, sino que se puede rastrear su presencia en varios espacios del México colonial (Vinson y Vaughn, 2004: 54).

91 Esta fuente, según el autor, se encuentra en el Archivo General de Indias. Sin embargo, no tenemos una referencia exacta, lo cual imposibilita su búsqueda. El documento se titula «Registro de mulatos y mulatas, esclavos y libres que son en esta Ciudad de México», redactado en 1574 (Aguirre Beltrán, 1972: 210).

Es interesante la presentación de estas cifras porque nos permite visualizar que desde la segunda mitad del siglo XVI la población africana y afrodescendiente estaba creciendo progresivamente, solo en la capital del virreinato existían casi 14 mil personas pertenecientes a estas categorías. Si lo comparamos con las abrumadoras cifras de la población indígena, no llegó ni al 1%, en tanto que en una comparación con el virreinato peruano la población afromexicana era abrumadoramente mayoritaria. Esta importante presencia indígena se va a reducir a menos de la mitad, debido a las epidemias como la de matlazáhuatl que alarmó a las autoridades coloniales, quienes escribieron al rey afirmándole que «los indios van faltando tan apriesa, como lo vemos cada día por las tasaciones y aun infiriendo de lo pasado a lo porvenir, se entiende que en breves años se han de acabar estos miserables naturales» (Aguirre Beltrán, 1972: 211).

Estas apreciaciones se basaban en datos reales, por ejemplo, en 1569 existían en el Arzobispado de México 72 471 indígenas que tributaban y a finales del siglo XVI solo se contabilizaron 38 161, es decir, casi el 50 % de la población fue diezmada, aunque creemos que una parte de ella se fue mixturando. Otro tema que nos parece importante resaltar es la gran presencia de mulatos y negros libres entre 1570 y 1574 había descendido levemente de 2 435 a 1 992 individuos. Aun así, su presencia era importante. Este hecho llevó al virrey Martín Enríquez a exigir a los amos o dueños de estancias donde se encontraban presentes los mulatos que no permitieran que vivan amancebados, que asistieran a misa y se confiesen, ordenándoles a los dueños de las haciendas que coloquen en un «lugar decente una imagen ante la cual cada domingo y fiesta los hagan juntar y rezar» (AGI. México, 19).

Asimismo, se solicitó que todos los mulatos sean debidamente registrados y que ninguno de ellos pase de una hacienda a otra sin que haya pasado un año, bajo pena de castigos físicos o servicio de

dos años en las minas con un pago por su servicio. Suponemos que la idea de realizar un registro de todos los mulatos de las estancias y de las ciudades obedecía a la necesidad de conocer cuántos tributarios tenían, debido a que ese mismo año de 1574 la Corona les impuso un tributo⁹². Posteriormente, por el propio crecimiento de la población negra, mulata y zamba libre, se insistirá en el cobro del impuesto que, sin duda, representará una importante fuente de recursos a diferencia del Perú, donde si bien la población negra y mulata libre fue creciendo, no tuvo la importancia numérica de Nueva España, aunque la Corona expresó su sorpresa cuando tuvo conocimiento de que la recaudación por ese impuesto era menor, respondiendo al virrey que se sobre «aunque decís que será en poca cantidad a causa de que ellos... Andan vagando y huyendo de pagar tributo y no se pueden empadronar» (Konetzke, 1958: 18).

Por otro lado, a inicios del siglo XVII las autoridades peninsulares estaban informadas del gran crecimiento de población afrodescendiente libre y solicitó que las autoridades coloniales tuvieran cautela y buscarán la forma de evitar inconvenientes futuros (Konetzke, 1958: 135). Otro testimonio de inicios del siglo XVII fue el elaborado por Antonio Vázquez de Espinosa, quien, en su visita a la ciudad de México, señaló que:

La ciudad contendrá más de 15000 residentes españoles y más de 80000 indios que residen en la ciudad de Santiago de Tlatelolco y en los alrededores o regiones de jardines (chinampas); además hay más de 50000 negros y mulatos esclavos de los españoles y libres. (Martin, 1970: 58)

92 El tema de los tributos sobre la población negra y mulata libre requiere de un estudio detallado hasta ahora inexistente, solo hemos ubicado pequeñas referencias en el libro de Lucena (2005). También hemos hallado un documento importante para el caso de la ciudad de San Luis de Potosí en México. Dicho documento contiene una amplia información que va de 1636 a 1720 y recoge los nombres de los tributarios y cuánto pagaban a la hacienda (AGI. México. 1043).

Aparentemente estas cifras presentadas por un testigo, como lo fue Vásquez de Espinosa, sobre la presencia africana y afromestiza no van a ser muy lejanas a las que se presentaron unas décadas más tarde. Lo importante es que se confirmaba la caída demográfica de la población indígena, aunque las cifras que se presentaron solo corresponden a un pueblo. Así se puede observar que la reducción poblacional es severa, así lo confirma el censo presentado por Juan Díez de la Calle en 1646.

CUADRO XIV

Población general de Nueva España en 1646

Obispado Categoría	México	Tlaxcala	Oaxaca	Michoacán	Nueva Galicia	Yucatán	Chiapas	Total
Española	8.000	2.700	600	250	1.450	700	80	13.780
Africana	19.441	5.534	898	3.295	5.180	497	244	35.089
Indígena	600.000	250.000	150.000	35.858	41.378	150.053	42.318	1.269.607
Euro-Mestiza	94.544	170.404	3.952	24.396	19.456	7.676	15.770	168.568
Indo-Mestiza	43.190	16.841	4.005	13.854	13.854	8.603	1.482	109.042
Afro-Mestiza	43.373	17.381	4.712	20.185	13.778	15.770	1.330	116.529
Total	808.584	462.860	164.167	97.838	95.096	183.299	61.224	1.873.068

Fuente: Gonzalo Aguirre Beltrán. La población negra de México. FCE. México. 1972, p.219.

Sin lugar a duda, la presencia afrodescendiente en la ciudad de México fue más representativa que la peruana, siendo 50 % más que la registrada en Lima para 1636. En tanto, la población afromestiza no tiene comparación, en la Ciudad de los Reyes su presencia fue ínfima. Por otro lado, intuimos que gran parte de este sector mestizo era producto de matrimonios entre hombre negro y mujer indígena. Por lo tanto, eran hombres libres, ensanchando la base tributaria, pero a

su vez generando un problema para las autoridades coloniales que no podían colocar límites a la interacción humana. El virrey Martín Enríquez envío una carta a la Corona en 1574 relatando lo siguiente: «las mujeres indias son muy débiles y encariñadas de los negros, y por ello prefieren casarse con negros que con indios, y los hombres negros, ni más ni menos, prefieren casarse con mujeres indias para que sus hijos nazcan libres» (Cartas de Indias, 1877: 336). Desafortunadamente, los censos que hemos presentado no tienen divididos a hombres y mujeres, algo que nos permitiría entender por qué existía esta fuerte vinculación entre hombre negro y mujer indígena. No dudamos que sea importante que los hijos nacieran libres, pero suponemos que deben existir otros factores. Por último, se puede observar que existió una caída de más del 50 % de población indígena, respecto al censo de 1570. Sin embargo, también es cierto que en este período empezará un crecimiento moderado.

Asimismo, esta importante presencia africana y afrodescendiente generó al igual que en el caso de Lima dos problemas. El primero era un permanente temor a una rebelión, no solo esclavizada, sino multiétnica, y segundo, los problemas para tener una doctrina eficaz. En torno al primer punto, este hecho se presentó en fechas muy tempranas, así lo expresaba el virrey Luis de Velasco en una carta enviada a la Corona en 1552: «los negros son de temer, son tantos que no basta corrección ni castigo ni hacer en ellos ordinaria justicia» (AGI. México, 19). Como se ha demostrado en otros documentos, el pedido del virrey era cerrar el tráfico negrero hacia la Nueva España, insistiendo que los negros cometían muchos excesos y que había comenzado a hacer justicia mandando a prender a los facinerosos, reduciéndose considerablemente los delitos.

IMAGEN VI

Imagen del ajusticiamiento de negros en 1537, en la Ciudad de México

Este año de seis casas y de 1537 se quisieron alçar los negros en la ciudad de mexico a los quales ahorcaron los ynventores dello humeava la estrella y vuo un temblor de tierra el mayor que yo e visto aunque e visto muchos por estas partes.



Codex Telleriano-Remensis, fol. 45r.

Estos temores, como lo hemos mencionado, tenían fundamentos, no solo por el número cada vez creciente de población afrodescendiente, sino porque en 1537, durante el gobierno de Antonio Hurtado de Mendoza, existió una revuelta organizada por un sector de la población negra. Al parecer era un plan elaborado que incluía a los esclavizados de la Ciudad de México, así como a los de la área minera, además contaba con la ayuda de indígenas. El virrey tuvo informaciones que los negros durante una celebración habían elegido a un rey y acordado entre ellos rebelarse con apoyo de los indígenas, realizándose uno de los temores más latentes de los españoles: la unión entre negro e indígena (Tardieu, 2017: 214). Inicialmente el virrey no le prestó mucha importancia al tema, pero realizó algunas averiguaciones que resultaron ciertas. Este atisbo de sedición tenía ramificaciones en centros mineros como Amatepec. La represión fue feroz, se descuartizaron en la plaza pública a 24 negros como una muestra para cualquier posible rebelión futura. Algunos negros lograron escapar, fueron capturados con ayuda de indígenas y ajusticiados sin ninguna clemencia. Por su parte, fray Juan de Torquemada al tratar sobre el castigo recibido por los negros rebeldes, afirmó que «y averiguándose, jurídicamente se procedió contra los culpados y se hizo justicia de ellos; y con este castigo quedó la tierra quieta y pacífica» (Torquemada, 1975: 28).

El virrey Antonio de Hurtado de Mendoza, al analizar los hechos señaló que este alzamiento fue pensado porque los negros vieron las dificultades que la Corona tenía en materia de guerra. Por ejemplo, la demora en llegar de la flota alimentó las esperanzas de que el proyecto llegara a buen puerto. En ese sentido, el virrey escribió al rey señalando que:

Visto esto, y que con no haber muchos negros en esta tierra, querían intentar gran liviandad, me paresció de escreber a Vuestra Magestad, que por agora cesase de mandar enviar acá

la cantidad de negros que tengo escrito que se envíen: porque habiendo mucha, y sucediendo otra cosa como esta, podríamos poner en mucho trabajo y la tierra en términos de perderse. (Colección de documentos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, 1864-1884: 198-199)

Resulta interesante analizar lo expresado por el virrey, quien afirmaba que los negros sabían de los puntos flacos del Estado colonial y que mantuvieron comunicaciones con los indígenas —aunque ninguno de estos últimos fuera castigado— para rebelarse en conjunto. Esto nos revela una capacidad de observación y coordinación de los negros. Suponemos que tuvieron que ser muy rigurosos en sus observaciones y en las preocupaciones que escuchaban de los españoles. Sobre los vínculos con los indígenas, estos eran muy fluidos, algo que en el caso peruano fue más complicado. Lo interesante de este suceso es que tenemos un dibujo que se encuentra en el Codex Telleriano-Remensis de los años de 1562-1563, que retrata el castigo que recibieron los negros conspiradores.

Los temores iban en aumento cada vez que se hablaba del crecimiento de la población afrodescendiente, lo que conllevó a que el virrey Luis de Velasco creara en 1553 la Santa Hermandad con la finalidad de perseguir a los negros cimarrones y brindar un poco de calma y seguridad en los caminos coloniales. Pero el temor a una posible rebelión de esclavizados se descontroló, mostrando rasgos de psicosis, por ejemplo, en 1609 existieron insistentes rumores sobre un posible alzamiento que los negros de la Ciudad de México estaban organizando. Inicialmente la noticia no pasó de ser una simple fiesta donde hubo una coronación de un rey negro, así lo definió Juan de Torquemada:

Este mismo año de mil seiscientos y nueve hubo en esta ciudad un alboroto y rumor de alzamiento de negros, diciendo que la noche de los reyes se habían juntado, en cierta parte, muchos de ellos y elegido rey y otros con títulos de duques, condes y otros principados que hay en las repúblicas; y aunque salió esa voz por la ciudad y de prima instancia alborotó los ánimos del virrey y los demás señores de la Audiencia, averiguando la verdad se halló ser toda cosa de negros; pero por sí o por no; azotaron y castigaron algunos y luego se le dio a todo perpetuo silencio; y pues en ello no hubo nada, no quiero referir aquí muchas boberías que dicen pasaron entre ellos aquella noche. (Torquemada, 1975: 28)

Al parecer este hecho no quedó solo como una «cosa de negros». La noticia sobre la coronación de un rey negro y todo su séquito llegó a oídos del virrey Luis de Velasco, quien envío un informe a la Corona, relatando que en la navidad pasada en casa de unas negras y mulatas libres se reunieron hombres esclavizados y libres, gastando gran cantidad de dinero en comida y bebida, que podría haber sido hurtado de sus amos. Además, eligieron entre ellos a un rey y una reina y otras personas con diversos títulos nobiliarios. Todo esto sucedió a puerta abierta. Para el virrey estos hechos no debían generar reacciones exageradas, pero sí se debía castigarlos por estar prohibido este tipo de reuniones porque en ellas se generaban chismes o rumores. El virrey decidió no alarmar a la corona hasta esperar los resultados de las consultas que el alcalde del crimen debía realizar, aunque pensaba que no tenía mucho futuro la investigación (AGI. México, 27, N. 63).

Sin embargo, para el alcalde del crimen lo que parecía una simple fiesta con excesos comenzó a tomar otro rumbo, señalando que había sido informado por 45 testigos que en víspera de navidad se congregaron una gran cantidad de negros y negras, mulatos y mulatas en casa de una negra libre, nombrando a un negro llamado Martín

—esclavizado de Baltazar Reyes, el hombre más rico de la Ciudad de México— como rey y a una negra libre, quienes fueron coronados por el mulato Francisco de Loya, quien servía como repostero del virrey. Luego de la coronación dieron vivas al rey y un mulato exclamó «¡Viva el rey don Felipe III, nuestro señor!», y fue cortado su rostro con un piquete (AGI. México, 73).

La descripción realizada por el alcalde del crimen nos permite conocer que tantos negros y mulatos tenían una interacción permanente, sean libres o esclavizados, que se coronó a un rey negro que era esclavizado y que los mulatos lo aceptaron y dieron vivas en su nombre, que los escogidos como reyes y quien realizó la coronación eran afrodescendientes que pertenecían a personas con poder económico y político. ¿Cuánto de esto ayudó en su elección como reyes y coronador? Al margen de la preocupación excesiva del alcalde del crimen, lo cierto es que observamos a una comunidad afrodescendiente dinámica que había copiado los modelos de coronación hispana, nombrando a condes, duques y marqueses y una princesa.

Para el alcalde del crimen, este hecho era grave y mandó a apresar a 24 negros y mulatos, generando la protesta de los amos, quienes temían perder su propiedad. En el caso del negro Martín, «dizen que bino muy chiquito de guinea y se a criado en esta ciudad son muy favorecidos por sus amos es la gente más rica y que mas puede en esta ciudad y es de tal manera que los alguaciles no se han atrevido a prenderlos» (AGI. México, 73). Según el testimonio del alcalde del crimen, ninguno de los presentes en la coronación era esclavizado africano, todos a excepción de Martín eran criollos. Este hecho toma relevancia porque se corona a un esclavizado africano que esta vez no fue visto como inferior, sino todo lo contrario, y sin duda, tenía ciertos privilegios por ser esclavizado de un hombre adinerado. Estos hechos molestaban al alcalde, quien describió todos estos problemas en el informe enviado a la corona. Por

último, Luis López de Azoca expresó su inconformidad con el proceder de los amos y la actitud del virrey, quienes no tomaron el problema como un peligro y que debía castigarse ejemplarmente, porque:

En esta Nueva España y ciudad de México tiene muy gran suma de negros y mulatos libres y esclavos biben con gran libertad y tienen grandes atrevimientos cada día cometan muchos delitos y ay algunos pueblos de negros huidos y cimarrones de donde salen a robar y saltar caminos... y no engañen a vuestra magestad que lo principal de que se an de guardar las yndias todas como quien los ha visto es de negros y mulatos. (AGI. México, 73)

En esta última parte del documento se dejaba en claro el temor estaba pasando a ser una psicosis, la cual se fundamentaba por la gran cantidad de población afrodescendiente que sin problemas se podría haberse unido con los indígenas y mestizos y generar una rebelión de gran magnitud para el perjuicio de los españoles. La Corona no se quedó de brazos cruzados y remitió una Real Cédula en abril de 1612, donde afirma que tenía conocimiento del desorden con el que procedían los negros, determinando que:

De aquí adelante en ningún entierro de negro ni negra, mulato ni mulata, libre o esclavo, se puedan hallar ni hallen más de cuatro negros y cuatro negras, so pena de cada doscientos azotes de los que más se hallaren... que ningún mercader ni otra persona cualquiera que sea, pueda dar ni vender a ningún negro ni negra, mulato ni mulata, libres ni esclavos, ningún género de armas ofensivas ni defensivas, pólvora ni municiones, por ningún color ni causa, en poca ni en mucha cantidad, so pena de la vida. (Konetzke, 1958: 182)

Los temores que generaron los sucesos del 1609 alcanzaron a la Corona, que para evitar futuros problemas prohibió las cofradías, reuniones, portar joyas, armas, etc. Sin duda, el crecimiento desmedido y las libertades de la población afrodescendiente generaban muchos temores. En un informe enviado en el mes de mayo del mismo año, el virrey Luis de Velasco, el joven, informaba a la Corona que las negociaciones con los cimarrones rebeldes del puerto de Veracruz estaban fracasando por dos hechos. El primero era por las relaciones que tenían los negros con los españoles y mulatos que «les daban avisos y ponen temor y mal animo con que se ha mudado el intento que tenían» (AGI. México, 27, N. 66). El segundo hecho fue la muerte del capitán Manuel Carrillo, a quienes los cimarrones consideraban el único interlocutor válido para las negociaciones.

Al ver frustrada la rendición, el virrey consideró que era importante mandar a un caudillo con quince o veinte soldados y ocupen los lugares por donde salían robar. La idea era «prender algunos de quien se pueda saber quanta gente es y las tierras en que están, que hasta ahora aún no se sabe nada» (Ídem). En esa misma carta se informó que en el puerto de Acapulco existían 300 negros alzados, que se habían fugado del servicio de sus amos y que robaban a los comerciantes, sobre todo a aquellos que traían mercaderías que habían llegado de Filipinas. Así, el capitán Pedro Ochoa de Ugarte envió una extensa carta al virrey para que tuviera conocimiento del gran peligro que significaba tener a un gran grupo de cimarrones robando en el camino, perjudicando el comercio y las cajas reales y que robaban las mercaderías que traían de Filipinas. Por ese motivo, se propuso la misma solución que en el caso de Veracruz, entregar la responsabilidad del sofocamiento de la revuelta a un caudillo.

Resulta interesante que, en 1609, los negros esclavizados se alzaran en tres frentes: la capital del virreinato y los puertos de Veracruz y

Acapulco. Si bien los temores eran reales, nos preguntamos ¿hasta qué punto estas rebeliones eran una real amenaza al sistema? No se conoce si estos movimientos tenían alguna coordinación, lo que sí es cierto, es que se rebelaron ante el maltrato y violencia psicológica que se ejercía sobre ellos, buscaban su libertad y el cimarronaje les otorgaba esa autonomía, pero difícilmente pondrían en riesgo al sistema colonial.

Otro hecho registrado en 1612 trastocó la paz de toda la ciudad, no tanto por las acciones concretas, sino por lo que los españoles pensaron de lo que podría suceder, tanto así que, según Tardieu, «suscitó la fracasada conspiración una represión y una vigilancia drásticas, a la altura del miedo de los vecinos de México, que perduró varios decenios» (Tardieu, 2017: 229). El temor se había vuelto cotidiano en el virreinato de Nueva España y también las formas de protesta contra los abusos del sistema, porque el cimarronaje tuvo en jaque a las autoridades coloniales, que usaron métodos más represivos como descuartizar a los negros fugitivos en la plaza pública a modo de ejemplo.

Retomando el alzamiento de 1612, tenemos un documento que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid y que ha sido transcripto en su integridad por Jean Pierre Tardieu (2017). En este documento nos encontramos con un relato excepcional sobre los sucesos de 1612. Este mismo autor nos deja en claro algunos datos sobre quien escribió la relación, afirmando que «fue, sino el dirigente de la represión, por lo menos uno de sus actores. Informado de la conspiración detuvo a los culpables y les aplicó, con sus colegas, el castigo impuesto por la justicia» (Tardieu, 2017: 230). Posiblemente fue un integrante de la sala del crimen y estuvo dirigido al virrey Luis de Velasco, pero vayamos al documento y tratar de entender los temores de la población blanca. Este informe contiene una introducción, donde desde las primeras líneas se puede observar que los negros y mulatos son considerados «enemigos desta Republica». El relator incluyó a libres, esclavizados y

mestizos, de quienes señaló que tenían el ánimo levantado y que habían conseguido su libertad ocasionando la ruina de sus dueños y que este hecho se debió solucionar, pero también entendía por qué el virrey no puso mano firme.

La imagen que el relato construyó del afrodescendiente era de personas violentas, que asesinaban y robaban sin misericordia, que estaban esperando el momento para alzarse y crecían en número sin ningún tipo de control. Esta idea no solo se expresó en la presentación del documento. Veamos qué nos dice en el cuerpo del documento:

El numero grande de negros y mulatos, cabtivos y libres que ay en este reyno en poblaciones, labores, vaquería y estancias y particularmente en esta ciudad de México, que se multiplica así con los que nacen en la tierra como con los que se traen de Guinea en navíos de armazones... y la libertad y licencia con que esta gente ha procedido, por el regalo y buen tratamiento que tienen, vestidos y trajes costosos, bayles, casamientos, cofradías y entierros, y los libres casas en que vibén de por si, atrevida y viciosamente, y que ni libres ni captivos se ocupan en oficios y ministerios serviles, teniendo para esto sujetos a los indios con tanto dominio y imperio como si verdaderamente fueran sus esclavos, a sido causa... Pretendan levantarse matando a sus señores y alzarse con la tierra y rebaños. (Tardieu, 2107: 258)

Resulta paradójico que se construyera una imagen de mundo ideal donde habitaban los esclavizados y sus descendientes, sin mayor problema. Tenían todo a su favor, amos dóciles, indígenas esclavizados, estaban casados, tenían fiestas, ropa, etc. Si esto era así, ¿qué motivaba a los negros esclavizados a rebelarse contra este mundo perfecto? El autor del documento no brindó ninguna respuesta, solo afirmaba que eran bárbaros e inclinados a la libertad, a cometer atrocidades y delitos.

Sin embargo, el momento el autor no brindaba ningún argumento sólido que permitiese creer en la posibilidad de una rebelión. Posteriormente, relató los sucesos de 1608 de la coronación de un rey y una reina — algo que el propio virrey Luis de Velasco no quiso reconocer como un alzamiento o rebelión— y el mismo autor del relato señaló que este hecho no podía ser calificado como un alzamiento.

También relató la muerte de una negra esclavizada de Luis Moreno Monroy que murió, no por causas naturales, sino, según los negros de la cofradía a la que pertenecía, fue por malos tratos que su amo le propinaba. Para los funerales se reunieron 1 500 negros que estaban furiosos por la forma que murió su cofrade, regresando después del entierro a casa del amo Luis Moreno Monroy con palos y piedras. Es decir, por lo que se recoge de los relatos, es difícil pensar en una rebelión planificada, lo que se observa, son hechos espontáneos que eran producto de la indignación por el maltrato recibido. Sin embargo, la psicosis ya se había apoderado de la ciudad y de sus vecinos.

En una contradicción con su relato de mundo ideal, el autor revelaba que los esclavizados fueron azotados por sus dueños generándose una mayor inconformidad entre la comunidad afrodescendiente. Por ejemplo, Pablo, de nación angoleña, y casado con María de la misma casta, encabezó un alzamiento que no pudo concretarse porque en ese momento se encontraban en la ciudad cuatro grupos de infantería, que iban para el auxilio de Filipinas. En ese transcurso Pablo enfermó gravemente y fue visitado en la casa de su amo, por una gran cantidad de negros y mulatos que traían regalos para el enfermo. Desafortunadamente murió al poco tiempo. Este generó indignación en la comunidad afrodescendiente, quienes luego de volver del entierro, se reunieron en el patio de la casa del amo de Pablo y planearon un:

Alzamiento y que se pusiese en ejecución jueves santo, cuando los españoles estuviesen en disciplinas y estaciones, que se

apoderasen a un tiempo de las casas y armas de sus amos y matando lo que encontrasen, se juntasen todos y rematasen este hecho alzándose con la ciudad, que diesen noticia desta determinación a los demás negros y mulatos y a los de la comarca, fuera de la ciudad para que concurriesen desde luego de las armas. (Tardieu, 2017: 260)

La conspiración, según el relato, iba a ser cruel y sanguinaria contra los españoles. Los esclavizados se vengarían de esta forma de los maltratos recibidos. Esto fue revelado por dos portugueses que escucharon hablar a dos negras en lengua angoleña, quienes señalaron que para el jueves santo no quedaría ningún español vivo por haber maltratado a un negro. Estos portugueses enviaron una carta al alcalde más antiguo de la audiencia, Antonio de Morga, contándole lo que habían escuchado. Por otro lado, fray Juan de Tobar visitó a Pedro de Otárola para informarle que tenía noticias sobre el alzamiento de negros. La reacción fue inmediata, se apresó a todos los mayoriales y oficiales de las cofradías.

Utilizando la misma práctica que se realizaba con los judíos se colocó a españoles en las prisiones contiguas para conocer de los que hablaban los negros presos, no encontrando nada que los vinculará a la supuesta sedición. Hasta que el jueves 12 de abril, la doncella Beatriz Davia formuló una acusación en torno a una conversación que escuchó de dos negros: «Antonio y Juan, el segundo preguntó ¿qué te parece, hermano de la prisión de nuestros mayoriales de las cofradías?, y Antonio respondió: Nunca me parecieron bien estos cambalaches de nuestros parientes, siempre entendí que habían de herrar en el negocio y aviamos de ser sentidos» (Tardieu, 2017: 261). Esta acusación sin pruebas concretas sirvió para que sean encarcelados y torturados más negros y mulatos, sus pertenencias requisadas y finalmente como parte de un espectáculo macabro 35 negros entre ellos siete mujeres fueron ajusticiadas, producto de una psicosis generalizada.

Otro suceso ocurrido en el año de 1665 tiene como protagonista a un mulato tabernero llamado Joseph Balor, quien, según la denuncia de Juan del Castillo, junto a otros mulatos y negros habían brindado en su taberna por «nuestra salud, y que el año que viene governemos este Reyno» (AGN. Inquisición, 1508, exp. 3). Nuevamente un rumor generaba una denuncia en contra de los afrodescendientes, las dudas y temores de los inquisidores los obligaron a expresarlo ante el virrey marqués de Mancera, de la siguiente forma:

Haviéndose juntado unos mulatos y otros a un almuerço o comida en cassa de un tabernero, havía subçedido, que este preguntó a los que estaban para almorçar o comer: vmds porque me tienen, y que unos respondieron; por español tenemos a Vm. Y otros dijeron, por mestizo, y que él havía respondido lo que io soi es mulato, de que me precio; porque soi hijo de la negra tal, y que con esto, estando puesta la messa y en ella dos vassos de vino en los extremos, el dicho tavernero havía tomado él un basso y alçándolo dicho [sic. por dixo] A nuestra salud, señores, y a que el año que viene gobernemos este Reyno, y que por ser materia agena de nuestro oficio. (AGN. Inquisición, 1508, exp. 3)

Según este relato, Joseph Balor se sentía orgulloso de su origen africano, algo que lo empoderaba como un líder de la supuesta revuelta. Asimismo, es interesante observar que el rumor fue recogido por el Tribunal de la Santa Inquisición y fueron ellos quienes le informaron al virrey sobre este hecho. Al parecer las alarmas estaban activadas en todas las esferas del Estado colonial, cualquier rumor, por más dudoso que fuera, era tomado en cuenta porque, según los inquisidores, se debía recelar de los mulatos y de los negros porque eran viles. Por su parte, el virrey respondió al Santo Oficio, agradeciendo el celo en preservar el orden en la ciudad y dispuso que cien hombres vigilasen la ciudad. Posteriormente, se realizaron las investigaciones y declararon algunas personas como Francisco Rendón, quien relató una riña entre

unos negros y mulatos que estaban haciendo escándalos en la vía pública porque estaban bebiendo. Eso motivó que unos españoles los echaran del lugar, generando una amenaza de muerte contra ellos. Esta declaración servía, sin duda, para alimentar el temor hacia los negros y mulatos, que se fortalecieron con las declaraciones posteriores, que fueron en el mismo tenor.

Lo que no deja duda del sinfín de declaraciones es que sí existió la reunión en la taberna y que los mulatos y negros habían estado ebrios, produciéndose conflictos con los españoles. Así como la reunión donde amenazaron con degollar a los españoles que los echaron, es decir, los hechos que relataron los denunciantes fueron cuando los negros y mulatos estaban ebrios, y producto de ello se originaron grescas contra los españoles. ¿Se podría tomar como algo serio la amenaza producto del alcohol? Para las autoridades coloniales, estos hechos configuraban como amenazas contra la seguridad de la colonia y, por lo tanto, tenían que ser sancionadas. Por último, a diferencia de los casos anteriores, en este no existió ni un esclavizado apresado, puede ser que esto se debiera a la falta de jurisdicción del Santo Oficio sobre este tipo de denuncias, al parecer solo se dedicaron a recoger testimonios y elaborar un informe para el virrey, quien era el encargado de castigar cualquier atisbo de sedición.

Como se puede observar, el temor a la plebe⁹³ se hizo permanente en la Ciudad de México y la psicosis de la población blanca al parecer tenían razones fundamentadas, las reuniones, fiestas o coronaciones donde se reunían negros y mulatos, sumado a las vinculaciones filiales

93 La gran presencia de población afromestiza llevó a la Corona a consultar a las autoridades si era posible formar compañías de negros y mulatos para la defensa de las costas del virreinato «que sería de mucha conveniencia para acudir a las ocasiones de guerra que se ofrecieren en las costas de las Indias formar compañías de mulatos y negros libres, de que hay gran número en ese reino, y son gente de valor y habituada en el trabajo y descomodidades que pelean con brío y reputación como se ha experimentado en las que ha habido estos años» (Konetzke 1958:510).

con mujeres indígenas o mestizas, así como los descontentos por las muertes de sus cofrades en manos de sus amos, conllevó a una psicosis general. ¿Cuánto de lo sucedido no fue sobredimensionado por otros intereses? Quizás buscando alguna merced de la Corona o eran parte de los conflictos entre las autoridades, etc. En este último punto, está lo sucedido en 1609, donde el virrey no compartió los criterios alarmistas del alcalde del crimen, y este último acusaba al virrey de no tomar en serio el peligro que representaba tener una exagerada presencia de afrodescendientes.

Este proceso que experimentó la Ciudad de México difiere en parte con lo sucedido en Lima, porque en ese espacio colonial, sin bien existió el temor a la población negra, no se reportaron incidentes de esta magnitud o, mejor dicho, no fueron registrados. Además, numéricamente la presencia afrodescendiente era menor a la de Ciudad de México, pero no solo eso, creemos que lo que más atemorizaba era la unión entre negros e indígenas. Estos últimos eran una gran mayoría en México y los españoles eran una mínima parte. Una rebelión hubiese sido devastadora y con réplicas en los otros centros de poder. Recordemos que en Lima, en 1613, el virrey de Montesclaros afirmaba que tuvo mucho celo con los negros porque querían imitar la rebelión de negros de Nueva España.

El segundo problema que generaba esta gran presencia de negros, mulatos y zambos era vinculado a la Iglesia, por ejemplo, el tema de los entierros era un asunto que se debía tratar con especial cuidado y rapidez. En ese sentido, la Corona envío una Real Cédula donde demostró una vez más que tenía conocimiento de lo que sucedía en sus espacios coloniales, en este caso expresó su preocupación por que había sido informada que:

En la parroquia della hay un sitio dispuesto para el entierro de los negros y esclavos, que son muchos, el cual está abierto, desacomodado e indecente, y como el sitio de esa ciudad es húmedo, no se pueden ahondar las sepulturas por dar luego en agua, y así quedan los cuerpos sobre la superficie de la tierra, a cuya causa los perros, con el olor de la carne muerta, escarban y los desenterrran a vista del pueblo, que es en desconsuelo de los dichos esclavos, y comen las partes que dellos desmembran, y los dejan fuera de la sepultura, siendo el mal olor ocasionado a causar pestes y enfermedades. (Lucena, 2005: 842)

La Corona exigió a las autoridades eclesiásticas que se construyera una capilla cerrada para los entierros y que los esclavizados participaran en la construcción, porque la capilla no solo serviría para los entierros, sino también para que reciban la doctrina cristiana, que era otro tema de preocupación no solo de la corona, sino principalmente para la Iglesia. En 1608 la Corona expresó su preocupación porque:

No solo no ay en esa tierra la doctrina que tengo mandado la aya cada día para negros y mulatos pero que aún los domingos estan sin ella siendo en tan deservicio de Dios y contra lo que por mi esta ordenado, os mando que con particular cuidado hagáis que se cumpla lo que así tengo ordenando acerca de la doctrina de los negros y mulatos. (AGI. Guadalajara, 231)

Como lo hemos planteado en este trabajo, las preocupaciones por la doctrina de los esclavizados no fueron exclusivas de la Iglesia. La Corona, en reiteradas oportunidades, exigió que las autoridades vigilasen que los negros asistan a misa, solicitando informes a la Real Audiencia. En ese sentido, es entendible que rechazara los pedidos que llegaron al Real Consejo, solicitando que no aceptase las propuestas de los concilios o los sínodos sobre castigar a los amos infractores. Para la

Corona el bien mayor de cristianizar y salvar almas estaba por encima de los intereses particulares y fue la Iglesia el brazo encargado ejecutar esa política. Un año después, en 1609, el virrey envió una cédula a la Audiencia de Nueva Galicia, felicitando a las autoridades coloniales por el celo que tenían en la doctrina de los negros y mulatos (AGI. Guadalajara, 231), aunque en la Ciudad de México el entusiasmo no era el mismo.

5.2 Los Concilios Provinciales Mexicanos

En el siglo XVI en el virreinato de Nueva España se llevaron a cabo tres Concilios Provinciales, en los años de 1555, 1565 y 1585. En estas reuniones de la Iglesia novohispana se establecieron los lineamientos de la sociedad católica que se deseaba formar, aunque el primero⁹⁴ no tuvo una influencia de Trento, recién fue el segundo que va a tener una directa relación con el Concilio tridentino. En el caso del tercero, creemos que se encuentra muy influenciado por el Tercer Concilio Limense. El primer concilio fue convocado por el segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar en 1555, asistiendo los obispos de Michoacán, Antequera-Oaxaca, Tlaxcala y Chiapas. En este concilio, se abordaron cuatro ejes. El primero fue la evangelización y la aplicación de los sacramentos bajo la conducción del clero secular; brindar los medios para el sostenimiento económico de la Iglesia novohispana; mejorar la formación del clero y reformar sus costumbres.

Por último, la creación de un sistema de justicia eclesiástica que velara por la vida espiritual de todos los integrantes de la comunidad

⁹⁴ Hasta 1546 la Iglesia novohispana fue sufragánea de la arquidiócesis de Sevilla, luego adquirió su autonomía y, en 1554, convocó a su Primer Concilio Provincial, que se concretó un año después. De esta forma, con dicha convocatoria y con los resultados jurídicos de los concilios provinciales, se tendrá un instrumento jurídico que fortaleció y consolidó a la Iglesia americana.

católica, es decir, sacerdotes o fieles que cumplieran y manden cumplir los preceptos cristianos, en caso de desobedecerlos, serían juzgados en la vía eclesiástica. Por ese motivo, era importante que los feligreses fueran adoctrinados en las verdades de la fe de memoria, y para ese propósito se redactaron y uniformizaron los catecismos, siendo su principal preocupación la evangelización de la población indígena. Respecto a la población africana y afrodescendiente, este concilio determinó que:

Los adultos que se quieren convertir a nuestra santa fe católica, así de los indios gentiles naturales de la tierra, como de los negros de Guinea y otras sectas que a esta Nueva España concurren, no son instruidos suficientemente en las cosas que han de creer antes de ser bautizados y en otras que el derecho dispone, antes sin saber los negros y los demás nuestra lengua, ni entender bien lo que hacen, se les da el sacramento del bautismo. (Martínez López Cano. Primer Concilio Provincial Mexicano. 2014: 6)

Las diversas denuncias sobre los bautismos sumarios que se hacían en los puertos de embarque preocupaban a la Iglesia. Por lo tanto, exigió que los negros tuvieran un conocimiento mínimo en la doctrina católica. Además, conminaba a los amos a dejar que sus esclavizados asistieran a misa los días de fiesta y los domingos, amenazándolos con censurarlos. Asimismo, la Iglesia aprobó la participación de los negros en la eucaristía como forma de incorporarlos al universo sacramental y despertar su devoción. En este concilio, y sobre todo en el segundo, no existirán capítulos exclusivos para la población afrodescendiente porque si bien su doctrina preocupaba a las autoridades religiosas, el principal objetivo fueron los indígenas.

El Segundo Concilio Provincial Mexicano fue realizado en 1565, tuvo como principal tarea aplicar en el virreinato de Nueva España lo acordado

en el Concilio de Trento, reiterándose penas como la excomunión para los transgresores de la ley canónica. Esta segunda congregación de la Iglesia novohispana tuvo como su punto de inicio el pedido de Felipe II, quien, en una Real Cédula de 1564, señaló lo siguiente:

Sabed que cierta y notoria es la obligación de los reyes y príncipes cristianos tienen a obedecer, guardar y cumplir, y que, en sus reinos, estados y señoríos, se obedezcan, guarden y cumplan los decretos y mandamientos de la santa madre Iglesia, y asistir, y ayudar, y favorecer al efecto y ejecución, y a la conservación de ellos, como hijos obedientes y protectores y defensores de ella.

(Citado por Pérez, González y Aguirre 2014: 21)

Este Segundo Concilio Provincial, en palabras de Pérez, González y Aguirre, fortaleció el poder de la Iglesia mexicana al poder dictar constituciones propias para su gobierno y administración (Pérez, González y Aguirre 2014: 21). Pero no solo en el caso de la Curia novohispana, sino también de la limeña, que ratificó sus privilegios y jerarquías, así como también fortaleció su grado de influencia sobre jurisdicciones eclesiásticas. Por otro lado, en el caso de la población negra, este concilio solo tendrá una pequeña referencia a ellos, como siempre su principal foco de preocupación fueron los indígenas. En el caso del Segundo Concilio de Lima, este ya castigaba a los amos que atentaban contra el sacramento del matrimonio. Debemos tener en cuenta que el concilio peruano fue dos años después, por lo tanto, el Concilio de Trento fue aplicado con más rigurosidad.

El Tercer Concilio Provincial Mexicano fue realizado en 1585 y fue convocado por Pedro de Moya, el tercer arzobispo y virrey en funciones de México, asistiendo los obispos de Guatemala, Michoacán, Tlaxcala, Yucatán, Guadalajara y Antequera-Oaxaca. Su base fue el Concilio de Trento y el Tercer Concilio Limense de 1583, y su objetivo fue adecuar

los decretos de los dos primeros concilios, reajustándolos a las pautas dictadas por Trento y la realidad del propio espacio novohispano. Desafortunadamente, los resultados de este concilio no estuvieron exentos de cuestionamientos —caso muy parecido al Tercer Concilio Límense—, que buscaban impugnar muchos decretos, por lo que la oposición partió desde el virrey Villamanrique, oidores de la Real Audiencia, órdenes religiosas, obispos, médicos, etc. Este hecho podría haber sido una de las causas en la demora para su publicación, que recién se realizó en 1622 (Martínez López-Cano, García y García, 2014: 18-21).

Respecto a la población esclavizada, el Tercer Concilio Provincial Mexicano mandó que los esclavizados infieles no trabajasen en las minas sin ser bautizados e insistió que no sean bautizados sin tener nociones de la fe católica. También obligaba a los párocos a que brinden la extremaunción a los esclavizados y que los amos no impidan que los negros asistan a misa. Además, multaba a los amos con cuatro pesos sin descuidaban la confesión de sus esclavizados. Por último, en el caso del matrimonio dispuso que «ningún español obligue a indio o esclavo alguno a contraer matrimonio; ni por fuerza les impida el casarse libremente a su gusto con quien quiera, bajo pena de excomunión» (Martínez López-Cano, 2014: 224). María Elena Cortés (2001) ha demostrado que esta predica no fue solo tinta en papel, sino que se hizo efectiva por propia iniciativa esclavizados en el virreinato de Nueva España. Aunque es importante reconocer que este mismo Tercer Concilio estableció que se nombrara un abogado y un procurador para los pobres y miserables, este hecho permitió que la defensa de los esclavizados estuviera asegurada:

Nómbrese un abogado y procurador, que defiendan las causas de las personas miserables, y perciban de la cámara el salario que les señales el obispo. Uno y otro estén obligados a defender

gratuitamente las causas de aquellos pobres que los jueces hayan encomendado a su patrocinio; pero no les reciban cosa alguna, ni empleen su trabajo en usos propios, so pena de pagar el duplo, de cuya multa aplíquese a favor de las personas miserables. También se les exhorta a que se dediquen con empeño al estudio de las causas de los pobres, y trabajen en su pronto despacho con toda caridad y movidos de mansedumbre, a fin de que los pobres no pierdan su derecho. (Martínez López-Cano, 2014: 79)

Desde esta perspectiva, la condición de miserables no solo envolvería a los indígenas, sino también a los esclavizados, que tuvieron la oportunidad de denunciar a los amos que violentaban la ley canónica, sin tener que pagar un abogado defensor. Esto explica en parte la importante presencia de los esclavizados en los Tribunales Eclesiásticos, pero no solo los costos fueron asumidos por la Iglesia, se exhortó a que los abogados o procuradores no reciban dinero de ninguna de las partes y exigió que se dediquen a defender las causas de los miserables para que no pierdan sus derechos. Este hecho es de vital importancia, porque el Tercer Concilio Provincial Mexicano estaba reconociendo que los esclavizados eran personas sujetas de derechos y que no se les debía negar la justicia de sus demandas.

Por último, a diferencia de los concilios de Lima, los realizados en México, sobre todo los dos primeros, trataron de forma muy tangencial y sin capítulos explícitos lo referido a la población afrodescendiente. Esto, sin duda, llamó nuestra atención, teniendo en cuenta que el censo de 1570 da cuenta de una gran presencia de negros y de un permanente mestizaje. Recién en el Tercer Concilio aparecieron algunos capítulos a favor de los esclavizados, lo que evidencia que la gran preocupación siempre fueron los indígenas. Asimismo, debemos destacar la influencia que tuvo el Tercer Concilio Limense sobre su par mexicano y creemos que influenció de forma gravitante en los castigos a los amos infractores.

De esta forma, en las próximas líneas presentaremos algunos casos que nos ilustren sobre cómo se produjo las vinculaciones entre el derecho canónica y la práctica jurídica en la Nueva España.

5.3 Los matrimonios de esclavizados en Nueva España

Tanto en el Perú como la Nueva España el matrimonio de esclavizados estuvo protegido por la Iglesia católica. En el caso de los dos espacios coloniales fueron el Segundo y Tercer Concilio Limense (1583) y el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) los que enfatizaron la importancia de la institución matrimonial e impuso penas de excomunión para los amos infractores. En su clásico libro sobre la población negra en México, Gonzalo Aguirre Beltrán explicó que fueron las Siete Partidas las que concedieron al esclavizado el derecho al matrimonio sin necesidad de contar con la autorización del amo. Sin embargo, resulta importante el papel que le otorgó a la Iglesia y al Tercer Concilio en este tema, señalando que «la intervención de la Iglesia en el casamiento de los esclavos negros tuvo... un efecto beneficios pues pugnaba por la liberalidad de las normas españolas antiguas. Afirmó el derecho del negro a la vida conyugal» (Aguirre Beltrán, 1972: 250).

Es evidente que Gonzalo Aguirre Beltrán invisibilizó la gran influencia que tuvo el Concilio de Trento en este proceso, aunque destacó que los amos no facilitarían estos matrimonios, protestando contra las disposiciones del concilio mexicano, que menoscababa su autoridad frente a los esclavizados. Y si bien sus cuestionamientos ante lo dispuesto por la Iglesia no tuvieron el efecto deseado, ensayaron otras opciones como obligar a casarse a los esclavizados contra su voluntad, algo que era penado con la excomunión. Es así como Aguirre Beltrán termina afirmando que estos hechos se comprueban con las numerosas demandas ubicadas en el Archivo General de la Nación de México.

Por último, nuestro autor reafirmó la importancia de la cohabitación y el papel de la Iglesia en este tema, citando una sentencia del Tribunal Eclesiástico sobre el tema «que mandaba y manda deje hacer vida maridable a la dicha su esclava con Bartolomé negro su marido, los sábados en las noches, como tiene obligación» (Aguirre Beltrán, 1972: 250). Desafortunadamente, muy pocos trabajos siguieron esta línea de investigación, siendo los más importantes, los realizados por María Elena Cortés, quien intenta explicar la importancia de la ley canónica y la práctica jurídica de los esclavizados en Nueva España. Uno de los primeros trabajos que hemos revisado fue un estudio de caso sobre un mulato esclavizado llamado Diego Jurado, alias Diego Rincón, quien fue procesado por el Tribunal de la Santa Inquisición por bigamia en el siglo XVIII. En este trabajo la autora explora las dificultades del matrimonio esclavizado:

La vida familiar y sexual del esclavo —como la de todos los habitantes novohispanos— estaba regida por las normas del matrimonio católico, pero su estatus le impedía apegarse a ese patrón. En efecto, su situación le dificultaba, a veces, contraer matrimonio con una pareja. También era posible que el amo vendiese a la esposa, a los hijos o al mismo esclavo, destruyendo por tanto el grupo familiar. (Cortes, 1986: 166)

Sin duda, en este trabajo la autora siguió la línea de investigaciones que aseveraban que el matrimonio católico había sido una institución lejana a los esclavizados, sea por acción de los amos o por propio interés. Al parecer se podría quebrar la institución matrimonial, desmembrar a la familia sin ningún tipo de reacción del hombre esclavizado. En ese sentido, la autora señala que la historia de Diego Jurado era una forma de transgredir las normas establecidas por la Iglesia católica, porque al verse imposibilitado de ceñirse al modelo de santidad del matrimonio cristiano tuvo que recurrir a la perversión de la bigamia, cuando lo

realmente perverso eran las limitaciones que imponía la sociedad colonial para la consagración del matrimonio esclavizado.

Estas observaciones van a ir modificándose en los trabajos posteriores, por ejemplo, María Elena Cortes nos explica la importancia de las leyes civiles y canónicas sobre el matrimonio⁹⁵, resaltando una pregunta gravitante «en qué medida los miembros del Consejo, al definir una política imperial, trataban de proteger sus intereses personales o perseguían metas estrechamente inspiradas por el cristianismo» (Cortes, 1988: 221). En su respuesta, la autora destacó que existieron leyes que a veces se contraponían porque una era generada desde la península y la otra por el virrey y los oidores, sin dejar de mencionar la legislación eclesiástica. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, las autoridades peninsulares no estaban muy alejadas de la realidad americana, porque a la Corona llegaban un sinfín de informes no solo de autoridades, sino de personas del común explicando la situación de los espacios coloniales.

También, la Corona consultaba a sus propias autoridades y consentían la famosa idea de que se acata, pero no se cumple. Por último, la legislación eclesiástica recogía las necesidades del espacio colonial y contaba con la aprobación real, es decir, la Iglesia no pudo

95 Noelia Silvestre estudia los matrimonios de las mujeres esclavizadas en Santa Fe para el siglo XVIII y hace referencia a la vigencia de las disposiciones del Concilio de Trento y del Tercer Concilio Limense. Aunque cuestiona en parte la idea de la libre elección matrimonial, afirmando que las mujeres esclavizadas a diferencia de las mujeres libres tuvieron que casarse obligadas por sus amos, porque así se aseguraban una reproducción de la mano de obra, no descartando los matrimonios motivados por las emociones y los deseos (Silvestri 2019: 122). Creemos que es alentador que desde espacios periféricos se puedan conocer cómo se producía la conformación de la familia esclavizada, la cual también estaba regida por el derecho canónico nacido en Trento y Lima. Sin embargo, también es importante destacar que la familia esclavizada no siempre estuvo bajo los lineamientos cristianos, existieron las uniones de hecho y las familias matrifocales, tanto en la América española como portuguesa y quizás más en el campo que en la ciudad, donde el control eclesiástico era más complicado. También puede revisarse el trabajo de Florencia Guzmán (2012: 197-220).

haber legislado sin el consentimiento de la Corona y la aprobación de sus concilios y sínodos solo reflejaba el interés mutuo de formar una sociedad cristiana. En lo que sí concordamos es la apreciación que realizó sobre la ausencia de una legislación matrimonial civil (Cortes, 1988: 226), aunque no creemos que haya sido por un desinterés, sino porque las normas matrimoniales tenían que provenir de la Iglesia, debido a que era un sacramento. Por último, la autora explica muy al paso la legislación eclesiástica, dejando un claro vacío porque solo menciona al IV Concilio Provincial Mexicano de 1771, como el que generó una legislación matrimonial para esclavizados, obviando la importancia del Tercer Concilio Provincial Mexicano. Estas apreciaciones van a ir evolucionando en un posterior artículo⁹⁶, donde nuestra autora destaca que la defensa del matrimonio era un proceder común de la Iglesia en toda la América hispana:

La regulación del matrimonio y de la vida familiar en la sociedad novohispana correspondía principalmente a la iglesia, cuyas pautas eran de carácter general y debían ser acatadas por todos los fieles cristianos sin distinción de etnia o de posición social, pues los imperativos de la ley divina obligaban por igual a todos los seres humanos. Sin embargo, en la práctica no siempre se procedía de esta manera, sobre todo cuando el cumplimiento de la norma se oponía a los intereses de ciertas personas. (Cortes, 2001: 172)

Si bien, en reiteradas ocasiones, los amos se oponían al cumplimiento de las disposiciones de la Iglesia, fueron los propios afectados quienes dinamizaron el accionar del Tribunal Eclesiástico al interponer de forma constante demandas para hacer respetar sus derechos de libre elección

⁹⁶ Este artículo tiene una versión anterior publicada en el año de 1989 en el libro “Del dicho al hecho”. Seminario de Historia de las Mentalidades. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

y cohabitación. Para los esclavizados, el matrimonio significó un espacio de resistencia al poder mal ejercido de los amos y una reivindicación de su condición como seres humanos. Cuando los amos no respetaron la libre elección conyugal y el posterior matrimonio, se encontraron con demandas que cuestionaban su autoridad, su poder mal ejercido, los cuales ponían en riesgo su buen nombre y la posibilidad latente de ser excomulgado por la Iglesia. Así lo demostró María Elisa Velázquez, quien presentó algunas demandas donde los esclavizados reclamaron sus derechos de cohabitación (Velázquez 2006: 256). Si bien presentó casos donde era evidente la dispersión matrimonial, sea porque uno de los cónyuges fue vendido o trasladado fuera de la ciudad o el amo, queda en evidencia que fueron los propios esclavizados los que dinamizaron el sistema jurídico eclesiástico, siendo asiduos visitantes de esta institución.

En ese sentido, en un trabajo publicado en el año 2018, María Leticia Vázquez nos ofrece una explicación del por qué los hombres esclavizados y libres recurrieron con frecuencia a los diversos tribunales, afirmando que esto se debió «al reconocimiento de las diferentes calidades de los negros» (Vázquez, 2018: 217), que llevó a que sean considerados cristianos, vasallos o esclavos, permitiéndoseles tener voz en el sistema jurídico novohispano. Por eso se les encuentra con frecuencia litigando o en el mejor de los casos solicitando mercedes por los servicios prestados a la Corona.

Asimismo, resalta que el principal espacio de demandas fue el Tribunal Eclesiástico, donde los esclavizados demandaron por «matrimonio, sospecha de ser libres, deudas, testamentos, maltratos recibidos» (Vázquez, 2018: 220). Sin embargo, más adelante afirma que el acusado o acusador era siempre alguien del ámbito eclesiástico, algo que no es cierto. Lo que juzgaba el Tribunal Eclesiástico era la violación de los derechos sacramentales (bautismo, matrimonio, guardar los

días de fiesta, etc.) y no diferenciaba si era persona del común o un clérigo. Sin duda, si el delito era cometido por un religioso, su piedad cristiana, misericordia y caridad se veían seriamente afectadas y era un mal ejemplo que había que corregir. No existía el espíritu de cuerpo que tolerara estas graves faltas al derecho canónico.

Por último, lo que nos parece muy importante es el uso de la figura de «persona miserable» como elemento jurídico que estaba incluido en el derecho canónico y que se extendió al Nuevo Mundo y se aplicó a los hombres libres y esclavizados. En varias demandas hemos encontrado esta figura, incluso los propios cautivos se autodenominaban así. En un trabajo publicado por Magdalena Díaz Hernández, se explica de forma clara, que el uso de la miserabilidad obedeció a una forma de gobierno de la Corona española, la cual buscaba que las personas insertas en esta categoría no fueran despojadas de sus derechos, permitiendo que las instituciones coloniales escucharan sus demandas (Díaz, 2014).

Sin embargo, no compartimos la idea de que la recepción entre las instituciones coloniales de esta figura fue la misma, creemos que la Iglesia la aceptó y promovió, incluso el Tercer Concilio Provincial Mexicano nombró abogados para la defensa de las causas justas de la población catalogada como miserable, en tanto que tribunales de los cabildos o audiencias se resistieron a defender a este grupo, así lo demuestra el pedido que Cristóbal Cacho de Santillana, quien en 1615 solicitó a la Corona que se nombrará un procurador de negros, porque estaban desamparados. La creación de dicha figura jurídica recién se va a realizar en la segunda mitad del siglo XVII, porque, para algunos sectores del grupo dominante, el permitir defenderse a la población miserable era otorgarle derechos que se contraponían a sus intereses, lo mejor era boicotear sus intenciones con las ventas fuera de la ciudad, los azotes, amenazas, etc. Hechos que fueron denunciados en el fuero

civil y a pesar de que los maltratos eran evidentes no se conseguían liberar de los amos abusivos.

Otro trabajo realizado por Gibran Bautista (2018) que, si bien no estudia los matrimonios de esclavizados, analizó la actuación jurídica de los esclavizados en Tribunales Reales y Ordinarios de la Ciudad de México entre 1590-1624, señalando que los esclavizados tenían un papel muy activo en los tribunales «en siete de cada diez pleitos los esclavos, a través de sus procuradores, fueron actores reconocidos por la autoridad como personas capaces de enfrentar una querella o iniciar una demanda» (Bautista, 2018: 116). Para el autor, los expedientes judiciales demuestran que las mujeres y hombres esclavizados tuvieron la iniciativa en recurrir a la vía jurídica, rescatando el papel de los jueces. Nosotros compartimos esa idea y destacamos que no solo los esclavizados dinamizaron los tribunales, sino que los jueces fueron un elemento clave en el acceso de los esclavizados a la justicia, porque le brindaron la oportunidad de plasmar en la práctica lo que los cuerpos normativos establecieron como derechos para la población esclavizada. En ese sentido, como lo define el autor, el pleito judicial es el escenario cotidiano de la interacción entre los intereses de los amos y esclavos y la voluntad regulatoria de las autoridades (Bautista, 2018: 119).

Este trabajo fortalece nuestra idea de que el esclavizado no fue un sujeto pasivo ante el sistema dominante, por el contrario, utilizó los propios mecanismos del sistema para cuestionar los abusos del que eran víctimas, elaborando sus propios conceptos de justicia, libertad, etc. Estos conceptos no partieron de cero, tuvieron un conocimiento del derecho canónico a través de la predica que recibían. Posteriormente, la interacción con el razonamiento de los jueces, abogados defensores y experiencia cotidiana los argumentos fueron más elaborados.

Ahora bien, nosotros hemos realizado una revisión de los catálogos del Archivo General de la Nación, de la sección de matrimonios e indiferente virreinal. Nuestra idea era encontrar no solo demandas para mantener el derecho a la cohabitación, sino también documentación como licencias matrimoniales o certificados de soltería. El resultado ha sido satisfactorio, porque nos ha permitido conocer que los esclavizados se acercaron de diversas formas a los espacios abiertos por la legislación canónica, asumiendo la fe católica como propia o, mejor dicho, usándola para mantener espacios de autonomía en el sistema dominante. A continuación, presentaremos las cifras de la sección indiferente virreinal-matrimonios desde 1566 hasta 1699:

CUADRO XV

Información sobre diversos temas matrimoniales entre
1566-1699

Tema	Números de casos
Licencias matrimoniales	164 ⁹⁷
Evitar la separación matrimonial	40
Certificados de soltería	39
Información matrimonial	79
Enlaces matrimoniales	23
Total	345

Fuente: Archivo General de la Nación-México. Sección: Indiferente virreinal.

⁹⁷ Es importante resaltar que las solicitudes matrimoniales en esta sección de indiferente virreinal son casi el triple del total presentado, porque en varios legajos se podían encontrar un gran número de licencias agrupadas en un solo archivo. En ese sentido, tenemos aproximadamente mil documentos de afrodescendientes que utilizaron los caminos de la normatividad católica.

Esta información nos permite conocer la importancia que tenía en la población esclavizada solicitar una licencia matrimonial, la cual consistía pedir a la Iglesia un certificado que señalara que el esclavizado se encontraba en condiciones para casarse, que era soltero y que no existían impedimentos. Para ello, los solicitantes presentaban testigos que confirmaran sus afirmaciones. Otro rubro era la información matrimonial, donde la Iglesia solicitaba que los contrayentes se informaran si ya estaban casados, porque era conocido que la Ciudad de México existió un alto índice de bigamia en los esclavizados. En el caso de las demandas para evitar la separación matrimonial, estas tenían el mismo tenor que las presentadas para Lima. Los esclavizados se amparaban en la legislación canónica para evitar que los amos los separasen de sus cónyuges. Por otro lado, los certificados de soltería eran solicitados por los esclavizados con la finalidad de demostrar que estaban aptos para casarse, aunque no necesariamente lo solicitaban para casarse, en algunos casos era necesario llevarlo consigo si se trasladaban a otra ciudad, de esta forma, se evitaba cualquier denuncia por bigamia. Por último, los enlaces matrimoniales eran la certificación del matrimonio realizado.

Todos estos pasos eran seguidos por los esclavizados, demostrando su acercamiento a las normas canónicas del matrimonio. En ese sentido, se creaba un espacio de autonomía dentro el sistema dominante. Era una válvula de escape al maltrato y el desarraigo que vivían los afrodescendientes. Sin embargo, es importante aclarar que la sección de indiferente virreinal solo tiene una muestra pequeña sobre los matrimonios en Nueva España. En el fondo Novohispano, existe una sección de matrimonios cronológicos donde las cifras son más interesantes. A continuación, presentaremos dichas cifras:

CUADRO XVI

Información sobre diversos temas matrimoniales entre
1540-1699

Tema	Números de casos
Licencias matrimoniales	2184
Evitar la separación matrimonial	20
Certificados de soltería	31
Autos criminales	27
Total	2262

Fuente: Archivo General de la Nación-Méjico. Fondo: Novohispano.
Sección: Matrimonios.

A diferencia de Lima, en la capital novohispana se han ubicado una mayor masa documental de licencias matrimoniales, lo cual nos indica que el matrimonio era un sacramento muy usado por la población afrodescendiente, quienes buscaban construir uniones conyugales estables, bajo el amparo de la Iglesia católica, que fomentó la unión sacramental. Es así como el cautiverio no desestructuró las relaciones filiales, por el contrario, el esclavizado fue el que dinamizó los espacios eclesiásticos al solicitar certificados de soltería, licencias matrimoniales o demandaba cuando no se le permitía hacer vida maridable. Creemos que su actuación quebró la idea de una dominación total, los amos vieron en reiteradas ocasiones cómo su control sobre su propiedad era relativizado por el derecho canónico.

Asimismo, debemos entender que la poca presencia de demandas para evitar la separación matrimonial no indica que no hayan sido

importantes. Los dos fondos documentales que hemos presentado no son los únicos que contienen temas matrimoniales. Por ejemplo, en el fondo de la Inquisición hemos ubicado varias demandas de esclavizados contra sus amos, también en el fondo novohispano tiene una sección de matrimonios diferente al que hemos revisado y donde también se ubican una importante documentación que contiene licencias matrimoniales, demandas para evitar la separación matrimonial, etc. Es decir, la documentación es tan amplia y variada que nos permite concluir que los esclavizados utilizaron con mucha frecuencia los mecanismos que la Iglesia estableció en sus códigos legales, ejercieron la libertad de elegir a sus parejas, solicitaron certificados de soltería y licencias matrimoniales y cuando vieron amenazados sus matrimonios, demandaron a sus señores. En este último proceso, el éxito de las demandas está relacionado con la existencia de un castigo a los infractores, como fue la excomunión, sin ella los amos no habrían cedido fácilmente en cumplir con lo dispuesto por las autoridades eclesiásticas.

5.4 La práctica jurídica y la defensa del matrimonio de esclavizados en Nueva España

Las disposiciones emanadas en los diversos concilios y sínodos no permanecieron en el papel, como ya lo hemos demostrado, en el Perú colonial, sino que existió un dinamismo judicial protagonizado por los propios esclavizados. En las siguientes líneas, presentaremos algunos testimonios para el caso de Nueva España, donde se destacan no solo las demandas que presentaron los esclavizados, sino también el temor que existió entre los amos por expresarse en contra de la institución sacramental. Por ejemplo, en 1572, en Pachuca, Francisca de Aguilar se acusó de haber dicho ciertas palabras en contra del matrimonio de los esclavizados, lo cual consideró como blasfemia, afirmando que lo

dijo por estar enojada, pero que no fue más que una ligereza porque se consideraba una buena cristiana. Sin embargo, sus expresiones fueron durísimas:

(Los esclavos) de quan mal serbian a sus amos despues que se casaban y esta denunciante dixo que hera mal consentirlos y que desasertaban los que hasian y que hera cargo de consençia casallos porque no abian mas servirse dellos... (finalmente) dixo que para estos perros no se abia de hazer lo que dios manda. (AGN. Inquisición. Vol. 29. Exp. 4. Año. 1572)

No se sabe a ciencia cierta qué motivó a Francisca a denunciarse a sí misma. Se podría pensar que lo hizo por algún temor de ser denunciada por algún esclavizado suyo que la escuchó y al querer congraciarse con las autoridades eclesiásticas hubiese delatado a su ama, o quizás uno de los presentes en la reunión donde se produjo el incidente podría denunciarla siendo el castigo más severo. Lo que sí queda claro es que las opiniones en torno al matrimonio de esclavizados y lo que esto representaba para los amos, no eran las mejores. Porque veían reducida su autoridad y la capacidad de disponer libremente de su propiedad. Lo interesante es que Francisca tuvo el valor de decirlo a viva voz y luego arrepentirse, solicitando que se le impusiera una penitencia viable para su alma y conciencia. Se llamaron a dos testigos para recoger sus opiniones. El primero de ellos fue su esposo, Matheo de Paredes, quien reafirmó lo dicho por Francisca y rescató que desde ese día su esposa estaba afligida, reconociendo que era una buena cristiana.

Otro personaje llamado a testificar fue Ysabel Domínguez, quien señaló que no estuvo atenta a lo dicho por Francisca de Aguilar, pero que conocía que era una buena cristiana y que nunca había oído decir a ella cosas agravantes a Dios. Estas declaraciones llevaron al fiscal a

no tomar más informaciones y derivar todo lo actuado al inquisidor de Nueva España para que decidiera el castigo.

Por otro lado, respecto a las demandas de los esclavizados hemos utilizado uno de los casos que presentó María Elena Cortes, donde se demuestra el dinamismo en el sistema judicial novohispano. Por ejemplo, en 1593 el negro Antón denunció al amo de su esposa Ana ante el provisor por pretender llevarse a su esposa fuera de la ciudad, sin respetar su condición de casada. El provisor don Juan de Salamanca notifica tardíamente al amo para que no traslade a la esclavizada y permita que cohabite con su esposo, bajo pena de excomunión si desobedecía el pedido. Desafortunadamente, el amo ya había conducido a la esclavizada a otra ciudad, alegando que había presentado un escrito antes que Antón presentara la demanda en su contra. Por ese motivo, el Tribunal Eclesiástico determinó:

Que dándose fianza por parte del dicho Martín Jasso, en cantidad de docientos pesos de oro común, que él ny otro por él no venderá ni enagenará a la dicha Ana biafara su esclava fuera desta ciudad de Mexico e dentro de un año que avra desde oy la trayra e ynbiara a esta dicha ciudad para que haga vida con el dicho Antón negro biafara su marido dava e dio licencia para quel dicho Juan Alvares le entregue a la parte al dicho Martín de Jasso, para esto le alzava e alzo la censura que le esta puesta. (Cortes, 2004: 172)

Como se puede observar en este caso, el juez provisor accedió al pedido del amo luego de que se comprobara que había solicitado con antelación un pedido para trasladar a su esclavizada fuera de la ciudad. Asimismo, el tribunal levantó la excomunión sobre Juan Álvarez, quien era el apoderado del amo de Ana Biafara, por haberla ocultado y trasladado fuera de la ciudad. Queda claro que no solo

en el Perú se aplicó el código tridentino. Es interesante resaltar la potestad del juez para decidir el tiempo que un esclavizado puede estar fuera de la ciudad y no solo sucedió en Nueva España. En Lima colonial se encuentran casos donde los amos solicitaban permiso para llevarse a sus esclavos por un determinado tiempo. Otro caso, que ha sido catalogado por Carmen Bernand como algo excepcional, es el protagonizado por Antón Manuel.

El 24 de marzo de 1608 el esclavizado Diego de tierra angoleña, y casado con Ysabel, también de Angola, denunció al amo de su esposa, Miguel Aparicio, porque no los dejaba hacer vida de casados y quería venderla fuera de la ciudad, exigiendo que se ordene que «so pena de excomunión no benda a la susodicha fuera de esta ciudad y los deje hacer vida maridable» (AGN- Indiferente Virreinal. Sección. Matrimonios. Vol. 127. Exp. 16. Año. 1612). El juez provisor del Arzobispado de México, Juan de Salamanca, tomó en consideración el pedido de Diego y ordenó que se le notifique a Miguel de Aparicio que «no se les ympida el uso del matrimonio dejando yr los sábados en la noche a la dicha Ysabel a casa de Juan de Castro... Dejando asimesmo entrar a al dicha su casa al dicho negro» (ídem).

Es importante lo ordenado por el juez provisor del arzobispado porque toma en cuenta la palabra del esclavizado y a partir de este testimonio tomó la decisión de exigir a Miguel Aparicio que cumpliera con respetar la vida conyugal de Diego e Ysabel. Por otro lado, parece que el sábado fue destinado por la Iglesia para realizarse la visita conyugal de los esclavizados en Nueva España, algo que no habíamos encontrado en el caso peruano. Ninguno de los casos que hemos presentado indicaba un día específico para la cohabitación matrimonial. Este punto resulta importante, porque la Iglesia no interrumpió la actividad de los esclavizados. Ellos debían servir a sus amos los días

de semana y solo en las noches de los sábados podían tener la visita conyugal u otro día que sea permitido por el señor.

Es decir, la potestad para tener más días de visita conyugal quedaba bajo la potestad de los amos y ellos tenían que facilitar a sus esclavizados espacios dentro de la casa señorial para la cohabitación. Sin embargo, a pesar de que la Iglesia no alteraba los horarios laborales de los esclavizados, los amos decidieron violentar los pocos espacios para la cohabitación matrimonial. Esto motivó las demandas de los esclavizados y creemos que eso explica porque la Iglesia admitió rápidamente las demandas y solo con la palabra del esclavizado notificó a los amos infractores. A los pocos días de iniciado el proceso, Miguel Aparicio declaró ante el Tribunal Eclesiástico que «estaba presto de cumplir lo que por el dicho auto se le manda y que nunca jamás a impedido al dicho negro que haga vida maridable» (*Ídem*). Al parecer el amo desistió de la idea de separar a la pareja y decidió acatar lo ordenado por la justicia eclesiástica.

En junio de 1612, el negro Felipe, de tierra Cabo Verde, demandó al dueño de su esposa, don Melchor de Colindres, quien pretendía trasladar a María Cabo Verde fuera de la ciudad capital. En su denuncia, Felipe señalaba que estaba imposibilitado de «hacer vida maridable» con su esposa, y exigía que sea vendida en la ciudad donde ellos habitaban y si el amo no cumpliese con lo solicitado sea castigado «con pena de excomunión y pecuniaria» (AGN. Indiferente Virreinal. Sección. Matrimonios. Exp. 29. Año. 1612). Es la primera vez que encontramos un pedido de castigo económico, y nos llama la atención, pues en los concilios provinciales no hemos encontrado que se establezcan sanciones económicas contra los amos infractores. Quizás esto sea una legislación propia de la Iglesia novohispana, publicada en algún sínodo. Por otro lado, la resolución de Joan de Salamanca, quien era el chantre

provincial y vicario general del Arzobispado de México, confirma que el castigo de la excomunión era de uso frecuente en Nueva España:

Que se avise al amo que deje hacer vida maridable, dejándolo entrar en su casa (a Felipe) un día en la semana o dejando ir a la dicha Beatriz a casa del dicho Felipe... y que el amo cumpla con lo dispuesto... Y si la ubiere de vender que sea en la ciudad donde es vezina y moradora lo qual lo haga y cumpla so pena de excomunión y apercibimiento... se embiara a una persona por ella a la parte y lugar donde la ubiera vendido o embiado. (Ídem)

Nuevamente, como en el caso de Lima, la Iglesia novohispana iniciaba acciones judiciales contra los amos con la declaración del esclavizado, conminando a los señores a no disponer libremente de su propiedad, exigiendo que se permitieran las visitas conyugales y que, si el amo decidía vender a Beatriz, tenía que ser en la ciudad donde ella residía. El amo tenía tres días para explicar al Tribunal Eclesiástico. En cuanto al porqué del traslado de Beatriz, creemos que resultaría complicado hilar una explicación razonable que permitiera la separación conyugal y, por lo que hemos visto hasta el momento, la Iglesia protegía la unión matrimonial por encima de los intereses señoriales. Otra demanda en 1614, que no ocurrió en la ciudad de México, sino en Lima, tuvo como protagonista a Juan Martín Moreno, esclavizado de Pablo Arcabucero, vecino de la capital novohispana. La demanda fue interpuesta por Gregorio de Montenegro (procurador de la Real Audiencia) en nombre del esclavizado, relatando que Juan Martín fue traído a la Ciudad de los Reyes por su amo, quien con:

Dolo y fraude le dixo en la dicha ciudad de México que hiciese en su servicio asta esta dicha ciudad de los reyes y que le prometía devolverlo en brevedad a la dicha ciudad de Mexico y no le apartaría sin compañía asta volverle a llevar para efectos

de hacer como de anrtes hacer vida maridable con la dicha su mujer y debajo de la dicha promesa el dicho mi parte vino sirviendo al dicho Pablo como esclavo suyo, el qual de hecho y contradiciendo y secretamente le vendio. (AAL. Sección: causa de negros. Leg. 2. Exp. 25. Año. 1614)

El pedido de Juan Martín era deshacer la venta por ser perjudicial para el matrimonio y que lo regresaran a la ciudad de México, porque no estaba solo casado, sino que tenía cinco hijos. El Tribunal Eclesiástico trasladó la demanda al nuevo amo, Pedro de Yerga, quien debía responder la demanda, al parecer no se recibió respuesta inmediata, porque los amos muchas veces se negaron a acudir al tribunal, porque consideraban que era una afrenta ser demandados por sus esclavizados. Las autoridades eclesiásticas tuvieron que llevarlos obligados, bajo la amenaza de excomunión. De esta forma, al no tener respuesta del nuevo amo, declaró Juan Martín, quien señaló que tenía obligación de regresar a la Ciudad de México por su familia, dejando la responsabilidad del juicio a Gregorio de Montenegro, al parecer, los problemas con su nuevo amo le impedían continuar la demanda.

Por otro lado, el Tribunal Eclesiástico insistió en reiteradas oportunidades que se tomara la declaración a Pedro de Yerga, aunque sin éxito. Días después de la cuarta insistencia de las autoridades eclesiásticas, el defensor de Juan Martín declaró que había tenido noticias que Pedro de Yerga había fallecido, por lo tanto, suplicó al tribunal «se notifique al dicho albacea, no benda ni transporte ni aparte fuera desta ciudad ni parte ninguna so bajo pena de graves censuras que para ello se le pongan» (ídem). La muerte del nuevo amo fue un duro golpe para los intereses de Juan Martín porque tendría que esperar un tiempo adicional para que el albacea asistiera al juzgado. Si bien el tribunal notificó rápidamente al nuevo responsable, la demanda se interrumpió, pero creemos que los argumentos de Juan Martín,

que se basaban en la defensa de la unión matrimonial, sumando la colaboración del procurador de la Real Audiencia, serían vitales para obtener el éxito deseado, solo era cuestión de tiempo —como en el caso de Joan de Villegas, otro esclavizado traído de México, que fue enviado a cohabitar con su mujer—.

Asimismo, el conocimiento de sus derechos sacramentales tuvo dos espacios de aprendizaje, la catequesis recibida en Ciudad de México y el Tribunal Eclesiástico en Lima, conjugándose dos lugares con el mismo ideal de construir sociedades católicas y esclavistas al mismo tiempo. A pesar de las distancias geográficas y con las características propias del espacio, las realidades no eran muy distantes, la demanda pudo haber sido interpuesta tanto en Lima como en Ciudad de México y el esclavizado pudo haber conseguido una sentencia muy similar, la cual siempre buscaba proteger el mantenimiento de la unión matrimonial.

En el año de 1615, Manuel Sebastián, esclavizado de Diego de Briviesca, demandó a Andrés de Rodríguez, amo de su esposa Ysabel, quien la trasladó a las minas de San Luis para venderla sin tener respeto de que eran casados. En su declaración, Manuel afirmó que el amo «no me ha dejado entrar en su casa ni hacer vida maridable con la dicha mi mujer, antes me hacía correr a palos con sus esclavos, amenazándome que me avia de azotar rigurosamente» (AGN. Indiferente Virreinal. Sección. Matrimonios. Exp. 6650-017. Año. 1615-1616), exigiendo que se impongan censuras y se le excomulgue a Andrés Rodríguez si se niega a traer de regreso a su esposa.

El Tribunal Eclesiástico corrió traslado del pedido de Manuel hacia el demandado, exigiendo que no venda ni se lleve fuera de la ciudad a Ysabel y que la regrese en cinco días para hacer vida maridable. Sin embargo, Andrés Rodríguez afirmó que «no conoce a Manuel Sebastián y que la petición que se refiere a mas de un año que la bendio en las

minas de San Luis» (ídem). El amo de la esclavizada confirmaba lo dicho por Manuel, pero negaba conocerlo. De esta forma, desconocía el matrimonio de los esclavizados. Un argumento poco creíble. Al parecer Andrés Rodríguez creyó que de esta manera se iba a librarse de la demanda y que no pasaría nada.

Desafortunadamente, para el amo Manuel Sebastián rebatió sus argumentos señalando que desde que se casó con ella había hecho vida conyugal. Se casaron cuando el amo de Ysabel era Alonso Sánchez, luego pasó a servicio de Alonso Pacho. Posteriormente fue vendida a Gerónimo López y luego a Benito Torres y finalmente a Andrés Rodríguez «que la compró sabiendo que era casada conmigo» (ídem). Asimismo, solicitó que se le recibiera información de su matrimonio y presentó dos testigos para que confirmaran su versión. El primero de ellos fue Francisco Arjona, quien juró decir la verdad sobre el casamiento de los esclavizados, señalando que los vio hacer vida de casados en Ciudad de México. El segundo testigo reviste mayor importancia porque era el amo de Manuel Sebastián, quien expresó que:

Ya 16 años tiene en su servicio a Manuel y sabe que a tiempo de diez años poco o más o menos que se le caso con la dicha Ysabel negra, que aquella sazón era esclava de Alonso Sánchez, artesano y se casaron en la parroquia de la Santa Veracruz... (que) muchas veces los he dexado cohabitar por ser marido y mujer y siempre a estado rogando el dicho negro que la comprase y no la a querido comprar por tener opinión de huydora y ladrona... la negra ha mudado de tantos amos. (ídem)

Con su declaración, Diego de Briviesca nos revela hechos importantes, como los antecedentes de Ysabel, quien al parecer fue un problema para sus diversos amos, quienes la vendieron porque no consiguieron disciplinarla y se deshicieron de ella. Además, se ha podido

conocer que el matrimonio tenía diez años, aunque no se menciona si tuvieron hijos; lo que sí queda claro es que todos los anteriores propietarios permitieron a la pareja cohabitar, aunque puede ser que este hecho también haya sumado al interés en deshacerse de Ysabel, porque el penúltimo amo, Gerónimo López intentó comprar a Manuel Sebastián, pero desistió de hacerlo, quizás la esclavizada no solo dio motivos para no comprar a su esposo, sino también para venderla a ella. De esta forma, con la declaración de Diego de Briviesca podemos conocer parte de la historia de Manuel e Ysabel, así como nos permite entender las razones por las cuales el nuevo amo decidió venderla fuera de la ciudad.

Una vez comprobado la existencia del lazo marital, Manuel Sebastián exigió al Tribunal Eclesiástico que excomulgara a Andrés Rodríguez por «inobediente de los mandatos de la Iglesia» (Ídem). La repuesta de las autoridades eclesiásticas llegaron a los pocos días, el 4 de marzo de 1616, se decidió declarar «al dicho Andrés Rodríguez por público excomulgado yncurso en las dichas penas y censuras en el fueron puestos y mando se ponga en la tablilla del portal» (Ídem). Sin duda, las cosas no salieron bien para el amo de Ysabel, quien tuvo que contratar a Pedro Gómez para que lo represente ante las autoridades eclesiásticas, además afirmó que su patrocinado:

No embio ni bendio a la dicha su esclava para fuera de la ciudad sino que la dio a Francisco de la Serna vecino desta ciudad para que se sirviese della por el tiempo que fuese su voluntad y estando con el susodicho la bendio, no save a quien ni para donde de los qual siendo necesario ofrece información de la inocencia del dicho mi parte. (Ídem)

La declaración de Andrés Rodríguez no se ajusta a la verdad, es poco creíble que preste los servicios de su esclavizada sin una ganancia de por

medio y menos aún que la hayan vendido sin su consentimiento. Esta estrategia solo demuestra que a pesar de estar excomulgado quiere mantener la venta de Ysabel como un hecho consumado, quizás porque no tiene dinero para comprarla de nuevo. Sin embargo, el Tribunal Eclesiástico no accedió a levantarle la pena, por el contrario, exigió que «se guarde, se cumpla y execute lo proveydo por su merced» (ídem). La estrategia no funcionó y el 16 de marzo de 1616 Andrés Rodríguez tuvo que informar a las autoridades eclesiásticas que estaba presto a cumplir con el pedido del tribunal, con la condición de que sea levantada la sanción. Por su parte, el juez eclesiástico le dio ochenta días a Andrés Rodríguez para traer de regreso a Ysabel.

Manuel Sebastián consiguió que el amo de su esposa Ysabel diera su brazo a torcer y traiga de regreso a su esposa. Pero esto no hubiera sido posible si la legislación canónica no hubiera intervenido a favor del matrimonio de los esclavizados. Hemos visto las diversas estrategias empleadas por el amo para no cumplir con su obligación y también hemos sido testigos de cómo la Iglesia no creyó en sus argumentos y lo declaró excomulgado, deshaciendo todas sus estrategias y accediendo a la fuerza a cumplir con respetar la vida conyugal de su esclavizada.

Desafortunadamente, en algunos casos no hemos podido encontrar sentencia final, como en la demanda iniciada por Domingo de Mozambique, quien era esclavizado del contador Martín de Lezama y estaba casado con Elena, de Angola. Según el testimonio de Domingo, el amo de su esposa, llamado Esteban Germán, de profesión pastelero, impidió el «uso del matrimonio a muchos días que por ello no ha querido ni quiere que hagamos vida maridable como Dios manda» (AGN. Indiferente Virreinal. Sección. Matrimonios. Exp. 2709-004. Año. 1642-1691). En ese sentido, exigió al vicario general del Arzobispado de México, Luis de Sifuentes, que exija al amo de Elena que los deje hacer vida conyugal y no la traslade o venda fuera de la ciudad. La notificación

de las autoridades eclesiásticas hacia Esteban Germán fue severa, conminándolo a que:

Dando lugar a que los días de obligación el dicho negro entre en su casa a dormir y cohabitar con la dicha su mujer y por eso no los maltrate de obra ni palabra por si ni por ynterpositas personas (bajo) pena de excomunión mayor y asimismo se le notifique al dicho German Esteban que abiendo de vender a la dicha su esclava sea en esta ciudad a vecino della y no en otra, manera que haciendo lo contrario donde quiera que la embiare a su costa será traída a esta dicha ciudad para que haga vida maridable. (ídem)

El amo de Elena no solo no podía disponer libremente de su propiedad, sino que debía permitir que Domingo duerma en su casa los días que eran de obligación. Este último punto fue muy incómodo para los amos, porque algunos no tenían gran espacio en sus casas y tenían que tolerar algunos actos que calificaron de impúdicos. Sin embargo, la Iglesia exigió que se cumpliera cabalmente este proceso de cohabitación, además, amenazó a Germán Esteban que, si vendía a la esclavizada en otra ciudad, él pagaría con sus propios recursos el traslado de Elena hacia Ciudad de México.

Y si bien la demanda no tiene la apelación de Germán Esteban, es muy difícil que pueda cambiar la decisión del Tribunal Eclesiástico. Los casos que hasta ahora hemos presentado, nos indican que la Iglesia mexicana al igual que su par limeña defendía con mucho ahínco la institución matrimonial. Por otro lado, este caso nos permite conocer que las pugnas entre amos y esclavizados transcendió a los diversos grupos sociales, es decir, no todos los señores esclavistas eran dueños de grandes propiedades. Por el contrario, existía mucha gente que solo tenía al hombre o mujer esclavizado como su única propiedad y sustento.

Por eso motivo, bregaron para no concederles tanta autonomía porque perjudicaba su manutención y libre uso de la propiedad. Sin embargo, el matrimonio siempre fue un espacio de permanente derrota de los amos.

En el año de 1643, la esclavizada angoleña, Magdalena de la Cruz, de propiedad de Martín de Ortega, quien era familiar del Tribunal de la Inquisición, lo denunció por sevicia por segunda vez, por:

Los rigurosos castigos con los que me maltrata... y aunque por su señor le ha sido mandado que modere el castigo que en mi, y en los demás sus esclabos hace o que me benda, no solo no cesa en castigarme con extraordinarios jeneros de tormentos, enojado e yrritado de que damos cuenta a vuestra señoría, sino, no dejándome la comunicación permitida por lo menos una vez cada semana con mi marido. (AGN. Inquisición, vol. 418, exp. 4. Año. 1643)

Esta denuncia va a desencadenar una serie de acusaciones contra Martín de Ortega. El Tribunal del Santo Oficio va a solicitar que se presente la carta de compra y venta de Magdalena para que sea vendida por un precio justo, porque se había informado que su amo boicoteaba su venta, colocándole un precio excesivo. En los dos contratos de compra y venta que presentaron en la demanda se pudo conocer que la esclavizada fue vendida por María Manrique por 400 pesos, pero en dicha venta se incluyó a su hija Antonia de tres años. Sin embargo, el panorama se le complicaba al amo, por lo que ensayó una treta, donándole graciosamente, a Magdalena y otros esclavos a su sobrino Alonso de Ximénez, una estrategia que buscaba liberarse de los problemas judiciales.

Este sobrino solicitó al tribunal que ordenara que la esclavizada fuese llevada a su hogar, a lo que Magdalena respondió que tenía mucho temor de los castigos que podría recibir y pidió que se tomara

en cuenta su denuncia (Ídem), presentando tres testigos que podían corroborar los malos tratos en su contra y de los demás esclavizados. El primer testigo, Lucas Ruiz, señala que conocía a Magdalena y que pudo presenciar la rigurosa condición que castigaba a la dicha negra con azotes, le pegaba unas veces con un palo donde colocaba azúcar y lo encendía y otras veces con tocino, y esto eran tan seguido que el testigo se retiraba de la casa de Martín Ortega por la vergüenza que tenía de tales castigos (Ídem). El segundo testigo, Juan de Zumere, señaló que al visitar la casa del amo de Magdalena buscaba excusas para castigarla con un palo y la azotaba desnudándola de la cintura para abajo, asimismo, afirmó que «aviendo venido el marido de la dicha negra, los sábados como es uso y costumbre a su coabitación, unas veces se consentía que entrase, otras no, maltratándolo de palabra y dándole con un palo y haciéndole malos tratamientos» (Ídem).

Por último, nuestro tercer testigo fue el esclavizado Antón, quien también confirmó los castigos excesivos de Martín de Ortega en contra de sus esclavizados. Todos estos testimonios determinaron que el Tribunal del Santo Oficio solicite que se reúnan todas las denuncias en contra del abusivo amo y sea procesado por sevicia, siendo apresado por la justicia ordinaria y llevado a la cárcel real, abriéndosele causa criminal. En dicho proceso se diluyó la presencia de Magdalena, para dar paso a las atrocidades cometidas en contra del esclavizado Agustín, a quien, según las diversas declaraciones, maltrató severamente, echándole brea caliente en las nalgas. Por lo que el fiscal del tribunal inquisitorial, Juan Sáenz, pidió que se le retire el dominio a Martín de Ortega, es decir, perder no solo a Agustín, sino a todos sus esclavizados.

En su declaración, Martín de Ortega señala que castigó a sus esclavizados porque siempre le robaban y que era necesario hacerlo porque si no lo hacía, iba a ser blanco de burlas, como sucedió con un esclavizado que le había robado sistemáticamente seis mil pesos y se

huyó de la ciudad. En el caso de Agustín, afirmaba que era un bellaco y que era borracho y huidor (ídem). Asimismo, solicitó su libertad a cambio de pagar una fianza, para apoyarlo en su pedido. Nuevamente su sobrino Alonso de Ximénez afirma que su tío ya no tenía la propiedad de los esclavizados; sin embargo, poco caso le hicieron, exigiéndose a Martín de Ortega una nueva declaración. A partir de este punto las cosas mejoraron para Ortega, recibiendo la sentencia de parte del tribunal, el cual castigó con una pena de cien ducados de Castilla y con la amenaza de perder el dominio de los esclavizados si insiste en maltratarlos.

Al parecer, esta sentencia no fue de su agrado pidiendo una suplicación a su familia del Santo Oficio, la cual fue aceptada, pero este hecho activo las alarmas del fiscal, quien exigió se le castigara por mentir en el tribunal y destacó que era importante admitir las demandas de los esclavizados por ser personas miserables, así estas denuncias sean en contra de sus propios amos (ídem). Es en este momento que Magdalena de la Cruz reapareció en escena, porque el Tribunal Inquisitorial exigió que Martín de Ortega permitiera que su esclavizada realizara su vida marital con Miguel de la Cruz, bajo pena de excomunión mayor y una multa de quinientos pesos. Como se puede observar, el prestigio de este mercader fue severamente mellado, se le acusó de tratos inhumanos, de ser un mal cristiano y de mentir a las autoridades eclesiásticas. Tan burda fue su mentira, que la supuesta donación de sus esclavizados a sus sobrinos fue negada con su disposición a vender a Magdalena a otra persona.

De esta forma, Martín de Ortega pagó sus abusos con cárcel porque primero estuvo preso en la cárcel de la Corte y luego en la del Santo Oficio, además tuvo que soportar el rechazo de varios de sus colegas comerciantes que testificaron a favor de los esclavizados y de su propia familia inquisitorial. El caso no tiene sentencia final, pero se puede observar que los esclavizados tuvieron un reconocimiento de su

humanidad, porque en todo el proceso se le recordó al abusivo amo que castigos excesivos eran inhumanos e iban contra todo derecho.

En el año de 1646, Agustina de la Trinidad inició una demanda contra el amo de su esposo, Juan de Suasnabar, quien era alguacil del Santo Oficio. En la demanda, se señaló que el mulato Francisco, criollo, fue llevado a trabajar a un ingenio de propiedad de su amo y que esto sucedió porque «le mando a que trabajase en día de fiesta, a los que respondió el dicho mi esposo, que lo dejase descansar por ser día que no se debía trabajar» (AGN. México, sección. Inquisición. Vol. 425. Exp. 11. Año. 1646). También afirma que su esposo está como prisionero y pasando muchas calamidades. Por lo tanto, exigió al arzobispo de México —quien era la persona responsable de administrar justicia— que trajeran a su esposa a Ciudad de México «para que hagamos vida maridable como los manda la santa madre Iglesia» (ídem). Al parecer, para Agustina el único y poderoso argumento para conseguir su objetivo era centrarse en la importancia de la vida conyugal, un argumento irrefutable para cualquier persona.

Por otro lado, Juan de Suasnabar nos relataba su versión, affirmando que Francisco era un esclavizado incorregible y que había estado preso seis meses en la cárcel pública, siendo vendido por su anterior dueño. Inicialmente no le interesó comprarlo por sus antecedentes, pero fue la insistencia de Agustina, quien le llevó los papeles de compra, que decidió comprarlo, no sin antes advertirle a la pareja que si se presentaba algún problema, Francisco sería llevado al ingenio para corregirlo. Los problemas no tardaron en llegar, «sucede que dio por ausentarse de mi casa por los vicios en que estaba. Y no bastaba por sí solo, sino que enseñó a los demás, mis esclavos, motivándoles a mayores daños» (ídem). Por ese motivo, los trasladó al ingenio, pero solo como escarmiento, a los pocos días lo trajo de regreso a la ciudad.

Sin embargo, las cosas se salieron de control, porque Francisco se puso más rebelde, no quedando otra opción que regresarlo al ingenio.

En ese sentido, Juan de Suasnabar suplicó al arzobispo que se desestimara la demanda de Agustina, porque «no hay fundamento para que la dicha negra pida el regreso... y que la dicha negra no puede parecer a juicio sin la facultad de su amo» (Ídem). Aun reconociendo la supuesta falta de capacidad jurídica, el amo de Francisco solicitó que la negra sea tasada porque pretendía comprarla, además se allanó a lo que dictamine el arzobispo. Esto nos lleva a pensar en que el amo sabía perfectamente de los impedimentos de trasladar a un esclavizado casado, mas si él era integrante del Santo Oficio, por eso, se comprometió a comprar a la esclavizada. Es un hecho por demás extraño, si tenemos en cuenta que Francisco era un esclavizado problemático. Lo más lógico hubiese sido venderlo y de esa forma acabar con el problema. Desafortunadamente, el caso está incompleto, pero nos queda claro que a pesar del argumento de la falta de iniciativa jurídica que esgrimió el amo de Francisco, este tuvo que ir a declarar y verse encauzado en un proceso judicial. Esto ya representaba una victoria para los esclavizados que, por otro lado, podrían verse afectados por las radicalizaciones de los amos, pero sabían perfectamente que el tema del matrimonio era una causal muy seria y sus probabilidades de ganar eran considerables.

Como se puede observar, estos procesos judiciales eran comunes en la Nueva España y, tal como sucedió en el Perú, el matrimonio se convirtió en una estrategia para evadir el control de los amos, así lo expresó el siguiente testimonio del amo de la esclavizada María de la Cruz:

Que se había fugado con un negro y se la trajeron otros negros diciendo que ya se había casado la dicha negra con el dicho negro Pedro, con el cual se iba a dormir la dicha negra los días que mandaba la Iglesia, y se acuerda que el dicho negro Pedro

era tan endemoniado que porfiaba que había de entrar en casa de esta declarante cada y cuando quisiese y por verse libre de estas molestias la vendió en menos de los que valía. (Aguirre Beltrán, 1972: 254)

Es de suponer que si los esclavizados encontraban en el matrimonio el espacio ideal para tener cierta autonomía de sus amos, iban a utilizar esa vía sin ningún rubor, como lo hizo María de la Cruz. También queda claro que los amos reconocían las libertades que un esclavizado casado debía tener cómo pasar determinados días de la semana con su cónyuge. Sin duda, este hecho era perjudicial para los amos, no solo porque tenía que dejar de contar con su mano de obra, sino también por los problemas que podían ocasionarles algún esposo díscolo.

Pero debemos de reconocer que no solo el matrimonio fue una fuente de reclamo ante las autoridades eclesiásticas, por ejemplo, el 29 de setiembre de 1664, Gerónima de la Cruz denunció al licenciado Joseph Sánchez, quien era dueño de su esposo Francisco de la Cruz y lo había recluido en un obraje como escarmiento por no pagarle cinco semanas de jornales⁹⁸ que habían acordado, según Gerónima su esposa:

Le da de jornal al dicho su amo todos los días tres reales sin sacarle si quiera los días de fiesta y como es tiempo tan estéril y es de oficio el dicho mi marido de espadero que es tan corto no puede acudir con el dicho jornal por lo qual no aver trabajo, el dicho su amo lo tiene en un obraje porque el dicho mi marido le debe el jornal de cinco semanas, donde esta enfermo

98 En el capítulo II de este trabajo se puede encontrar diversas referencias a los problemas que tenían los esclavizados con el trabajo a jornal, solo como ejemplo, dejamos la cita del cronista indígena Guamán Poma de Ayala, quien afirmaba que los amos eran crueles con sus esclavizados a «quienes sin temor de Dios ni de las autoridades, maltratan y les exigen jornales de ocho y doce pesos y cuatro como tributo y no les dan nada de comer ni de vestir... no hay justicia para los pobres infelices, y a consecuencia de eso huyen» (Aguirre, 1993: 136).

y padeciendo grandes trabajos. (AGN. Indiferente Virreinal. Sección. Matrimonios. Exp. 2709-004. Año. 1642-1691)

El trabajo en un obraje⁹⁹ representó un espacio de duras condiciones laborales para los esclavizados, eran sometidos a intensas jornadas laborales y al rigor del látigo de un capataz. Además, su alimentación era de pésima calidad, por esa razón Francisco estaba enfermo y su esposa que al parecer tenía la condición de libre denunció los abusos de Joseph Sánchez. Para Gerónima, el Tribunal Eclesiástico debía exigir que saquen a su esposo del obraje y le permitan que sea vendido en Ciudad de México. Por último, el juez provisor Nicolás del Puerto emitió una extensa notificación resaltando que el amo de Francisco:

No solo no cumplió con lo mandado por su merced, sino que antes fue al obraje donde tiene al dicho su esclavo y en venganza de a ver comparecido ante su merced Gerónima de la Cruz y presentado dicho memorial, le hizo dar cien azotes (ídem).

El juez provisor condenó el abuso y solicitó que vayan al obraje a recibir información sobre estos hechos, porque era evidente que se estaba violentando dos principios cristianos. El primero era guardar los días de fiesta y el segundo, la cohabitación matrimonial. Desafortunadamente, la demanda está incompleta, pero creemos que

99 En el caso peruano se utilizaban las panaderías como centros de reclusión y control social para los hombres esclavizados «se utilizaban como parte de los mecanismos judiciales de corrección, como lugares de depósito seguro mientras duraba un litigio, como plaza de negociaciones cuando se trataba de vender esclavos con tachas, cimarrones, reconocidos ladrones, jugadores, alcohólicos, etc.; también como lugar apropiado para hacer efectiva una pena de azotes, y saldar montos de robos, costos de juicio, etc.» (Arrelucea 1996: 140). Eran espacios donde se ejercía una violencia real y simbólica contra los esclavizados, generándose conflictos internos, asesinatos, incendios, robos, etc., igual que en el caso de la capital novohispana, en Lima desde mediados del siglo XVII se empezaron a utilizar las panaderías como centros de control social contra esclavizados problemáticos, sus dueños dejaban la responsabilidad a cargo de un administrador, quien les pagaba por el trabajo de su esclavizado. De esta forma, el amo se libraba de responsabilidades económicas y de cuidar de un esclavizado díscolo.

Joseph Sánchez tendría que haber hilado muy fino para poder salir ileso de la demanda, algo poco probable, porque fue un grave error haber castigado a Francisco en pleno proceso judicial, algo que, sin duda, endurecerá las posiciones de la Iglesia y de la demandante.

El último caso que presentaremos, y que está fechado en 1691, tiene como figura central al mulato Juan de la Cruz, quien fue llevado de Guatemala a la Ciudad de México al parecer con engaños. Su amo, el capitán Manuel Martínez, por medio de Francisco Noriega lo llevó a trabajar en un obraje de la capital novohispana, descuidando la vida espiritual de Juan, quien además era casado en la ciudad de Guatemala. En ese sentido, el mulato interpuso una demanda contra su amo por no permitirle convivir con su esposa la mulata Cathalina Andrea, quien tenía la condición de liberta, pero acompañaba a su esposo en su cautiverio. En su declaración, Juan afirma que se encuentra separado «y que por estar sirviendo la dicha mi mujer y criándole un niño no a permitido el que se venga hacer vida maridable» (AGN. Indiferente Virreinal. Sección. Matrimonios. Exp. 2709-004. Año. 1642-1691). Por lo tanto, exigió a las autoridades eclesiásticas que lleven a su esposa a la Ciudad de México o lo regresen a él a Guatemala y lo vendan en esa ciudad para poder cumplir el santo matrimonio.

Creemos que siempre los testimonios nos ayudan a entender que la sociedad colonial era un mosaico de historias y que resulta complicado creer que se tenía un patrón definido, por ejemplo, esta idea que la mujer u hombre libres acompañen a sus cónyuges cautivos era una figura que solo habíamos presenciado en la América portuguesa. Sin embargo, este proceso judicial nos permite pensar en una vía de estudio para el caso de la América española, porque sería muy importante conocer si existió la figura de «termino de acompañamiento», que consistía en que, si una persona libre se casaba con una esclavizada, se decidía de mutuo propio seguirla en su proceso de esclavización.

Retomando la demanda de Juan de la Cruz, resulta interesante observar que a pesar de la ausencia del esposo Cathalina no se fue detrás de él y se quedó en la casa del amo sirviéndole. Es casi seguro que existieron promesas de que Juan regresaría pronto a Guatemala y hasta quizás amenazas, de esta forma, Manuel Martínez se hizo de una mano de obra gratuita y alejó a un esclavizado problemático, que a pesar de estas encerrado en un obraje se las ingenió para ir al Tribunal Eclesiástico y demandar a su amo. El juez eclesiástico Diego de la Sierra exigió que dentro de tres meses se hiciera la diligencia para que Cathalina Andrea llegue a la capital del virreinato de Nueva España:

O bender al susodicho a bezino de la ciudad de Guatemala donde se dice esta la susodicha para que no se divida ni separe el santo sacramento del matrimonio y lo cumpla en virtud de la santa obediencia y pena de excomunión y que se proceda contra el susodicho (Manuel Martínez) constando de su inobediencia a los que aya lugar conforme a derecho. (Ídem)

Las autoridades eclesiásticas conminaron al amo de Juan de la Cruz a no interrumpir la consolidación matrimonial, porque ese tipo de desobediencia era castigada por el derecho canónico, siendo el máximo castigo la excomunión mayor. Desafortunadamente, el caso está incompleto, aunque es notorio que el amo tendrá que ceder obligatoriamente para no ser excomulgado y ver su nombre colocado en una tablilla en la puerta de la Iglesia y que se le impida la comunicación con los fieles y, como hemos visto, esto no era una amenaza, los amos más reacios a obedecer las órdenes de la Iglesia tuvieron que suplicar se les levante el castigo, porque, como ya lo hemos mencionado, la excomunión era la muerte social para cualquier individuo en el período colonial.

Asimismo, es importante destacar que, sea en el virreinato peruano o novohispano, la Iglesia hizo cumplir sus disposiciones legales en torno a los sacramentos, aunque el rol dinamizador de este sistema jurídico lo tuvieron los afrodescendientes. De esta manera, ellos fueron los sujetos históricos que alteraron el sistema dominante, litigando, cuestionando

y muchas veces saliendo victoriosos de estas batallas jurídicas. Es así que se limitó el poder absoluto de los amos, creándose espacios de autonomía en un sistema desigual e inhumano. Pero donde a pesar de las dificultades y vejaciones de la esclavitud, los afrodescendientes recrearon sus códigos culturales como la oralidad¹⁰⁰ y la usaron para trasmitir el conocimiento de la legislación canónica que les reconocía derechos sacramentales. Esto explica el porqué de ese uso recurrente de los tribunales de justicia colonial, donde no siempre salieron airoso, pero consiguieron minar el prestigio o reputación de sus amos.

¹⁰⁰ Luz Martínez Montiel sostiene que «los africanos no trajeron al nuevo mundo ningún tipo de escritura, no porque no la hayan tenido, sino que fueron utilizadas en extensiones reducidas y no tuvieron difusión. Por ese motivo, el sistema de transmisión oral le da un valor excepcional a la palabra, y que tiene un poder más duradero que cualquier material escrito» (Martínez, 1992: 121).

IMAGEN VII



Juan Mauricio Rugendas: Rua Direita do Rio de Janeiro. 1835.

CAPÍTULO VI

Familia esclavizada y legislación canónica en la América portuguesa: Las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía¹⁰¹ y los matrimonios de esclavizados

¿Era necesario el matrimonio por la Iglesia para la conformación de la familia esclavizada?¹⁰² La historiografía brasileña ha definido que, si bien existió la formación de la familia a través del sacramento del matrimonio, este no era condición esencial para la conformación de la unidad familiar (Schwartz, 1988: 310). Este autor señala que tanto en la historiografía americana y parte de la brasileña se había señalado que la institución esclavista fue una fuerza destructiva que impidió la vida familiar de los esclavizados. Durante un largo periodo se insistió en la poca capacidad de los esclavizados para conformar una estructura familiar. Así lo afirma Robert Slenes al señalar que, hasta la década de 1970, la historiografía había construido una imagen donde

¹⁰¹ El Concilio de Bahía es el primer cónclave religioso en el Brasil, convirtiéndose en el código de la Iglesia del Brasil durante los siglos XVIII y XIX. En 1728, el obispo don Antonio de Guadalupe de la diócesis de Río de Janeiro adoptó las disposiciones del Concilio de Bahía.

¹⁰² El eje central de nuestra investigación es la relación entre el derecho canónico americano y la esclavitud, que es un tema que en la historiografía brasileña no ha sido muy desarrollado. En cambio, sobre la conformación de la familia esclavizada existen diversas ópticas que van desde la negación de la existencia de la familia esclavizada hasta la nueva historiografía, la cual ha demostrado fehacientemente que fue posible la existencia de la familia esclavizada en condiciones de cautiverio. En este trabajo, presentaremos algunas investigaciones que hemos considerado relevantes, pero no nos adentraremos a una discusión que creemos que ya ha sido superada.

«constatavam-se, em todo o período, sombrias cenas de promiscuidade sexual, uniões conjugais instáveis, filhos crescendo sem a presença paterna» (Slenes, 1999: 29). Es decir, la esclavitud desestructuró la capacidad de los africanos para formar uniones familiares. Por ejemplo, Florestan Fernandes enfatizó que la:

(...) Família (...) não se constituiu e não fez sentir seu influxo psicossocial e sociocultural na modelação da personalidade básica, no controle de comportamentos egoísticos ou antissociais e na criação de laços de solidariedade moral. Comprova-se isso, historicamente, por uma simples referência à política central da sociedade senhorial e escravocrata brasileira, que sempre procurou impedir o florescimento da vida social organizada e da família como instituição integrada no seio da população escrava. (Florestan Fernandes, 1969: 84)

Por su parte, Stuart Schwartz contradice esta afirmación señalando que la escasez de matrimonios por la Iglesia no era «de modo algum, uma medida da realidade escrava e da capacidade dos cativos de criar e manter laços de afeição, associação e sangue que tivessem um significado real e permanente em suas vidas» (Schwartz, 1988: 311). Sin lugar a duda, Stuart Schwartz nos remite a una realidad tangible, y era este hecho el que preocupaba a las autoridades religiosas. Si bien la documentación canónica es tardía respecto a otros espacios coloniales, la preocupación estuvo latente. Como lo hemos presentado a lo largo de este trabajo, en la América española (desde el siglo XVI) se construyó una legislación canónica que favorecía el uso de los sacramentos de la población esclavizada. Además, era evidente que los amos se opusieron reiteradamente a la aplicabilidad de estos derechos. Retomando el caso brasileiro, tenemos otra investigación que va en la misma línea de Schwartz. Es el trabajo de Manolo Florentino y José Roberto Góes,

quienes reafirman la idea de la conformación de la familia esclavizada en condiciones de cautiverio al afirmar que:

A família escrava não era de modo algum mero epifenômeno, nem estava diluída no escopo patriarcal dos proprietários. Tampouco sucumbia a violência nem era, primariamente, um veículo de controle senhorial. Pelo contrário, ao caracterizar-se enquanto meio de organização e pacificação dos cativos, ela lhes fornecia sólidos pilares para a construção e reconstrução de padrões mentais e de comportamento próprios de uma cultura afro-brasileira. (Florentino y Goes, 1997: 44-45)

Los amos buscaban apaciguar cualquier intento de rebelión en sus haciendas, concediendo espacios para la constitución de la familia esclavizada que se transformó en un instrumento de paz social dentro de sus propiedades. Robert Slenes cuestiona esta apreciación, afirmando que la conformación de la familia esclavizada «minava constantemente a hegemonia dos senhores, criando condições para a subversão e a rebelião, por mais que parecesse reforçar seu domínio na rotina cotidiana» (Slenes, 2019: 58). De esta forma, rechaza la idea que la familia esclavizada fuera un elemento estructural en el mantenimiento y reproducción del sistema esclavista, como lo afirmaba Manolo Florentino y José Roberto Góes. Por otro lado, Isabel Cristina Ferreira señala que no siempre «o parentesco escravo favoreceu a pacificação dos conflitos no interior das relações escravistas, os quais costumavam aflorar sempre que as relações familiares eram ameaçadas pelo poder senhorial» (Ferreira, 2018: 226).

Sin duda, las relaciones al interior de la sociedad esclavistas no fueron estáticas, sino que existieron diversos matices y, como afirma la autora —y lo hemos podido comprobar para el caso de la América española—, las contradicciones entre amos y esclavizados afloraban

cuando los primeros amenazaban las relaciones familiares de los hombres cautivos. Por último, Ferreira señala que, al margen de las cuestiones de legitimidad, los matrimonios de esclavizados fueron mucho más frecuente de lo que se imaginaba (Ferreira, 2018: 226). Sin embargo, se contradice al afirmar que en el Brasil colonial e imperial la población libre se casaba muy poco y no podía ser diferente en la población esclavizada (Ferreira, 2018: 227). Como se podrá observar más adelante, para el caso de Río de Janeiro los documentos sobre matrimonios de esclavizados y libres creció considerablemente en el siglo XVIII.

Por otro lado, Sandra Lauderdale cuestionó una de las aseveraciones de Roberto Slenes, quien en un trabajo anterior al que hemos presentado, analizó los matrimonios de esclavizados en Campinas, afirmando que fueron permitidos por los señores esclavistas como parte de una «armadilha de seus próprios anseios» (Slenes, 1997). Para Lauderdale, esta idea equivale a decir que los amos tenían una deliberada estrategia de manipulación permanente, algo que es errado. Para ella, resulta más interesante pensar que los hacendados consideraban los matrimônios:

convenientes não só porque se encaixava na cultura católica que permeava toda a vida social brasileira, livrando-os da necessidade de inventar e impor uma alternativa, mas os escravos casados ficavam claramente mais satisfeitos. (Lauderdale, 2005: 56-57)

Sin duda, no negamos que haya existido una negociación política y que los amos hayan accedido al matrimonio esclavizado con el fin de apaciguar los posibles descontentos. Sin embargo, creemos que no fueron las únicas herramientas que posibilitaron la constitución de la familia esclavizada. Creemos que no se ha analizado el papel que jugó la Iglesia y, principalmente, el Concilio de Bahía en el proceso de acercar a la población esclavizada a los sacramentos, principalmente al matrimonio. En la América portuguesa también existió una legislación canónica

que se debe tener en cuenta a la hora de pensar en los matrimonios de esclavizados. Aunque es tardía, en comparación con otros espacios coloniales de la América colonial, esta legislación recogió el ideario del Concilio de Trento respecto a temas como el bautismo, indisolubilidad del matrimonio, libre elección del cónyuge, etc. Estos derechos, según la historiografía brasileña, no fueron reconocidos por los amos porque los consideraban subversivos y atentaba contra su soberanía doméstica (Castelnau, 2011: 394).

De esta forma, como veremos más adelante, el Concilio de Bahía suprimió a la excomunión como castigo a los amos que impedían la libre cohabitación conyugal. Esta exclusión fue contraproducente a los intereses de la población esclavizada, porque motivó a los amos a desacatar e impedir la libre elección matrimonial o la cohabitación de sus cautivos. Por ejemplo, Maria Nizza da Silva señala, para el caso de los concubinatos, que las Constituciones de Bahía prefirieron imponer penas pecuniarias que sancionar con la excomunión «e mais claro, tal vez por colocar em dúvida a eficácia da excomunhão para punir este pecado é acreditar mais nas penas pecuniarias» (Da Silva, 1984: 39). Estas diferencias son parte de la adaptación del texto tridentino a las diversas realidades americanas, un fenómeno que ya lo hemos presenciado en los diversos concilios y síndicos de la América española. Asimismo, como lo hemos mencionado, la exclusión de la excomunión no solo fue en el caso del concubinato, sino que fue extendida a las sanciones que debían tener los amos que impedían la libre elección conyugal o la cohabitación matrimonial.

En ese sentido, creemos que la tardía elaboración del documento conciliar permitió a los amos moldear a la sociedad católica de acuerdo con sus intereses. Si los esclavizados se casaban con la persona elegida, si cohabitaban con sus esposas o tenían algún beneficio, era por la voluntad del amo, transformándose sus derechos en una concesión

señorial. Sandra Lauderdale señala que, si bien la Iglesia defendía el matrimonio, sus exigencias terminaron impidiendo que sea posible casarse (Lauderdale, 2005: 50). También afirma que era muy difícil para los esclavizados y sus amos reunir los requisitos exigidos, además de ser muy costoso para muchos esclavizados pobres, así como también «obter tal documento era uma tarefa demorada e custosa que supunha alfabetizacao e habilidade sociais que poucos escravos teriam oportunidade para adquirir» (Lauderdale, 2005: 51).

La autora asume que solo los esclavizados letrados habrían tenido la capacidad de organizar toda la documentación para poder casarse. Sin embargo, creo que esta idea debe ser matizada, porque la ausencia del conocimiento de la escritura no limitó ni impidió que los esclavizados interactuaran con ella. Por el contrario, como lo he demostrado en el caso de la América española, existió una socialización del conocimiento letrado entre las comunidades afrodescendientes, consiguiendo demandar a sus amos por diversos temas. Esto requirió un conocimiento de la legislación, que no necesariamente se realizó por una lectura directa, sino por una socialización de la información. Los canales de la oralidad fueron centrales en este conocimiento de lo jurídico, así como de otro tipo de informaciones. Además, no solo fue el acercamiento a lo letrado a través de las demandas judiciales, también existieron memoriales enviados a la Corona por afrodescendientes, donde se puede visualizar que no eran ajenos a criticar su situación de dominación. Este hecho nos permite visualizarlos como agentes activos en la búsqueda del reconocimiento de sus derechos.

Entiendo que la historia con la América portuguesa difiera en varios aspectos como en el tema de la excomunión, pero creo que la capacidad de interactuar con lo letrado, aprenderlo y trasmitirlo vía oral pudo haber tenido la misma trayectoria que en la América española. Por otro lado, ya se ha explicado por varios autores que los bajos índices de

matrimonios de esclavizados en áreas rurales¹⁰³ como, por ejemplo, en São Paulo obedecía a una mayor presencia de hombres esclavizados que de mujeres, lo que dejó a muchos hombres solteros (Da Silva, Bacellar, Goldschmidt e Bastos, 2008). Este hecho fue un fenómeno creciente en la capitania de São Paulo¹⁰⁴ (Vidal Luna, 2009). Por otro lado, Stuart Schwartz presentó el testimonio de Henry Koster, quien vivió en Pernambuco a inicios del siglo XIX y fue testigo del rechazo que recibían los esclavizados bozales por no haber sido bautizados:

A religião do senhor ensina que seria extremamente pecaminoso permitir que o escravo continuasse pagão e, de fato, os portugueses e os brasileiros são religiosos demais para se darem o luxo do desprezo aos mandados da igreja. O próprio escravo deseja tornar-se cristão, caso contrário seus companheiros de cativeiro, em qualquer desavença ou desentendimento trivial, sempre encerrarião seu rosário de xingamentos com a palavra pagam (pagão). O negro que não foi batizado percebe que é considerado um ser inferior; e, embora tal vez não perceba o valor que os brancos dão ao batismo, sabe que o estigma

103 Este fenómeno fue muy común en la América colonial, por ejemplo, para el caso del norte del virreinato de Nueva Granada, que fue estudiado por Roger Pita se afirma que «al parecer, los esclavos de servicios de domésticos ubicados en el área urbana gozaban de muchas facilidades para acceder al matrimonio, en contraste con aquellos dedicados a fuertes quehaceres en estancias distantes. Esto puede atribuirse a que en el ámbito urbano —ampliando en el siglo XVIII gracias a la erección de aproximadamente treintas parroquias— se contaba con una mayor cercanía de los servicios religiosos que podían velar por la legalización de las uniones» (Pita, 2012: 661).

104 Francisco Vidal Luna revela que en una investigación realizada en la Capitanía de São Paulo entre 1777 y 1829, la población masculina superaba a la femenina, y en los últimos años del período de investigación «a população escrava alcançava 54.454 cativos, com aumento expressivo no peso masculino: proporção de 159 homens para cada grupo de cem mulheres... O Vale do Paraíba e o Oeste Paulista, onde se concentravam o açúcar e o café sofreram as maiores mudanças. Essas áreas cresceram a taxas superiores à média da Capitania... Em algumas vilas, como Campinas, Mogi Mirim e Porto Feliz, importantes centros açucareiros, a razão de masculinidade ultrapassava duzentos» (Vidal, 2009: 95).

pelo qual é censurado desaparecerá com o batismo; e por conseguinte, está desejoso de tornar-se igual aos companheiros. Os africanos que absorvem um sentimento católico e parecem esquecer que já estiveram na mesma situação. Não se pergunta aos escravos se querem ser batizados ou não. Seu ingresso na igreja católica é tratado como inevitável: e, de fato, não são considerados membros da sociedade, porém animais selvagens, até poderem, legalmente, ir á missa, confessar seus pecados e receber o sacramento. (Schwartz, 2001: 270)

Estas palabras de un testigo de la época son reveladoras porque permiten conocer la importancia de los sacramentos católicos para la comunidad afrodescendiente y cómo su recibimiento generaba un sentimiento de incorporación a la sociedad brasileña, rechazando de plano a quienes no habían recibido el bautismo. Asimismo, destacaba la religiosidad de los portugueses, y pensamos que esas prácticas llevaron a los esclavizados a copiar y buscar reproducir el modelo de buen cristiano que se les ofrecía. Este testimonio nos permite entender por qué a la par del incremento de la población esclavizada en Río de Janeiro también crecieron las prácticas sacramentales. Era el modelo para seguir y que permitía ser parte de la comunidad cristiana evitando el rechazo por su antiguo paganismo. De esta forma, creemos que intentaron cumplir con todos los sacramentos que dispuso la Iglesia e incluso comenzaron a testar y pedir que se realizaran misas para el descanso de su alma.

Retomando el tema de la conformación de la familia esclavizada, Carlos Engemann afirma que existieron dos espacios donde la familia esclavizada se desarrolló. Primero en las haciendas, donde existió una cantidad importante de esclavizados y donde los amos permitieron la conformación de la familia esclavizada. Según el autor, este hecho permitió tener un poder de negociación con los amos, obteniendo la

concesión de pequeños lotes de tierra y, por supuesto, poder casarse. Esto no era un acto de benevolencia, por el contrario, esta negociación obedeció a la existencia de un temor al conflicto (Engemann, 2005: 1993). Además, para los amos fue beneficioso la existencia de matrimonios dentro de la comunidad, porque les permitía asegurar la reproducción de la mano de obra y que esta permaneciera dentro de la propiedad.

El segundo espacio fue la ciudad y los pequeños propietarios de esclavizados. Aquí los problemas que producían la libre elección o la indisolubilidad del matrimonio eran evidentes, porque generaron una autonomía en los esclavizados que era rechazada por los amos. Fue el principal conflicto que se podría generar si se ponía en práctica lo dispuesto por las Constituciones del Arzobispado de Bahía, siendo recusadas por los amos, porque afectaban sus intereses patrimoniales. Creemos que este rechazo se fortaleció en gran parte porque no existía una condena a los amos que desafiaban la autoridad de la Iglesia. Antes de analizar el texto del sínodo bahiano, presentaremos algunas disposiciones legales emitidas por la Corona portuguesa a fin de normar la presencia de la población africana y afrodescendiente.

6.1 La legislación esclavista portuguesa

En los últimos años, ha existido mucho dinamismo en la historiografía brasileña por estudiar las relaciones entre derecho y esclavitud, pero no solo pensando en el derecho como un elemento que estructuraba las relaciones de dominación en la sociedad colonial y donde solo se podían percibir los intereses señoriales. Por el contrario, existe una vertiente que analiza el derecho como una práctica social (Lara, Campos, Grinberg, etc.), donde el ordenamiento legal no ha sido impuesto, sino negociado, observándose:

Un texto mínimamente consensual, cuja ambigüedad permite que todos nele se reconhecam. Esta a característica que permite que os textos legais sejam objeto de leituras contraditórias em meio a contendidas jurídicas e judiciais: novas arenas de luta em outras forças estão em conflito. (Lara, 2000: 13)

De esta forma, tenemos un derecho ambivalente que afirma que el hombre esclavizado es una propiedad y en otra se reafirma su humanidad. Por otro lado, esta nueva vertiente historiográfica ha incluido a los diversos actores e instituciones que participan en esta construcción social del derecho y donde también la práctica jurídica es un elemento central. Es así como abogados, jueces, escribanos, tribunales, leyes, demandantes y demandados produjeron una variedad importante de documentación como corpus legales, diversos procesos judiciales, cartas de compra venta, etc. Lo que nos permite conocer otra vertiente dinámica de las sociedades coloniales, donde se enfrentaron diversos discursos y poderes por una hegemonía discursiva, donde no existía un ganador a priori. De esta forma, el derecho cumplía su cauce formal, el de buscar una independencia ante el poder:

Inerente ao caráter específico da lei, como corpo de regras e procedimentos, que aplique critérios lógicos referidos a padrões de universalidade e igualdade. Se a lei é manifestamente parcial e injusta, não vai mascarar nada, legitimar nada, contribuir em nada para a hegemonia de classe alguma. A condição prévia essencial para eficácia da lei, em sua função ideológica, é a de que mostre uma independência frente a manipulações flagrantes e pareça ser justa... mesmo os dominantes têm necessidade de legitimar seu poder, moralizar suas funções, sentir-se úteis e justos... O direito pode ser retórico, mas não é uma retórica vazia. (Thompson, 1987: 353-354)

El derecho colonial tenía que ser justo. Por ese motivo, creemos que la legislación canónica defendió los derechos sacramentales con mucho ahínco, colocándole límites al poder de los amos, aunque es innegable que el dinamismo de la práctica jurídica tuvo al esclavizado como su actor principal. A continuación, presentaremos algunos documentos que reglamentaban la presencia africana y afrodescendiente en la América portuguesa. Estos documentos eran anteriores al concilio bahiano. Por ejemplo, en las Ordenaciones Manuelinas que fueron promulgadas en el siglo XVI, se comprendía una ordenanza que exigía a los dueños de esclavizados de Guinea:

Os facam batizar e fazer cristaos, até seis meses, sob pena de os perderem ... E se alguns dos ditos escravos, que passem de idade de dez anos, se não quiserem tornar cristãos, sendo por seus senhores requeridos, facam então saber seus senhores aos priores ou curas das Igrejas em cujas freguesias viverem, perante os quais farão ir os ditos escravos e, se eles sendo pelos ditos priores ou curas admonestados. (Lara, 2000: 76)

Esta disposición es dada al poco tiempo del descubrimiento. Por lo tanto, debemos entender que no existió una actitud firme contra los que no deseaban recibir el bautismo, tampoco señala que deben tener primero un adoctrinamiento antes de bautizarlos. La postura se radicaliza en las décadas posteriores, principalmente a partir del Concilio de Trento. En las Ordenaciones Filipinas, hemos encontrado algunos documentos referentes a los impuestos por los esclavizados que se comercializaban y también qué debía hacer un comprador si el esclavizado estaba enfermo y «falecer em poder do comprador, e ele probar que faleceu da doença que tinha em poder do vendedor, poderá pedir que lhe torne o preço que por ele deu» (Lara, 2000: 100). Asimismo, prohibía que los esclavizados hicieran testamentos, porque no podían tener nada bajo su propiedad. Por otro lado, las Ordenanza

Filipinas reiteraron la importancia del bautismo de esclavizados, pero no modificó nada de la anterior legislación manuelina.

Otro documento importante dentro de la compilación documental que realizó Silvia Hulnod Lara fue una carta fechada el 10 de marzo de 1682¹⁰⁵, en la que se hace referencia a los sucesos de Palmares. El rey expresó su preocupación al saber que algunos esclavizados se habían sublevado porque eran hombres libres y fueron reducidos de forma ilegal al cautiverio. Recomendó que se reduzca a los rebeldes y a aquellos que «antes de irem por qualquier causa para os Palmares, eran libres o serao igualmente depois de tornados, por forca ou por vontade, a minha obediência» (Lara, 2000: 186). Para conseguir esa libertad, los jueces de oficio la responderán sumariamente, y para aquellos esclavizados que no la puedan comprobar y pretendan demandar a sus amos:

Poderao em todo o tempo usar de seu direito perante o juiz competente, que obrigará os tais senhores lhes deem livres os dias necessários para se aconselharem e requererem suas Justicas, nomeando-lhes advogado que os defenda, o qual será pago á custa de minha Fazenda. (Lara, 2000: 186)

Es interesante esta ley porque nos permite entender una causa de la rebelión de los Palmares y cómo la Corona buscaba apaciguar los ánimos, restituyéndoles la libertad a quienes se las habían arrebatado. Incluso los abogados defensores serían pagados con dinero de las arcas coloniales. Asimismo, la Corona exigió que todos los hombres que habían estado involucrados con los sucesos de Palmares sean esclavizados o libres, tenían que dejar tierras brasileñas por temor a que

105 Denise Vieira Demetrio señala que durante el reinado de don Pedro II (1683-1706) existió una preocupación por brindar un trato más humano y piadoso a los esclavizados. Esto revela que las autoridades coloniales intentaron limitar los abusos del poder señorial (Vieira, 2017: 148). Esta afirmación no carece de fundamento, si revisamos las diversas cartas que presentamos en este trabajo, la mayor parte corresponden al período mencionado por Vieira.

repitieran estas acciones. Como se podrá observar, la legislación civil portuguesa abarcó varios campos: bautismo, impuestos, redhibitoria de esclavizados, restitución de la libertad, etc. Al parecer, no existía una delimitación clara entre lo que correspondía legislar al Estado y a la Iglesia, siendo este un elemento que pudo influenciar en el rechazo de los amos a la legislación canónica que se emitió en el siglo XVIII.

El 22 de febrero de 1688, la Corona portuguesa dispuso que los hombres negros de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de San Salvador puedan pedir limosnas en las calles sin que los amos lo prohíban, y permitan que puedan comprar su libertad mediante un precio justo y que no los vendan fuera de la ciudad «e que, querendo algum de seus senhores vender para fora do Reino algum escravo, o nao possa fazer, pagando-lho por sua justa avalicao, como pedem» (Lara, 2000: 197). Asimismo, exigía que los amos moderen sus castigos hacia los esclavizados, y los arzobispados tomen en cuenta la crueldad y la tiranía y «procedereis contra ele na forma referida porque aos prelados ordeno que, quando lhes constar semelhante excesso, mandem dar parte aos gobernadores» (Lara, 2000: 199).

Un año después, las cosas no habían mejorado y la Corona ratificó su llamado de atención a que los esclavizados no sean castigados con mucha crueldad y que los amos sean procesados por estos abusos. Sin embargo, esta idea de procesar a los amos abusivos fue cuestionada y retirada de la disposición anterior porque podría llegar la noticia a los «escravos este remedio que se dá ao seu inmoderado castigo, por se evitar que con menos justificada causa possam arguir a seus senhores» (citado por Vieira, 2017: 162). Existió un temor que esta disposición a favor de los esclavizados sea una puerta abierta para cuestionar el dominio señorial y no solo afectar la autoridad de los amos, sino también las relaciones entre las autoridades coloniales y los amos.

De esta forma, la anulación fortalecía el poder de los señores y reducía la capacidad de queja o denuncia de los esclavizados¹⁰⁶. Si bien se puede observar que el poder civil intentó limitar los abusos, no consiguió su objetivo. Este hecho es de vital importancia porque nos permite entender que la articulación que existía entre los amos y las autoridades coloniales estaba muy cimentada, tanto que hicieron retroceder a la Corona en su deseo de crear normativas humanas y piadosas para gobernar a la población esclavizada. Además, esta influencia alcanzará a la Iglesia que, como lo veremos más adelante, no incluyó la excomunión como castigo contra los amos que impedían la libre elección conyugal o la libre cohabitación matrimonial.

Otro tema que se trató en las cartas publicadas por Silvia Hunold Lara fue la preocupación de la Corona por la escasa humanidad de los amos con los esclavizados enfermos y con aquellos que morían en abandono sin recibir los sacramentos. En la carta fechada el 17 de marzo de 1693, la Corona expresó que «muitos se nao se desobrigam pela Igreja, por querem os párocos que os senhores lhe déem um excessivo preco pela conhecenza; e porque, no caso em que hajam este usos, necessitam de pronto remédio» (Lara, 2000: 205). Como lo mencionamos anteriormente, los temas religiosos eran tratados por el Estado, y era la propia Corona la que exigía que los esclavizados sean bautizados, que reciban todos los sacramentos, que se procesara a todos los responsables y se les proporcione un castigo ejemplar. Además, se conoció que los párrocos cobraban precios muy altos para asistir a los moribundos, lo que motivaba a los dueños a enterrar a los esclavizados de forma clandestina y sin recibir la extremaunción.

En una carta fechada el 28 de enero de 1695, dirigida al gobernador de la capitanía de Río de Janeiro, el rey expresó su apoyo a la disposición

¹⁰⁶ Denise Vieira afirma que se conocen pocos casos de esclavizados que hayan utilizado esta legislación civil para conseguir mejoras en el trato (Vieira, 2017: 161).

del gobernador sobre el entierro de los esclavizados. Hizo hincapié en que se debía pagar 960 reis a cada dueño por enterrar a su esclavizado. El dinero cobrado se debía repartir de la siguiente forma: 320 por dos misas para el descanso eterno del alma de esclavizado y los 640 restantes para la «esmola» del clérigo y para los negros que cargaren al difunto. En caso de que el amo sea muy pobre, la misericordia debía primar y enterrarlos sin cobro alguno (Lara, 2000: 207). En la ciudad de Bahía se cobraba 400 pesos por esclavizado muerto, sin misas, que eran parte de la misericordia de todo buen cristiano, pero que no eran una obligación pagarlas. Las cartas de los años posteriores versan sobre el maltrato que los esclavizados recibían de sus amos y sobre los castigos que debían moderarse.

Las disposiciones se repiten en algunos casos porque los problemas continúan presentes. Por ejemplo, el 14 de abril de 1729 el rey mandó una provisión donde expresaba su preocupación por los abusos y la forma de vivir que tenían muchos negros en diversas ciudades de Brasil. Un año más tarde, al parecer, el caos se había intensificado y se había recibido informaciones de ciudades como Bahía, Río de Janeiro y São Paulo que los negros, mulatos y caríos cometían robos y asesinatos, que a pesar de estar presos no se arrepentían de sus delitos. Por lo tanto, los gobernadores pidieron se les aplicara la pena de muerte, pedido al que el rey accedió porque creía que era la única salida para aliviar el desorden (Lara, 2000: 287). Por último, el 29 de diciembre de 1760 la Corona mostró su preocupación porque muchas personas morían en los viajes transatlánticos y de capitánía a capitánía, sin contar con un sacerdote que los asista. Por eso, exigió que viajara un clérigo para que las personas puedan comulgar y reciban la extremaunción (Lara, 2000: 340-341).

La legislación que hemos presentado fue emitida por el fuero civil, pero como se puede observar, este legisló sobre todos los campos

posibles. A pesar de la existencia de una legislación canónica a partir de 1707, al parecer, la Corona siguió interviniendo en los negocios de la fe. De esta forma, no existió una división clara de los espacios civiles y religiosos. Esto puede haber sido una causal para que la Iglesia perdiera su grado de influencia en la sociedad y, por tal motivo, su legislación no fuera decisiva en la defensa de la familia esclavizada y en el reconocimiento de la importancia de la vida espiritual del hombre esclavizado, aunque no debemos olvidar que los amos lograron articular redes de poder con las autoridades coloniales y religiosas, algo que fue vital para no ser afectados en sus relaciones de autoridad por las disposiciones civiles o religiosas.

6.2 Las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía

Las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía se dictaron en 1707, pero que recién se publicaron en 1719. Fue el primer documento eclesiástico que reglamentó la presencia africana y afrodescendiente en el Brasil colonial. En este documento, la Iglesia reveló su posición favorable a que los esclavizados sean asistidos en su vida espiritual, permitiendo que se puedan bautizar, casar, recibir la extremaunción y ser enterrados como cristianos. Ordenó a los curas y vicarios que tenga celo en enseñar la doctrina cristiana y reconoció que no era un camino fácil, por ser los africanos de diversas naciones. En ese sentido, dispuso que, para ser bautizados, los esclavizados debían tener nociones mínimas de la fe católica y de la lengua portuguesa. Además, el acto debía contar con el permiso de los involucrados. Por ejemplo, se estableció un cuestionario que se debía hacer a los futuros bautizados, en el que se les preguntaba lo siguiente:

*Queres lavar a tua alma com agoa santa?
Queres comer o sal de Deus?
Botas fora de tua alma todos os teus pecados?
Não has de fazer mais pecados?
Queres ser filho de Deos?
Botas fora da tua alma ao demônio?*
(CAB, 2011: 20).

Para la Iglesia era importante que se respondiera este cuestionario, porque alegaba que muchos esclavizados bozales morían si poder expresar su voluntad si habían querido ser bautizados o no. Además, se exigía que los niños sean bautizados antes de los siete años, pero con autorización de sus padres. Luego de esa edad serían apartados de la relación con estos para que así puedan convertirse al cristianismo más fácilmente, sin ningún tipo de perturbaciones. Por último, las constituciones exigían a los curas y vicarios que exhortasen a los amos a cumplir con enseñarles la doctrina y enviarlos a la Iglesia a recibir los sacramentos, e insistía en que la enseñanza de la fe católica no podía ser ligera y que no se debía «dar motivo aos senhores a se descuidarem da obrigacao, que tem de ensinar a seus escravos, a qual cumprem tao mal, que raramente se acha algum, que ponha a diligencia que debe» (CAB, 2011: 22). Asimismo, exigió que los esclavizados que lleguen de Guinea, Angola y Costa de Mina o de cualquier otra parte sin sus padres «em idade de mais de sete annos, ainda não passem de doze, declaramos, que não podem ser baptizados sem darem para isso seu consentimento, salvo quando forem tão buçaes, que conste não terem entendimento» (CAB, 2011:22-23).

Es decir, la Iglesia quería evitar a toda costa que el bautismo se hiciera sin conocimientos mínimos de la santa fe católica y de la lengua portuguesa. Para Robert Edgar Conrad, la Iglesia demostró en las Constituciones de Bahía que no dudaba de la importancia de los sacramentos como el matrimonio esclavizado y tampoco de la «prohibición general del trabajo esclavo los domingos y los días de los

santos como obligación, rechazando la práctica de forzar a los esclavos a trabajar esos días como un medio para poder adquirir su propia comida y ropa» (Conrad, 1994: 154). Sin embargo, reconoce que era difícil la posición de la Iglesia porque existía una contradicción básica entre su enseñanza y la realidad de la esclavitud colonial.

Por otro lado, Fernando Torres Londoño afirma que la evidente preocupación de la Iglesia por los bautismos sin conocimiento de la doctrina provenía del discurso del Concilio de Trento, el cual enfatizaba que no se podía bautizar de forma sumaria sin haber efectuado la catequesis abreviada (Torres, 2006: 277). Por su parte, Anderson Oliveira rescató la importancia de la catequesis, afirmando que «Coube à Igreja não só justificar a escravidão negra, mas também garantir a inserção subordinada de africanos e seus descendentes na Cristandade colonial, por meio da catequese» (Oliveira, 2007: 356). La catequesis sería la puerta de entrada al universo católico, por eso era importante que fuera enseñada didácticamente y así habilitarlos para recibir el bautismo. Entonces, era básico para la Iglesia que el bautismo ocurriera solo si los esclavizados tenían nociones mínimas de la fe cristiana, resaltando la importancia de la dificultad lingüística para adoctrinarlos. Es así como dentro de las constituciones se publicó una breve instrucción para catequizar a los esclavizados, donde se les instruía determinados conocimientos para el bautismo, confesión, comunión, contrición y extremaunción:

Preguntas	Respostas
Quem fez este mundo?	Deos
Quem nos fez a nós?	Deos
Deos onde está?	No Ceo, na terra, em todo o Mundo
Te mos um só Deos, ou muitos?	Temos um só Deos
Quantas pessoas?	Tres
Dize os seus nomes?	Padre, Filho e Espírito Santo

Esto es solo una parte de la formación cristiana que debía recibir un esclavizado si iba a ser bautizado, pero solo se podía hacerlo a partir de los siete años. De esta forma, el Concilio de Bahía buscaba frenar los abusos de los amos, que muchas veces bautizaban de forma sumaria a sus esclavizados, así como también no les permitían ir a misa ni guardar los días de fiesta como mandaba la Iglesia. En esas fechas, los esclavizados trabajaban sin descanso, de ahí que las constituciones buscaban remediar el daño que los señores hacían a la vida espiritual de los africanos y afrodescendientes, obligándolos a enviarlos a misa bajo penas pecuniarias. Así lo reveló está disposición:

Não e menos para estranhar o desumano, e cruel abuso, e corruptela muito prejudicial ao serviço de Deos, e bem das almas que em muitos senhores de escravos se tem introduzido: porque aproveitando-se toda a semana do serviço dos miseráveis escravos, sem lhes darem coisa alguma para seu sustento, nem vestido com que se cubram, lhes satisfazem esta dívida, fundada em direito natural, com lhe deixarem livres os Domingos, e dias Santos... Donde nasce, que os miseráveis servos não ouvem Missa, nem guardam o preceito da Lei de Deos. (CAB, 2011: 151-152)

Como se puede observar, para la Iglesia era cruel y abusivo el trato que los amos dispensaban a los esclavizados. Ellos no solo debían soportar las miserables condiciones de trabajo, donde no tenían ropa ni alimentos, además no recibían la doctrina cristiana para la salvación de su alma, un elemento que era parte del derecho natural, inherente a su condición de seres humanos. De esta forma, la Iglesia conminó a los amos a permitir que sus esclavizados asistieran a misa y guardasen los días de fiesta como lo mandaba la ley canónica. Otro tema que se destaca de las Constituciones de Bahía es lo referente a la muerte de los esclavizados:

E porque é alheio da razão e piedade Christa, que os senhores, que se servirão de seus escravos em vida, se esqueçam deles em sua morte, lhes encomendamos muito, que pelas almas de seus escravos defuntos mandem dizer Missas, e pelo menos sejam obrigados a mandar dizer por cada um escravo, ou escrava que lhe morrer, sendo de quatorze anos para cima, a Missa de corpo presente, pela qual se dará a esmola¹⁰⁷ costumada. (CAB, 2011: 294).

De esta forma, la Iglesia apelaba a la piedad cristiana para que los esclavizados tengan el descanso eterno, pidiendo a los amos que no se olvidaran de aquellos hombres que les habían servido en vida. Asimismo, se señalaba que solo los esclavizados de catorce años en adelante podían recibir las misas, así como se debía entregar un donativo para la realización de esta. Así, la Iglesia cumplía su objetivo de acercar a los esclavizados a su doctrina, incluso después de muertos, y se aseguraba un dinero para sus arcas. No hemos encontrado en este documento referencias a si los esclavizados pagaban algún derecho por ser enterrados en parroquias o conventos, como en el caso de Lima, que sin duda dejaba un ingreso importante en las arcas religiosas. Lo que sí existió es una disposición de las constituciones que castigaba con la excomunión a los amos que enterraban a sus esclavizados en el campo:

Algumas pessoas esquecidas não só da alheia, mas da própria humanidade, mandão enterrar os seus escravos no campo, e mato, como se forao brutos animais: sobre o que desejando nos prover, e atalhar esta impiedade, mandamos sob pena de excomunhão maior ipso facto incurrenda, e de cinquenta cruzados pagos. (CAB, 2011: 295)

¹⁰⁷ Dádiva caritativa hecha a los pobres, similar al óbolo.

Este proceder, al parecer, fue muy común en el Arzobispado de Bahía y sería muy interesante conocer si existen procesos de excomunión por este delito inhumano, como lo calificó la Iglesia. Por otro lado, en total son cuarenta cánones referentes a los esclavizados encontradas en las Constituciones del Arzobispado de Bahía, lo que podría considerarse poca cosa si lo comparamos con la totalidad del documento. Sin embargo, para una sociedad que consideraba al esclavizado sujeto pasible de compra y venta, donde no tenía derecho sobre su vida ni su cuerpo, el solo hecho de otorgarles derechos sacramentales, abría una puerta para cuestionar el poder de los amos, lo que produciría fricciones entre el derecho canónico y el derecho de propiedad. Como lo veremos más adelante, aunque la ausencia de sanciones que vayan más allá de las pecuniarias¹⁰⁸ fortaleció el poder señorial, quizás la propia Iglesia no tenía interés en cuestionar la autoridad señorial, por eso anuló casi todas las sanciones que castigaran con la excomunión a los amos infractores.

Tal vez, por ese motivo, existe en los estudios sobre la esclavitud en la América portuguesa la idea extendida de que los derechos sacramentales no eran reconocidos por los amos, y son ellos los que permitían a sus esclavizados casarse o iniciar alguna acción legal bajo su consentimiento, anulándose los derechos y transformándose en concesiones señoriales. Sin embargo, la legislación canónica era muy precisa en otorgarle la libertad de elección a los cónyuges:

Conforme o direito Divino e humano, os escravos e escravas podem casar com outras pessoas captivas, ou livres, e seus senhores lhes não podem impedir o Matrimonio, nem uso dele em tempo, e lugar conveniente, nem por esse respeito os podem

¹⁰⁸ Para Rosa María Martínez, las penas pecuniarias implicaban la puesta en marcha de un proceso que llevaba pruebas judiciales y sentencia, la cual en aquella época no siempre se ejecutaba, quedando los transgresores sin sanción (Martínez de Codes, 1987: 42).

tratar pior, nem vender para outros lugares remotos, para onde o outro, por ser cativo, ou por ter outro justo impedimento, o não possa seguir. (CAB, 2011: 125)

En las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía, se reafirmaba la importancia de impedir los amancebamientos señalando que era muy usual que los esclavizados vivan amancebados y que esta responsabilidad era de los amos. Por lo tanto, no se debía amonestar a los amancebados sino a los amos, «porem judicialmente se fará a saber a seus senhores do mao estado, en que andao; advertindo-os, que se não puzerem cobro nos ditos seus escravos, fazendo-os apartar do ilícito trato, e ruim estado, ou por meio de casamento, que o mais conforme a Lei de Deus» (CAB, 2011: 340-341). Este artículo era la insistencia a un problema que se había vuelto cotidiano en el Brasil colonial, donde según Charlotte de Castelnau, no era muy frecuente el matrimonio:

As análises de demografia histórica mostram uma taxa de nupcialidade servil extremadamente variável na sociedade colonial brasileira, dependente principalmente do tipo de propriedade, do mundo da vida urbana ou rural- a malha eclesiástica. Para além de um pequeno número de grandes propriedades eclesiásticas, os escravos não eram em geral em sua maioria casado. (Castelnau, 2010: 1356-1357)

Por ese motivo, las constituciones exigían a los amos que no permitiesen que los esclavizados sigan viviendo en estado de condenación:

Os senhores tomam suas consciências as culpas de seus escravos que por meio do temor se deixam muitas vezes estarem, e permanecem em estado de condenação. Pelo que lhe mandamos, e encarregamos muito, para que não lhes ponham impedimentos aos seus escravos para que se casarem,

nem com ameaças, e mão tratamentos lhes encontrem os uso do matrimonio em tempo, e lugar conveniente, nem depois de casados lhes vendam para partes remotas de fora para onde suas mulheres por serem escravas ou terem outro impedimentos legitimo não possam seguir. (CAB, 2011: 125)

Según el documento conciliar, para los amos quedaba reducida la libre disposición de su propiedad. La Iglesia impedía, por cualquier motivo, que los esclavizados casados sean alejados del hogar conyugal, ya sea por venta o por un simple traslado a otra ciudad. Estas disposiciones del Arzobispado de Bahía solo reprodujeron la doctrina católica que se promovió en todos los espacios que estaban bajo su amparo, como la libre elección conyugal, la indisolubilidad del matrimonio, la cohabitación matrimonial, etc.

En resumen, la Iglesia buscó, al margen de la condición del individuo, que se respetara el derecho canónico, el cual promovía derechos sacramentales para todas las personas. De esta forma, todos los esclavizados, bajo el amparo de la Iglesia católica, podían bautizarse, casarse, comulgar, recibir la extremaunción, recibir misas a su muerte, etc. Sin embargo, no podían ordenarse como sacerdotes por ser siempre considerados sospechosos de idolatría.

Por otro lado, la Iglesia exigió a los curas, vicarios y capellanes, que indagaran sobre el conocimiento de la doctrina católica que tenían los futuros esposos (CAB, 2011: 125). Una vez superado este punto, los esclavizados quedaban aptos para el matrimonio y podían casarse a pesar de la oposición de los amos. Era un derecho humano casarse y los amos estaban en la obligación de cumplir con esa disposición sin perjuicio de su propiedad. Uno de los temores de los amos para negarse a aceptar el matrimonio de sus esclavizados era la idea asumida que el casamiento significaba la abolición de la condición servil del esclavizado, pero las constituciones eran claras en este punto «e declaramos que,

posto que casem, ficam escravos, como de antes e obrigados a todo o servico de seu senhor» (CAB, 2011: 125). En la América española, este tema fue suprimido a inicios del siglo XVI y no hemos encontrado ni disposiciones ni demandas que vayan por ese camino.

Algunos autores como, por ejemplo, Stuart Schwartz, al comentar el impacto de las constituciones en la vida de los esclavizados, señalaban que estas no representaron ningún cambio de importancia, si bien otorgaba límites al poder de los amos, al final terminaba consolidando el régimen esclavista. Por lo tanto, era apenas una declaración piadosa sin efectos prácticos. Sin embargo, Charlotte Castelnau discrepa de esta idea, porque es concebir al Arzobispado de Bahía como una fuerza antiesclavista, y su función no fue tal sino la de adecuar una normativa vigente de la Iglesia a la realidad del Brasil colonial (Castelnau, 2011: 358).

También afirma que las constituciones deben ser leídas como un texto normativo y no descriptivo que buscaba crear el perfil de una sociedad esclavista y cristiana al mismo tiempo. Dicho interés no solo partía de la Iglesia, sino de las propias monarquías católicas. En esa misma línea, Carlos Alberto Zeron señala que «también sería pertinente interpretar a posição da Igreja, nas Constituições Primeiras, como a de uma instituição reduzida a um papel meramente moralizador, constrangida a agir apenas por meio do sermão e da confissão» (Zeron, 2011: 352). Al parecer, la violación de los derechos sacramentales como la libre elección conyugal terminaban caricaturizando el poder de la Iglesia sobre los amos. La condena moral era insuficiente para proteger a los esclavizados de los abusos de poder de sus señores. Asimismo, el poder señorial se fortaleció tanto así que terminó transformando derechos en concesiones señoriales.

Por outro lado, Adriana Campos y Patrícia Merlo concluyen que «Ao contrário historiografia que negava a constituição da família escrava no Brasil, a leitura dessa legislação canônica permite-nos duvidar que

as altas hierarquias não reconhecessem a legitimidade do matrimonio entre escravos» (Campos y Merlo, 2005: 345). El matrimonio no fue una institución negada a los esclavizados; por el contrario, estaba dentro de su obligación del buen cristiano. El problema radicaba en la negativa de los amos a aceptar dichos matrimonios. Por su parte, Luiz Fernando Veloso destaca que, a pesar de la resistencia de los amos, la Iglesia se inmiscuyó en asuntos que en esa época eran considerados privados, instando a los amos a respetar la indisolubilidad del matrimonio. (Veloso, 2014: 307). Sin embargo, este mismo autor señala que el matrimonio de esclavizados era minoritario, pero no insignificante, y el bajo índice respondía a la negativa de los amos de permitir la libre elección conyugal. Para Gentil Titton, las Constituciones de Bahía fueron una mixtura de «catecismo, de derecho canónico, de litúrgica e de orientacao pastoral; e nao um tratado mais completo de justica social ou do ideal evangélico» (Titton, 1973: 291).

Desafortunadamente, para los intereses de los esclavizados, los amos se negaron a cumplir con lo dispuesto por las constituciones, un hecho que los colocaba en pecado mortal, pero que al final terminaba siendo algo nominal sin ninguna influencia en la vida diaria de los amos. La ausencia de una pena drástica como la excomunión otorgó a los amos un margen para maniobrar a su favor, apareciendo como una concesión señorial el que se permitiera el matrimonio de los esclavizados. Así se creaba la figura de un amo benevolente, que se preocupaba por la vida espiritual de sus esclavizados, cuando al parecer estaba construyendo una estrategia de pacificación dentro de la casa señorial. Sin embargo, no podemos creer que no haya existido en algunos sectores una preocupación real por mantener a los esclavizados dentro de los cánones que la Iglesia demandaba. Como en todo espacio de interacción humana, los matices son parte de la historia.

Nuestra investigación apuntaba a encontrar elementos que nos permitan entender cómo operaba la legislación canónica en dos

espacios coloniales y, si bien hemos ubicado un derecho eclesiástico que tuvo como raíz el Concilio de Trento, es evidente que cada uno tuvo su propia especificidad. Pensamos que la distancia temporal entre los documentos conciliares de la América española y portuguesa jugó un rol fundamental en estas diferencias. En el primero caso, la legislación canónica nació en un espacio en construcción, donde si bien existieron los intereses de los amos, la Iglesia, con anuencia de la Corona española, consiguió imponer sus criterios a las nacientes sociedades coloniales. Además, fue un período de crisis del catolicismo ante la arremetida del protestantismo, y la radicalidad de las disposiciones del Concilio de Trento lo dejan entrever claramente. En el segundo caso, a inicios del siglo XVIII, Brasil no era necesariamente un Estado en construcción. Además, la mano de obra esclavizada era central en su economía (sea de plantación o minera), y las amenazas del protestantismo estaban casi sepultadas. La Iglesia lusitana tuvo que maniobrar para no atentar contra la propiedad señorial, de la misma forma que en Cuba, donde los amos infractores no eran excomulgados al impedir la libre cohabitación matrimonial de sus esclavizados. Esta ausencia de un castigo efectivo solo se puede explicar conociendo la realidad del espacio y de los intereses que estaban en juego.

Por otro lado, si bien hemos podido ubicar una legislación canónica similar, creemos que la ausencia de la excomunión impidió que los esclavizados demandaran a sus amos. De esta forma, la práctica jurídica que tuviera como base legal las constituciones ha sido inexistente. No hemos hallado ese dinamismo jurídico que habíamos encontrado en la América española, aunque sí hemos encontrado otro tipo de acercamientos de los esclavizados a las disposiciones de la Iglesia como, por ejemplo, solicitar certificados de bautismo, soltería, etc., lo cual nos revela un cierto interés de la comunidad afrodescendiente en cumplir lo dispuesto por la Iglesia católica.

Por eso mismo, debemos tener en cuenta la diferencia y especificidad de los espacios. Por ejemplo, Russel-Wood (2005) señala que existían diferencias en la conformación de la familia esclavizada entre áreas de plantación, minería y espacios urbanos. En el primer caso, los amos alentaban los matrimonios de esclavizados porque, de esta forma, su propiedad se acrecentaba y, por lo tanto, tendría mano de obra para emplearlo en sus haciendas. En el caso de las áreas de minería, afirma que «é muito evidente a baixa incidência de casamentos entre escravos, ou aliás na população total» (Russel-Wood, 2005: 172). El autor señala que las pocas mujeres negras que existían preferían el concubinato con los blancos, porque daba mayor seguridad que el matrimonio con un esclavizado. Asimismo, las posibilidades de conseguir su libertad aumentaban considerablemente. Otro elemento que impedía un mayor número de matrimonios era la alta tasa que se pagaba por los trámites a la Iglesia¹⁰⁹. Los esclavizados prefirieron pagar un funeral católico que un matrimonio (Rusell-Wood, 2005: 173).

6.3 Los matrimonios de esclavizados en las Constituciones del Arzobispado de Bahía

La Iglesia tuvo la firme intención de controlar los matrimonios. A partir de las Constituciones de Bahía (1707) se colocó por primera vez en un documento canónico redactado en el Brasil colonial que los esclavizados tenían libertad de elegir a sus cónyuges, casarse y cohabitar con sus mujeres. Es así como las Constituciones de Bahía

¹⁰⁹ Este hecho difiere al caso del Perú colonial, donde no se ha visto este tipo de tasas para la realización de matrimonios de esclavos. Por el contrario, tenían derecho a un defensor de oficio, como el procurador de menores, de quien desafortunadamente no se ha encontrado una mayor presencia en los documentos.

recogieron las orientaciones del Concilio de Trento, dedicando parte de su texto al tema del matrimonio. Esta defensa del derecho al matrimonio obedecería no solo al interés de proteger el sacramento, sino también a impedir el amancebamiento o relaciones indebidas que generaban caos y desorden en la sociedad colonial. Sin duda, se buscaba que la sexualidad se ejerciera dentro de los linderos del matrimonio, y estuviera destinada solo a la procreación. Así lo confirma esta cita: «O concubinato ou amancebamento consiste em uma ilícita conversação por tempo considerável» (CAB, 2011: 338). De esta forma, se promovía la unión matrimonial, otorgándole al esclavizado u hombre libre de color la libertad de decisión sobre la elección de su cónyuge dentro de su grupo étnico. Para Fernando Torres Londoño, en el siglo XVIII, la Iglesia reforzó el carácter sacramental al ejercer un mayor control sobre la administración de los sacramentos (Torres Londoño, s/d: 115).

Esto sucedió, según Adriana Campos y Patricia Merlo, porque Brasil era una importante colonia esclavista, y existió una preocupación de parte de la Iglesia en disciplinar la unión entre los cautivos, porque este espacio no estaba reglamentado por el catolicismo europeo (Campos y Merlo, 2005: 341). En esa misma línea, Cacilda Machado señala que la publicación de las Constituciones de Bahía y su posterior divulgación es un esfuerzo de normar el matrimonio en la América portuguesa adecuándolo a la realidad del espacio:

Aqui a Igreja tratou de neutralizar as disposições do antigo direito português que reconhecia como igualmente legítimos o casamento de juras, com ou sem a presença de um eclesiástico, assim como procurou restringir as uniões entre parentes. Índices reveladores do desejo de controle eclesiástico sobre as uniões conjugais são detalhadas instruções para as denunciações, a verificação de possíveis impedimentos, a condução da cerimonia

e o próprio registro do casamento, atos, todos eles, conduzidos na esfera eclesiástica. (Machado, 2006: 452)

Desde esta perspectiva, es importante señalar que el matrimonio de esclavizados no fue una institución de fácil acceso, principalmente, por la oposición de los amos, quienes rechazaron de plano ver reducida su capacidad de acción sobre el control de su propiedad. Por ese motivo, el matrimonio estaba muchas veces restringido al universo de la hacienda o el ingenio azucarero o, como lo hemos mencionado líneas arriba, por el interés de los amos de ampliar su propiedad y mantener la paz social de la hacienda. Un esclavizado casado con una persona fuera del espacio de la hacienda representaba problemas de horarios, residencia diferente, reducción de la carga laboral y, principalmente, conflictos sobre el derecho de propiedad. Al parecer, poco importaba a los amos en la América portuguesa cumplir los preceptos católicos, porque estos afectarían sus derechos de libre uso de la propiedad:

Devemos, naturalmente, ter sempre em mente que estamos tratando de um regime escravista em que os interesses dos senhores vinham antes dos direitos dos escravos. Apesar de intervenções ocasionais da Igreja e da Coroa a fim de melhorar as condições do cativeiro, a situação normal era o escravo não poder recorrer a outra autoridade que não (seja) seu senhor. A lei civil e canônica reconhecia que os escravos, como seres humanos e cristãos, possuíam certos direitos. (Schwartz, 1988: 316)

Es válido destacar que los derechos que la Iglesia otorgaba al esclavizado terminaron transformándose en concesiones señoriales, siendo los amos quienes tenían la decisión en sus manos de permitir si sus esclavizados se podían casar, contraviniendo las disposiciones de la ley canónica que establecía la libertad de elección matrimonial. Sin embargo, no solo estaban las negativas de los amos a la libre elección

conyugal. Otros elementos para destacar son los altos costos de los trámites matrimoniales, así como el calendario litúrgico que impedía la celebración de matrimonios en determinadas fechas del año. ¿Pero por qué para los esclavizados era importante casarse y recurrir a los tribunales eclesiásticos para obtener la bendición a esa unión?

Para Castelnau, es muy frágil pensar que se casaban por hábito u obediencia, lo hacían porque era un espacio de protección social, una promesa de libertad y una forma de mostrar públicamente su adhesión a los valores cristianos (Castelnau, 2016: 8), es decir, crear espacios de autonomía dentro del propio sistema, sobre todo cuando el matrimonio sucedía contra la opinión de su amo.

Por otro lado, los esclavizados debían tener en cuenta los períodos de trabajo, donde sería difícil obtener permisos de los amos para poder casarse. Los matrimonios que se celebraban en Río de Janeiro, según Janaína Lopes, tienen una tasa baja por la cuaresma, siendo los meses de febrero y mayo cuando se encontraban los mayores índices de matrimonios, y estaban asociados: el mes de febrero era previo al periodo de abstinencia, y mayo era el mes de la virgen, una fecha ideal para el matrimonio (Lopes, 2006: 39-40). Asimismo, el periodo del mes de octubre era de bajo índice matrimonial, y respondería al ritmo de trabajo; es decir, a períodos de cosecha, época en la que no resultaba rentable dar permisos para matrimonios¹¹⁰. Aquí la misma autora incluye la época de invierno donde los índices vuelven a subir, muy distinto al periodo de verano. También, Lopes nos señala que dentro de la semana los días más propicios para casarse son los fines de semana, porque no

¹¹⁰ David Stark ha señalado, para el caso de Puerto Rico en el siglo XVIII, que “el matrimonio en la población esclava... era limitado por factores externos. No solamente había que tomar en cuenta los intereses del amo sino también el cumplimiento con las reglas del calendario litúrgico que limitaban los días en que las personas podían contraer matrimonio, a la vez algunas de las faenas agrícolas que restringían la selección del momento oportuno para la celebración del matrimonio” (Stark, 2005: 179).

interrumpían la jornada laboral. Carlos Bacellar analizó este fenómeno para la villa de Sorocaba:

Se o fim de semana era normalmente reservado para diversas atividades, o matrimonio era uma dessas. Os casamentos marcados fora do fim de semana talvez visassem ressaltar a ocorrência da cerimônia, realizada em dias onde a vila, normalmente estava esvaziada. Chamava-se assim, maior atenção para o evento, informando a comunidade o novo status de casal alcançado pelos jovens noivos. (Citado por Luiz Fernando Veloso, 2014: 314)

Las Constituciones del Arzobispado de Bahía, si bien promovían la libre elección de la pareja y la indisolubilidad del matrimonio, no consignan castigo para los amos que se nieguen a reconocer estos derechos. Por el contrario, solo hace un señalamiento de que aquellos amos que no respeten estas libertades estaban incurriendo en pecado mortal. Un hecho nominal y sin ningún impacto real. Al final eran los amos los que decidían si facilitaban o no los casamientos de sus esclavos. Charlotte Castelnau es quien mejor ha graficado este hecho al señalar que:

A Igreja da Bahia permaneceu fiel aos princípios do direito canônico, mas limitava a condenação dos senhores recalcitrantes ao casamento dos escravos a uma condenação moral e não a uma pena social. Essa batalha perdida dos escravos para a excomunhão permite assim recolocar a Igreja do Brasil colônia no seu verdadeiro lugar dentro do edifício da sociedade escravista. (Castelnau, 2011: 393)

Como lo hemos mencionado líneas arriba, la pena social que estaba identificada con la excomunión no se encontraba tipificada dentro de la legislación canónica portuguesa. Por el contrario, solo se afirmaba que

los amos se encontraban en pecado cuando impedían los matrimonios de los esclavizados. Ciertamente, Carlos Alberto Zeron afirma que la Iglesia perdió la posibilidad de establecer una norma para la vida social y «operou uma grande reconversão para desenvolver o controle dos comportamentos não mais no plano do direito, mas no plano da ética, no foro interior, da consciência, através de um sistema completo de normas, que as Constituições Bahienses retratam exemplarmente» (Zeron, 2011: 350), es decir, la Iglesia católica en la América portuguesa evitó cuestionar el poder señorial de forma abierta. Por ese motivo, solo condenó a los señores con penas morales. Si bien se discutió el abuso en los castigos a los esclavizados, esto pertenecía más al ámbito de la Corona que buscaba moderar el exceso de los amos y así conciliar una institución esclavista con visos de humanidad.

En ese sentido, Fernando Torres Londoño afirma que algunos obispos se esforzaron por limitar el accionar de los amos, aunque con poco éxito, incluso en una de sus visitas a las poblaciones mineras en 1745, el obispo de Río de Janeiro, don Frei Joao da Cruz, concluyó que el concubinato no era necesariamente una voluntad de pecar de las personas, sino que estaba condicionado por el espacio donde se residía:

E como de muitas pessoas nos tem vindo queixas que muitas pessoas pobres e miseráveis andam concubinadas muitos anos por não terem que gastar em porem seus papeis correntes para se casarem mandamos aos Reverendos Doutores Vigários de Vara que informados primeiramente dos párocos da pobreza e miséria dos contraentes lhes mandem passar mandados para sua pobreza e de suspensão ao pároco se levar coisa alguma pela dita diligencia. (Citado por Torres Londoño, 117)

Aun así, los amos no tenían la menor intención de permitir que sus esclavizados se casasen libremente. Veinte años después de la visita

de Frei Joao da Cruz, el obispo de Mariana, Alexandre Nunes Cardoso, responsabilizó a los vicarios, curas y confesores de permitir que los esclavizados vivan en concubinato, sin hacer respetar la normativa de las Constituciones de Bahía. En ese sentido, creemos que la Iglesia tuvo la oportunidad de reforzar las penas sociales contra los amos y así fortalecer el dominio metropolitano en la América portuguesa. Sin embargo, renunció a ejercer un control más férreo sobre el cumplimiento de las obligaciones religiosas que los amos tenían con sus esclavizados. Si bien el bautismo y los entierros bajo preceptos cristianos se cumplieron en mayor medida, la libre elección matrimonial fue obviada por los amos porque, como lo hemos mencionado, el matrimonio era considerado una seria amenaza a su autoridad. Además, ese derecho reconocía implícitamente su condición de seres humanos, un hecho contradictorio en la mentalidad de los amos.

He aquí un hecho de suma importancia que nos permite entender cómo la Iglesia adecuó su discurso a la realidad del espacio, siendo evidente que la ausencia de sanción, la excomunión, obedeció a una intervención de los amos en las Constituciones de Bahía, las cuales fueron revisadas por Joao Antonio Andreoni, con la finalidad de conciliar la piedad cristiana con eficiencia económica y así normalizar las relaciones privadas entre amos y esclavizados (Zeron, 2011: 339). Este mismo autor hace referencia a Silvia Lara, quien afirmaba que los textos de Andreoni y Jorge Benci proponían:

Uma economia que equilibrava sobrevivência, submissão e produção, garantindo a dominação senhorial e a continuidade da exploração escravista... uma racionalidade que orientava o governo económico dos senhores (Vilhena), e que, ao colocar-se e, termos de humanitarismo cristão, cuidava essencialmente da continuidade do domínio senhorial. (Lara, 1988: 51-52)

Por ese motivo, una pena social no entraba en la lógica esclavista de los amos y, por lo que se observa, tampoco en la Corona ni en la Iglesia, cuyo interés, al parecer, solo radicaba en una conversión e incorporación de los esclavizados y sus descendientes en forma subordinada y sin reconocimiento pleno de sus derechos humanos, limitando con su desidia su participación en los sacramentos, dejando esta decisión en manos de los amos. Para Gentil Titton, a pesar de las críticas que se puedan hacer al papel de la Iglesia católica, esta siempre luchó por aliviar la suerte de los africanos, abogando por un tratamiento más humano y decente, denunciando a los amos que maltrataban a su esclavizados (Titton, 1973: 303). Desafortunadamente, recalca el autor, las constituciones no fueron lo suficientemente energicas e incisivas, lo que conllevó a que algunos puntos de su normativa fueran obviados. Por último, señala que «os escravos africanos fueron sacramentalizados mas no evangelizados. Era de los tracos do cristianismo da época» (Titton, 1973: 304).

Por otro lado, Keila Grinberg afirma que la Corona portuguesa se preocupó de no interferir en el poder señorial y en el derecho de propiedad del señor sobre su esclavizado. Esto quiere decir que, a la par de regular la vida cotidiana de los esclavizados, se buscó corregir los abusos de los señores limitando el uso de los castigos, pero sin interferir en el poder de ellos sobre los esclavizados (Grinberg, 2004: 21). Para Luiz Fernando Veloso, el comportamiento de los amos estaba justificado y era coherente. En caso de dificultades económicas o problemas con deudas, tendrían que vender a sus esclavizados (Veloso, 2014: 316). Este hecho se dificultaría con esclavizados casados, porque se imposibilitaría la venta sin su cónyuge, ocurriendo una fricción entre el derecho de propiedad y el derecho sacramental. La libertad de elección conyugal, desde esta perspectiva, estaba subordinada a los intereses de los amos. La libre elección podría permitirse si ello implicase una reproducción

natural de su propiedad, al ser la pareja del mismo grupo de personas esclavizadas. Robert Slenes es enfático al señalar que:

Uma preocupação tão grande com o ato simbolizando a criação do «lar» escravo não se coaduna com um desinteresse no processo de seleção de cônjuges que o antecede. Ao contrário, uma participação ativa nesse processo. Isto não quer dizer que eram os senhores que normalmente faziam a escolha e impunham suas decisões em seus cativos. Afinal, é difícil acreditar que uma política de casamentos forçados, sem base alguma nos desejos dos trabalhadores, pudesse ser eficaz; ao invés de promover a reprodução, a disciplina e a (aparente) submissão, uma tal política provavelmente teria efeitos contrários. A hipótese mais provável, por tanto, é de que o interesse dos donos no casamento escravo tenha se traduzido numa política de encorajar os cativos a procurarem uniões formais, deixando a escolha aos casais, mas reservando ao senhor o direito «paternalista» de sugerir, persuadir, pressionar, e finalmente aprovar ou vetar os nomes escolhidos. (Slenes, 2019: 102)

La capacidad de vetar las decisiones de los esclavizados quedaba como potestad del amo. En ese camino para los señores esclavistas, era preferible que los matrimonios sean dentro de la propiedad. Así podrían controlar a sus esclavizados. De esta forma, lo que encontramos son varias aristas de un mismo tema: los esclavizados tuvieron derechos sacramentales otorgados por la Iglesia lusitana, pero que fueron mermados por los intereses de los amos, siendo transformados los derechos en concesiones señoriales. Los amos no negaban el matrimonio, porque sabían que este podía ayudar a sofocar cualquier atisbo de rebelión al interior de la propiedad, pero este matrimonio debía encuadrarse dentro de sus intereses, nada que afectase su autoridad. Además, debemos tener en cuenta las perspectivas regionales para

entender la negativa de los amos de aceptar el respeto de los derechos que la Iglesia les otorgaba a los hombres esclavizados.

Al parecer, a pesar de la reglamentación, exhortación y condenación, las disposiciones del Concilio de Bahía no surtirán el efecto deseado. Los amos se negarán a acatar la ley canónica o, en todo caso, serán permisibles con el concubinato. Por otro lado, debemos tener en cuenta que la ausencia de una familia nuclear que incluya madre y padre no era condición básica para la existencia de la familia esclavizada. Al respecto, Russel Wood señala lo siguiente:

Estudos recentes têm revisado nossas visões sobre a composição da família no Brasil colonial. O que tem surgido é a diversidade da estrutura familiar e que a sanção de casamento por parte da Igreja não exerceu uma pressão bastante forte em si mesma para manter unidas as famílias. Nesta discussão sobre as famílias, na fase final do período colonial, em Vila Rica Donald Ramos constatou que a família matrifocal era a unidade familiar predominante, que as mulheres não brancas eram as responsáveis pela maioria das unidades domésticas. (Russell-Wood, 2001: 27)

Asimismo, el autor señala dos temas que merecen ser mencionados. El primero es que, a pesar de los impedimentos y castigos físicos, los africanos en el Brasil colonial buscarán casarse bajo el dogma católico. El segundo es saber si se verificó la existencia de ceremonias de casamiento que fuesen africanas (Russell-Wood, 2001: 27). Quizás este hecho aplacó en parte la frustración de la población esclavizada ante los impedimentos de los amos.

En ese sentido, creemos que la existencia previa de la institución esclavista impidió que la legislación condenara a los amos. El hecho de que recién en el siglo XVIII emanara un documento canónico, permitió

a los amos incluir sus intereses, reformulando las sanciones que el Concilio de Trento había establecido en el siglo XVI para los amos infractores. En resumen, en el Brasil colonial, si bien se conformó una sociedad católica y esclavista, la esclavitud como institución ya tenía varias décadas de establecida antes de la existencia de la legislación canónica. Por ejemplo, Hebe Mattos considera que «a existência previa da instituição da escravidão no Império português como condição básica para o processo de constituição de uma sociedade católica e escravista no Brasil colonial» (Mattos, 2001: 143). En esa misma línea, Anderson de Oliveira destaca que no:

Deve ser visto como contraditório o discurso da Igreja de legitimação da escravidão. Os escravos teriam sua função dentro de um corpo social criado e mantido por Deus. A escravidão, sob este ponto de vista, seria um elemento «naturalmente» necessário ao funcionamento da sociedade e os escravos, principalmente os africanos, eram seres talhados pelo criador para o exercício de suas funções. (Oliveira, 2007: 358)

Creemos que este es un punto que diferencia a la América hispana y portuguesa. En la primera, la Iglesia estableció cimientos de la mano del Estado, para erigir una monarquía católica y esclavista en sus nuevos dominios desde el siglo XVI, reconociéndole derechos sacramentales a la población africana y afrodescendiente. En cambio, en la monarquía portuguesa, la Iglesia trabajará su legislación canónica sobre una sociedad ya establecida. Esto no quiere decir que al Estado y a la Iglesia no le preocuparan aspectos como el matrimonio, amancebamiento o bautismos de los esclavizados, solo que ya existían intereses en juego. Los dueños de esclavizados no podían verse afectados en su derecho de propiedad por más que la Iglesia intente que le reconozcan la libertad de elección matrimonial a los esclavizados. Sin duda alguna, es una delgada línea que la Iglesia no siempre estaba dispuesta a cruzar por recomendación estatal.

Por último, en el caso de los matrimonios mixtos, podemos encontrar algunos elementos que favorecerían más a los amos. Por ejemplo, Charlotte Castelnau afirma que, en el caso de los matrimonios mixtos, la solución propuesta por el Tribunal Eclesiástico era no ir en contra de los intereses de los amos para permitir que los esclavizados se casaran libremente. Por lo tanto, se debía firmar un compromiso por parte del cónyuge libre, quien se comprometía a seguir a su esposo o esposa cautiva a todos los lugares donde su señor vaya o lo venda (Castelnau, 2016: 7-8). Este hecho era beneficioso para los amos, que ahora tenían una mano de obra adicional e incluso podría presionar al propio esclavizado con negarle la cohabitación con su esposa si no tenía un buen desempeño en el trabajo. Por eso, no cabe duda de que estos matrimonios podrían haber sido alentados por los amos e incluso ser ellos quienes paguen los gastos del proceso matrimonial, pensando en los réditos que produciría una mano de obra adicional. Para Charlotte Castelnau, este hecho era regido por el derecho consuetudinario, porque:

Garantia que casamentos mistos não interferissem na soberania doméstica dos senhores de escravos. A liberdade do senhor para enviar a lugares distantes ou vender seu escravo não poderia ser obstruída pelo fato de ele casado, então a Igreja obrigava o cônjuge livre a seguir o cônjuge escravo. (Castelnau, 2016: 23)

Aun así, creemos que, en el caso de los matrimonios de esclavizados, estas disposiciones consolidaban a la familia como elemento indisoluble dentro de la sociedad esclavista, creando un espacio propio donde la influencia de los amos se reducía, creándose vínculos consanguíneos, amicales y una identidad en común entre los esclavizados, alimentada por sus experiencias comunes, valores y memoria compartida que fortalecían a la comunidad esclava (Slenes, 2019: 49). Estas disposiciones nos muestran claramente que los esclavizados también eran sujetos de derecho en la América portuguesa. Así lo destacan Joao Fragoso y María Fátima Gouvea:

Uma vez incorporados ao espaço da mesma monarquia católica, adquiriam a condição de servo civil, o que implicava no reconhecimento de ter alma, ser cristianizado pelo batismo e por ele ingressarem no mundo das relações pessoais, leia-se, compadrio, sendo isto reconhecido pela Igreja e pelo rei. Em outras palavras, se cativos na condição de pessoas já eram agentes, no espaço da monarquia lusa elas transformam-se em escravos cristãos com seus devidos direitos. (Fragoso y Gouvêa, 2014: 12)

Como lo hemos mencionado, estas disposiciones legales fueron algo tardías en su aplicación. Al parecer recién el siglo XIX tenemos un acercamiento más notorio de los esclavizados a la vía legal. Esto refuerza la importancia de los estudios comparados, porque nos permiten observar cómo siendo monarquías española y portuguesa, y regidas por la misma confesión religiosa, la importancia de la Iglesia en el otorgamiento de derechos a los esclavizados tuvo marcadas diferencias que permitió en los dominios españoles un dinamismo de la población esclavizada en los tribunales eclesiásticos. En tanto, en la América portuguesa, la ausencia de la excomunión limitó el uso libre del derecho a la cohabitación y, por ende, el uso de los espacios legales para reclamar el avasallamiento de los derechos sacramentales.

6.4 Libros de matrimonios en Río de Janeiro y otros acercamientos a la legislación canónica

La ciudad de Río de Janeiro, entre finales del siglo XVII e inicios del siglo XVIII, se transformó en el principal centro de comercialización de africanos y de exportación agrícola. Sin duda, el descubrimiento de Minas Gerais en 1694 fue el principal motor de la reconversión de

esta capitanía. Para el siglo XVI, solo habitaban 3 850 personas, de las cuales 750 eran portugueses, 100 africanos y el resto eran indígenas o mestizos (citado por Fragoso y Florentino, 1993: 33). Posteriormente, una epidemia de viruela diezmó la población indígena, la que podría haberse suplido con mano de obra esclavizada. Desafortunadamente, no se tiene una estadística exacta de la evolución poblacional de la ciudad. Sin embargo, Maritza de Carvalho señala que «entretanto a referência a dois contratos mostra uma mudança no perfil do mercado escravo até então baseado no trabalho do gentio da terra» (Carvalho, 2000: 66). Se pasó a tener 40 ingenios y, a inicios del siglo XVIII, estos se triplicaron, pasando a ser 136. Por ejemplo, Flávio Gomes ha realizado un excelente estudio sobre la demografía de africanos en Río de Janeiro para el siglo XVII, XVIII y XIX. A continuación, tomaremos algunos de sus datos para ilustrar el crecimiento demográfico de este espacio colonial:

CUADRO XVII

Identificación de las naciones de los adultos y niños
bautizados en Río de Janeiro en el siglo XVII

Identificación	Hombres	Mujeres	Madres africanas de criollos bautizados
Angola			1
Carijó			2
Ganguela			1
Gente de Guinea	5	7	845
Gente de la Tierra		1	6
Mina	42	38	5
Mulato		1	12
Pardo			1
Indeterminado	2	1	327
Total	49	48	1.200

Fuente: Flavio Gomes, 2012: 84.

Como se puede observar, el crecimiento de la población esclavizada fue moderada durante el siglo XVII. Los procedentes de Guinea tienen una gran presencia en la capitánía de Río de Janeiro, seguidos muy de lejos por los esclavizados de Mina. No debemos olvidar que también existió una reproducción natural de los esclavizados, quizás en menor cuantía, pero que nos pueden indicar un dinamismo poblacional al interior de la capitánía carioca. Otro dato importante que hemos tomado de la presentación de Flavio Gomes es la referida a los matrimonios, donde se observan las siguientes cifras:

CUADRO XVIII

Identificación de las naciones de los cónyuges en los matrimonios de esclavizados en Río de Janeiro en el siglo XVII

Identificación	Hombres	Mujeres
Criollo	5	1
Congo	1	
Ganguela	1	
Gente de Guinea	251	264
Gente de la Tierra	4	1
Indeterminado	49	38
Indio	4	2
Luanda		2
Mameluco	1	
Mulato	1	1
Pardo	5	7
Total	399	399

Fuente: Flávio Gomes (2012: 85).

Desafortunadamente, no tenemos el total de la población de la capitanía para definir el porcentaje de esclavizados que se conseguían casar. Estos datos provienen de seis parroquias de Río de Janeiro, principalmente del área rural. En el área urbana, a inicios del siglo XVIII, existían dos parroquias: Sé y Candelaria. Por otro lado, era natural que los hombres y mujeres de Guinea llegaran al matrimonio entre ellos,

producíendose matrimonios endogámicos y con personas de la misma propiedad. Para el siglo XVIII, tenemos algunos cambios poblacionales a considerar. Por ejemplo, Joao Fragoso y Manolo Florentino señalan que entre 1715 y 1727 salían de Río de Janeiro hacia Minas Gerais 2 300 esclavizados de los 3 500 que entraban anualmente a dicha capitánía (Fragoso y Florentino, 1993: 35).

Es decir, mil esclavizados se quedaban en Río de Janeiro, en el espacio urbano y sobre todo en el área rural. Posteriormente, la entrada de esclavizados se incrementó considerablemente. Por ejemplo, entre 1723 y 1771 desde Luanda se exportaron 203 904 africanos esclavizados, de los cuales el 51 % fue hacia Río de Janeiro. Por su parte, Silvia Lara recogió información sobre la población urbana de Río de Janeiro, presentándonos las siguientes cifras:

CUADRO XIX

Población urbana de Río de Janeiro 1779 y 1797

Población	1779	1797
Blancos	19 578	13993
Pardos libres	4 227	3884
Negros libres	4585	2298
Esclavizados	14986	11 182
Total	43 376	31357

Fuente: Silvia Hunold Lara (2007: 127).

En el período de veinte años, la población de la ciudad de Río de Janeiro decreció en casi un 25 %, aunque la presencia afrodescendiente siguió siendo mayoritaria. Por ejemplo, en 1779 representaron el 55 % del total de la población de la ciudad carioca y en el año 1797¹¹¹ siguieron representando el mismo porcentaje, es decir, su importancia siguió siendo la misma. Tanto los blancos como los esclavizados fueron los que registraron un mayor descenso poblacional. Para el censo de 1797, Silvia Lara señala que no se contaron a los integrantes de las corporaciones y con ese adicional, el total de la población fue de 32 553 personas que habitaban la ciudad de Río de Janeiro. Por otro lado, entre 1751 y 1760 Mariza de Carvalho Soares afirma que en los registros de bautismo de la parroquia da Sé, São José, Candelaria y Santa Rita se encontraron 1 147 esclavizados de tierra Mina bautizados. Se concentró más del 60 % del total en la zona comercial, representada por la parroquia de la Candelaria y no tanto, en el casco antiguo de la ciudad, donde se ubicaba la parroquia da Sé (Soares, 2000: 122). En este trabajo también se publicó unos datos sobre el matrimonio de esclavizados africanos entre 1718 y 1760. Estos datos provienen del Archivo de la Curia Metropolitana de Río de Janeiro:

111 Silvia Lara también nos presenta una extensa carta que escribió el virrey conde de Resende al secretario de los negocios extranjeros y de la guerra, Luis Pinto de Souza Coutinho en al año de 1796. En dicho documento el virrey mostró su preocupación por los innumerables perjuicios que ocasionaba la gran presencia de población afrodescendiente sea esclavizada o libre. Asimismo, afirmaba que los grandes señores tenían a mala costumbre de «colocar muitos deles ao ganho pelas ruas da cidade (o que) gerava graves problemas: sem seres alugados ou empregados nas fábricas e lavouras, e sem acharem meios de buscar o próprio sustento, acabavam desocupados, entregando-se ao ócio, a bebedice e a togo gênero de vícios» (Lara, 2007: 13). Este memorial cumplía la función de movilizar un temor sobre la presencia de la población afrodescendiente, así como proponía una solución ante el crecimiento desmedido de este grupo. Lo que nos hace recordar que era una práctica muy común de la América española, como lo hemos visto en el capítulo II y IV de este trabajo.

CUADRO XX

Matrimonios de esclavizadas africanas (1718-1760)

Hombres	Mujeres							
	Mina		Guinea		Angola		Total	
H	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%
Mina	10	3.95	1	0.40	6	2.37	17	6.72
Guinea	1	0.40	85	33.60	0		86	33.99
Angola	12	4.74	0		96	37.94	108	42.69
Otros	4	1.58	5	1.98	23	9.09	32	12.65
S/I	3	1.19	7	2.77	0		10	3.95
Total	30	11.86	98	38.74	125	49.41	253	100.00

Fuente: Mariza Carvalho de Soares (2000: 125).

Este cuadro nos deja algunos puntos claros, por ejemplo, de los 253 matrimonios realizados entre africanos y africanas, existió una alta tasa de matrimonios endogámicos entre los hombres y mujeres de Guinea, casi el 34 % y 38 % en el caso de las mujeres de Angola. Por otro lado, tenemos el 5 % de angoleñas casadas, pero con hombres de otras naciones africanas y el 9 % con hombres que no se pudo definir su procedencia, es decir, existía una diversidad matrimonial a diferencia de las mujeres de Guinea. En el caso de las mujeres procedentes de Costa de Mina, la diversidad es menor. Más del 50 % se casó con hombres de su mismo grupo. Así, podemos pensar en que, si los matrimonios son endogámicos o con otros grupos, esto es parte de la convivencia en un mismo espacio, es parte de la interacción humana. Si fueron endogámicos, les permitió mantener rasgos culturales propios y con mayor capacidad de reproducirlos. Si fueron entre otros grupos, se pudo generar nuevos procesos culturales.

Sin duda, esta diversidad y el hecho de que fuera una población creciente motivó que escogíramos investigar los matrimonios de esclavizados en la ciudad de Río de Janeiro. Nos interesaba investigar un espacio urbano de la América portuguesa con importante presencia esclavizada. De esta forma, podríamos conocer cómo se divulgó la legislación canónica y si tuvo algún impacto en la vida cotidiana de los esclavizados de la ciudad. Una tarea compleja y de la cual hemos podido entender que si bien la legislación canónica fue vital porque modeló la vida espiritual del Brasil en el siglo XVIII y XIX (incluso tuvo más vigencia que en el propio Portugal), al parecer durante el primer siglo de vigencia su impacto fue muy reducido. Si bien tenemos la impresión de que los matrimonios de esclavizados fueron creciendo, no podemos tener certeza del real impacto de las constituciones sinodales en este crecimiento.

Esto no significó que no existieran otras formas de acercarse a los sacramentos. Por ejemplo, el uso de las licencias o certificados de soltería o bautismo expresaban que los esclavizados aceptaban los caminos que la Iglesia estableció para acceder a los sacramentos. Por ejemplo, Charlotte Castelnau realizó un sugerente estudio sobre las licencias matrimoniales en Río de Janeiro entre 1680 y 1720, afirmando que su lectura nos permite escuchar las voces de esclavizados y libertos y analizar sus estrategias sociales (Castelnau, 2016: 3).

Estos documentos nos revelan que a la población «oscura» les interesaba adherirse a los valores cristianos, además, resaltó el papel del Iglesia en la vida de estos hombres: «essas historias sugerem que as regras tridentinas da disciplina social conseguiam se impor nessa sociedade colonial apesar das distancias, do clima e da dispersao dos homens» (Castelanau, 2016: 23). De esta forma, concluye la autora en que la imagen fuerte de la Iglesia se contrapone a la visión de la historiografía colonial que ha mostrado a una institución religiosa débil y sin carácter para imponer su voluntad.

Por otro lado, no debemos olvidarnos de que las cofradías también jugaron un rol importante en este proceso de acercamiento a la fe católica, así como un espacio de apoyo a los integrantes de la comunidad afrodescendiente. Los caminos fueron diversos, pero permiten conocer que sí existió un interés de parte de la población esclavizada en ser parte del universo católico. En esa línea, vamos a presentar algunos datos que hemos podido recoger del Archivo de la Curia Metropolitana de Río de Janeiro. El primer fondo documental que revisamos fue el de «Certidão en Forma».

En este lugar se encuentran procesos «que tratan sobre la obtención de certificados de bautismo, casamiento, óbitos y culpas presentadas ante la cámara eclesiástica, con el objetivo de comprobar el estado actual del solicitante» (ACMRJ). Hemos hallado 77 solicitudes de soltería, matrimonio, bautismo de personajes libres o esclavizados. El período comprendido de estos documentos es de 1719 a 1842 y casi el 75 % se ubican en el siglo XVIII. Si bien la muestra no es abrumadora, nos permite conocer los usos que hicieron los afrodescendientes de los espacios religiosos para probar que estaban bautizados, solteros o casados. Por ejemplo, en 1719, Inácio de Sousa, que era pardo y libre y registró el reino de Luanda como su lugar de morada, solicitó a las autoridades eclesiásticas un certificado de soltería para poder casarse, en una de las iglesias de Río de Janeiro, con la esclavizada Inácia Sequeira (ACMRJ. Sección: Certidão en forma. Notação: 2403). En 1742, Mateus, de tierra de Guinea, de propiedad de Manoel Maciel y asistente a la parroquia da Se, solicitó un certificado de su matrimonio con Gracia que era esclavizada de Inácio Pereira (ACMRJ. Sección: Certidão en forma. Notação: 0191).

Otro pedido de certificado de matrimonio fue realizado en 1786 por Antonio Joaquim, quien era de la parroquia de Sao José y moraba en la Villa de Itu. Él quería demostrar que se encontraba casado con la

esclavizada María, quizás adelantándose a un problema futuro (ACMRJ. Sección: Certidão en forma. Notação: 2321). Resultaría muy extraño que, sin ningún motivo, los hombres libres o esclavizados soliciten certificados de matrimonio, teniendo en cuenta que estos demandaban un costo. Nos aventuramos a pensar que este tipo de pedidos tenía la idea de impedir ventas o traslados de esclavizados casados a otros lugares fuera de la ciudad donde moraban las parejas. De esta forma, Antonio Joaquim, que era hombre libre, evitaba que su matrimonio fuera afectado. Sin embargo, solo podemos especular sobre este pedido, porque no tenemos un proceso judicial posterior que confirme nuestra hipótesis.

Por otro lado, también tenemos a esclavizados que se casaban con mujeres libres como es el caso del esclavizado Luis da Silva Gomes, de Costa de Mina, feligrés de la parroquia da Se, quien estaba casado con Joana María da Conceição, quien era parda y libre (ACMRJ. Sección: Certidão en forma. Notação: 0265). En este caso, creemos que era la misma estrategia que el anterior: adelantarse a una posible separación forzada. Lo interesante es que en este caso el pedido lo hizo un esclavizado que tuvo que reunir un dinero para pagar el valor del certificado, lo que nos demuestra que existía un mercado laboral que les permitía reunir dinero, y era responsabilidad del hombre, al margen de su condición social, pagar esos derechos a la Iglesia. Por otro lado, se puede observar que se tenía interiorizada la importancia del matrimonio y que este sea demostrado, además de conocer los entramados legales que la Iglesia ofrecía.

También existen solicitudes de certificados de matrimonios de personas libres como el que realizó en 1749 Luisa Ferreira de Jesús, quien era negra libre y estaba casada con Inácio de Aranda, negro libre. Los dos eran feligreses de la parroquia da Se (ACMRJ. Sección: Certidão en forma. Notação: 0604). Suponemos que este documento

era importante porque comprobaba la existencia del matrimonio y la condición de libres de los contrayentes en caso se mudaran de ciudad y alguien quiera reducirlos a la esclavitud. Los hombres libres también solicitaban certificados de soltería que podían funcionar perfectamente para que se les reconociera no solo como solteros, sino principalmente como libres. Esto podría ayudar a convencer a alguna mujer para contraer matrimonio. Este parece ser el caso de Goncalves José Musi, pardo libre y feligrés de la parroquia de Nossa Senhora de Candelaria, que en 1758 solicitó un certificado de soltería para «mostrar-se livre e desimpedido para tomar o estado que lhe parece» (ACMRJ. Sección: Certidão en forma. Notação: 0485). Como lo explicamos, para el caso de México, donde ubicamos más solicitudes de licencias matrimoniales que demandas para mantener la cohabitación matrimonial, las formas de acercarse a la legislación canónica o a los sacramentos tuvieron diversos caminos, pero nos demuestran que parte de la comunidad africana y afrodescendiente tuvieron un real interés en seguir los pasos indicados por la Iglesia católica.

Esto no quiere decir que hayan aceptado el catolicismo sin reparos. Quizás estos acercamientos fueron parte de una estrategia para buscar una mejor situación en una sociedad excluyente. Aunque también es innegable que muchos creyeran en el dogma y querían sentirse parte de la Iglesia, de una fe que incorporaba a todos. Pero estos casos no son las únicas formas de este acercamiento que existió en Río de Janeiro. Hemos revisado el catálogo de bautismos, matrimonios, testamentos y óbitos, y encontramos lo siguiente:

CUADRO XXI

Inventario de la serie asentamiento parroquial de
esclavizados del Archivo la Curia Metropolitana de
Río de Janeiro

Parroquia	Tipo de asiento	Fecha de inicio/Fin
N. S. da Ajuda de Guapimirim	Matrimonios de libres y esclavizados	1755-1770
N. S. da Ajuda de Guapimirim	Matrimonios de esclavizados	1793-1799
N. S. da Apresentacão de Irajá	Matrimonios de esclavizados	1720
N. S. da Apresentacão de Irajá	Matrimonios de esclavizados	1768-1800
N. S. da Apresentacão de Irajá	Matrimonios y óbitos de esclavizados	1730-1781
N. S. da Candelária	Matrimonios de esclavizados y libres	1737-1751
N. S. da Candelária	Matrimonios de esclavizados y libres	1751-1761
N. S. da Candelária	Matrimonios de esclavizados y libres	1761-1782
N. S. da Guia de Pacobaíba	Matrimonios de esclavizados	1771-1803
N. S. do Amparo de Itapemirim	Matrimonios de esclavizados	1714-1718
N. S. do Bonsucesso de Piratininga	Bautismos, matrimonios y óbitos de esclavizados y libres	1668-1717

N. S. do Desterro de Campo Grande	Matrimonios de esclavizados	1745-1797
N. S. do Loreto de Jacarepaguá	Matrimonios de esclavizados y libres	1671-1731
N. S. do Loreto de Jacarepaguá	Matrimonios de esclavizados	1722- 1749
N. S. do Loreto de Jacarepaguá	Matrimonios de esclavizados	1722-1790
N. S. do Loreto de Jacarepaguá	Matrimonios de esclavizados	1790-1837
Oratório de N. S. da Conceição	Matrimonios de esclavizados	1764
Santíssimo Sacramentos da Sé	Matrimonios de esclavizados y libres	1690-1709
Santíssimo Sacramento da Antiga Sé	Matrimonios de esclavizados y libres	1708-1719
Santíssimo Sacramento da Antiga Sé	Matrimonios de esclavizados y libres	1719-1730
Santíssimo Sacramento da Antiga Sé	Matrimonios de esclavizados y libres	1730-1739
Santíssimo Sacramento da Antiga Sé	Matrimonios de esclavizados	1739-1809
Santo Antonio de Jacutinga	Matrimonios de esclavizados y libres	1741-1747
Santo Antonio de Jacutinga	Matrimonios de esclavizados	1758-1762
Santo Antonio de Jacutinga	Bautismos, matrimonios y óbitos de esclavizados	1747-1748
Santo Antonio de Sá	Matrimonios de esclavizados	1712
São Cristóvao	Matrimonios y óbitos de esclavizados	1631-1761
São Francisco Xavier do Engenho Velho	Matrimonios de esclavizados y libres	1762-1774
São Gonçalo	Matrimonios de esclavizados	1737-1754

São Joao Batista de Icaraí	Matrimonios de esclavizados y libres	1748
São Joao Batista de Itaboraí	Matrimonios de esclavizados	1766-1767
São Joao Batista de Itaboraí	Matrimonios de esclavizados	1771
São Joao da Praia	Bautismos, matrimonios y óbitos de esclavizados y libres	1743-1748
São Nicolau do Suruí	Matrimonio de esclavizados	1724-1739
São Nicolau do Suruí	Bautismos, matrimonios de esclavizados y libres	1710-1727
São Nicolau do Suruí	Bautismos, matrimonios y óbitos de esclavizados y libres	1687-1722
São Salvador do Mundo de Guaratiba	Matrimonios de esclavizados y libres	1763-1794
São Salvador do Mundo de Guaratiba	Matrimonios de esclavizados y libres	1788-1794
São Salvador do Mundo de Guaratiba	Matrimonios de esclavizados	1730-1740
Senhor Bom Jesus do Montes de Paquetá	Bautismos, matrimonios y óbitos de esclavizados y libres	1757-1768
Senhor Bom Jesus do Montes de Paquetá	Bautismos, matrimonios y óbitos de esclavizados y libres	1769-1779

Fuente: Archivo de la Curia Metropolitana de Río de Janeiro. Elaboración propia.

Los registros parroquiales que hemos presentado pertenecen a toda la capitánía de Río de Janeiro y, en algunos casos, se registraban en un mismo libro los bautismos, matrimonios y óbitos de hombres esclavizados y libres. Es interesante señalar que en dos parroquias del área urbana (la Candelaria y da Sé) tenemos series completas de registros matrimoniales que inician a finales del siglo XVII y terminan a inicios al siglo XVIII. Esto nos puede permitir conocer la evolución de la población esclavizada y libre y poder establecer algunas proyecciones de cómo evolucionó en la ciudad carioca. Otra parroquia que tiene una serie amplia fue la de Loreto de Jacarepaguá. En las demás parroquias los registros de las series son incompletas.

Otro punto que se desprende del inventario es que existe un mayor registro de matrimonios de esclavizados y libres desde finales del siglo XVII y que fue creciendo de forma considerable durante el siglo XVIII. ¿Hasta qué punto este crecimiento tiene relación con la publicación de las Constituciones de Bahía? Solo hemos ubicado tres registros para el siglo XVII; en cambio, para el siglo posterior ubicamos más de 40 registros matrimoniales. Sin duda, esto no solo se explica por las constituciones. Es evidente que el crecimiento del tráfico de esclavizados tiene mucha importancia, pero debemos tener en cuenta que no solo crecen los matrimonios de esclavizados, sino también el de hombres libres. Esto significa que existía una decisión de los africanos y afrodescendientes libres de cumplir los preceptos del catolicismo, de estar bajo la cobertura de la Iglesia y este hecho solo pudo haberse promovido mediante un discurso que se recibió como parte de la doctrina católica.

De esta forma, fueron conociendo la importancia de los sacramentos y su uso práctico. El comulgar, recibir la extremaunción, así como el bautismo y matrimonio se hicieron indispensables en la sociedad colonial. También debemos rescatar el que se haya permitido

que los esclavizados y libres testaran, sobre todo cuando en una en las Ordenanzas Filipinas se había prohibido expresamente que los esclavizados testaran. Las sociedades coloniales eran dinámicas y eso también se expresaba en la legislación. Se reiteraban prohibiciones o se anulaban, se aumentaban derechos o se iban adecuando a la realidad del espacio. Si bien la legislación canónica no es determinante como en otros espacios, creemos que colaboró para que la población libre y esclavizada se acercara a los sacramentos y se crearan espacios de autonomía dentro del sistema dominante.

Una vez más dejamos en claro que no postulamos una esclavitud blanda, el desarraigo y la violencia que significaba el ser trasladados de su espacio de origen es innegable. Así como las desestructuraciones del universo mental fueron traumas que quedaron presentes en los africanos y afrodescendientes, también reconocemos la capacidad de generar nuevos procesos culturales, donde se encontraban diversas tradiciones, conocimientos, etc. Todos estos elementos permitieron una respuesta a la dominación. En nuestra investigación hemos buscado conocer cómo se apropiaban del discurso religioso para generar cuestionamientos al poder mal ejercido de los amos.

Por último, queremos mostrar algunas informaciones que contenían los libros de matrimonio. Por ejemplo, hemos revisado las informaciones referentes a la parroquia de Nossa Senhora da Apresentação de Irajá entre los años de 1730 y 1768, es decir, poco después de haber sido puesta en práctica la legislación canónica de Bahía. Por ejemplo, el 25 de febrero de 1732 se casaron Manuel y Juliana, de la tierra de Guinea, esclavizados de José de Souza de Azevedo. Según el párroco Francisco de Araujo Macedo, la ceremonia fue «na forma do sagrado concilio tridentino». Entre los testigos del matrimonio se encontraba Francisco Gomes, quien era un pardo libre y casado, además de Teresa de Oliveira, parda esclavizada de Jorge Macedo, ambos vecinos de dicha parroquia

(ACMRJ: Igreja, Nossa Senhora da Apresentação de Irajá. Año. 1730-1781. AP-0355). Al día siguiente se casaron los esclavizados de Guinea, Gregorio y Lucía, que eran de propiedad de José de Souza Azevedo, y tuvieron como testigos a Antonio, pardo libre, y a su esposa, la parda esclavizada Gerónima da Silva (ídem).

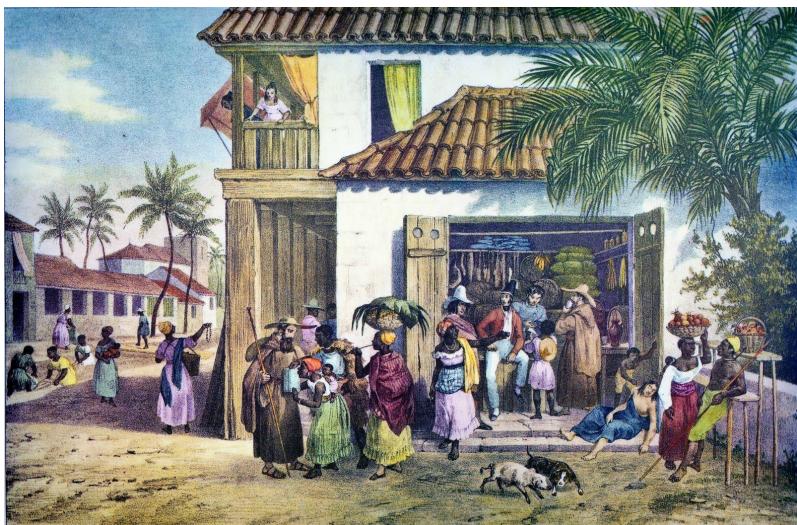
Es interesante visualizar que se casaban esclavizados de la misma tierra y tenían como testigos a personas de diferente condición social, así como también existen casos donde se casaban esclavizados de distintos amos, lo que quizás podía complicar la vida laboral y los intereses de los dueños. En esta búsqueda encontramos el caso de Inácio Fernandes de Meyreles, quien en distintas fechas tuvo a esclavizados suyos casándose. Por ejemplo, el 20 de abril de 1732, una de sus esclavizadas de nombre Margarida, quien vino de Guinea, se casó con Domingo, esclavizado al parecer de su hermano Antonio Fernandes. Los testigos fueron Manoel y Manuela Nunes (no se mencionó su condición). Otros esclavizado, que se casaron el 4 de mayo de 1732, fueron la pareja conformada por Inacio y Micaela, también eran de Guinea, y sus testigos fueron Domingo y Francisco, que también eran de Guinea (ídem).

El 3 de agosto de 1732 se casaron Joao y María, esclavizados de Inácio Fernandes. Provenían de Guinea. Sus testigos fueron Jorge de Guinea, esclavizado de Manoel de Coello y José de Guinea, esclavizado del mismo amo de los recién casados. Ambos eran solteros (ídem). Por último, ese mismo día se casaron Diego y Dominga, que provenían de Guinea y también eran propiedad de Inacio Fernandes de Meyreles. Los testigos fueron José de Guinea, esclavizado del mismo amo que los contrayentes, y Joao de Guinea, esclavizado de Joao de Lemos. Ambos eran solteros (ídem).

De esta forma, Inacio Fernandes tuvo a siete esclavizados suyos envueltos en el sacramento matrimonial, cuatro mujeres y tres

hombres casados entre ellos. También hubo dos hombres como testigos de los enlaces matrimoniales, demostrándonos que tenía una importante mano de obra esclavizada a su servicio, a la cual le permitió el matrimonio; es decir, tenemos a un amo que estaba cumpliendo las disposiciones del Concilio Bahiano y lo interesante sería saber cuánto de este accionar tenía que ver con cumplir el papel de buen cristiano o era una estrategia para limitar cualquier descontento posterior.

IMAGEN VIII



Juan Mauricio Rugendas: Venta en Recife. 1835

CONCLUSIONES

En el presente trabajo hemos establecido de forma clara que en la América colonial nació un derecho canónico con características propias del espacio americano. Esta legislación se fue construyendo de forma paulatina y fue incorporando diversas realidades. Es innegable que este derecho canónico tuvo su raíz en el Concilio de Trento y que en el caso específico del matrimonio lo elevó a la categoría de sacramento, siendo de su exclusivo control. Así, los Concilios Limenses, Concilios Mexicanos, las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía y los sínodos católicos como el de Quito, Loja, Lima, Huamanga, Arequipa, Cusco, Santiago de Cuba, Santiago de Chile y Santiago de León de Caracas fueron creando un cuerpo legislativo que permitió a los hombres esclavizados demandar a los amos para que respetaran su vida espiritual.

Para la Iglesia católica era importante crear una sociedad católica y esclavista al mismo tiempo, y en la América española, la Corona permitió que otorgara derechos a la población afrodescendiente. De esta forma, el bautismo, la asistencia a misa, la confesión, extremaunción, matrimonio, etc., fueron derechos adquiridos por los esclavizados, solo por su condición humana. Este recorrido por los diversos documentos canónicos americanos nos ha permitido reconstruir, en parte, la historia del derecho canónico nacido en la América colonial y establecerla como una línea de investigación. En ese sentido, hemos cuestionado la importancia que se le había dado al derecho castellano en el otorgamiento de derecho a los esclavizados. Creemos que su importancia no fue central, sino secundaria, porque su nacimiento estuvo muy lejano del establecimiento de la sociedad colonial

americana. Por lo tanto, su cuerpo legislativo no estuvo adecuado a la presencia de los afrodescendientes al espacio americano.

Una segunda línea de investigación que hemos propuesto y que va de la mano de la primera, es conocer cómo a partir de un cuerpo legislativo americano esclavista, los afrodescendientes recurrieron a los tribunales eclesiásticos. Debemos tener en cuenta que para que el sistema funcionara no solo bastaba la admisión de la demanda, sino que la legislación debía tener elementos que permitieran castigar severamente a los amos infractores; no solo era establecer penas pecuniarias, sino, principalmente, era someterlos a la crítica pública, y al cuestionamiento de su proceder ante la sociedad. Para concretar esas acciones sirvió la excomunión, la cual se aplicó en diversos procesos judiciales, haciendo que los amos dieran marcha atrás en sus intenciones de no respetar la vida espiritual de los esclavizados.

La excomunión era la muerte social y se prohibía que los feligreses tuvieran contacto con el excomulgado, cuyo nombre tenía que ser colocado en una tablilla en los exteriores de las parroquias. Por ese motivo, resulta interesante que, al momento de iniciar una demanda contra sus amos, los esclavizados siempre solicitaran que los amos fueran excomulgados, porque conocían que solo de esta forma conseguirían doblegar las intenciones de no respetar su vida espiritual.

Sin duda, este acercamiento a la cultura jurídica y su posterior dinamismo no hubiese sido posible sin la participación del juez, quien brindaba la equidad y la redistribuía de acuerdo con la ubicación social de los individuos. Porque eran los jueces quienes interpretaban la ley, porque, como lo afirma Giovanni Levi, la cultura jurídica de las monarquías católicas fue muy permeable a la interpretación de los jueces y esto era básico porque se buscaba crear una sociedad justa; si bien la desigualdad era evidente, no podía obviarse la justicia. Esto

lo hemos podido observar en las resoluciones de las demandas, que fueron favorables a los esclavizados, es decir, a que se respetara la vida espiritual como lo estipulaba la legislación canónica. Asimismo, los márgenes de interpretación permitieron que causales que no se encontraban legisladas fueran admitidas por los jueces, creando un precedente, el cual sirvió como base para que las comunidades afrodescendientes ingresaran por esa vía a demandar; el hecho hace el derecho.

Por otro lado, es indudable que el papel activo de los afrodescendientes permitió que el derecho no fuera estático y que su uso frecuente dinamizara el aparato jurídico colonial. De igual forma, como lo hemos afirmado, este conocimiento de la legislación canónica tuvo como base central la catequesis y fue retransmitida vía oral a los demás integrantes de las comunidades afrodescendientes. Así los esclavizados se apropiaron del discurso religioso y renegociaron por la fuerza mejores condiciones de vida y un reconocimiento de sus derechos sacramentales. En ese sentido, la población esclavizada no fue una comunidad inerte, por el contrario, con su permanente accionar fue recreando las relaciones esclavizado-amo. Además, nos demuestra que la lucha por sus derechos religiosos o civiles no fue en el período tardío, sino permanente. Es importante resaltar que no eran solo negros esclavizados, existían mulatos esclavizados, negros y mulatos libres, zambos, etc. Si bien creemos que su interacción fue permanente, también estuvieron separadas por sus propios intereses. Por ejemplo, hemos podido constatar a través de los documentos analizados que, cuando se buscaba anular el tributo o el sistema esclavista, los mulatos libres o esclavizados hablaron solo por ellos, resaltaron su pertenencia a la patria, su ancestro español. De esta forma, es evidente que conocían que la raíz africana era el problema central para que sean sometidos a la dominación, buscando alejarse de ella, con poco éxito.

Por otro lado, hemos analizado tres espacios urbanos como Lima, Ciudad de México y Río de Janeiro. Tal tarea se ha hecho por la importancia de la presencia afrodescendiente y porque en los dos primeros espacios nació e irradió la legislación canónica. En el último caso, para el siglo XVIII, la ciudad carioca fue el principal puerto de entrada de esclavizados y un espacio urbano dinámico. Si bien no hemos podido ubicar demandas similares a las encontradas en la América española, no significa que no existieran otras formas de acercamiento a la legislación canónica. El pedido de certificados de bautismo, soltería, así como el crecimiento de los matrimonios posteriores al concilio bahiano, nos demuestran un interés de parte de los afrodescendientes de incluirse en el universo católico.

Es importante destacar que la ausencia de la excomunión como castigo a los amos infractores limitó el accionar de los esclavizados en la América portuguesa, solo existían penas pecuniarias que poco importaban a los amos. Asimismo, creemos que la tardía elaboración del documento conciliar, permitió a los amos moldear a la sociedad católica a sus intereses. Si lo esclavizados se casaban con la persona elegida, si cohabitaban con sus esposas o tenían algún beneficio, era por la voluntad del amo, transformándose sus derechos sacramentales en una concesión señorial. Esta ausencia de la excomunión como castigo no fue solo en el caso de la América portuguesa, sino también lo hemos podido presenciar para el caso de Cuba, otra economía de plantación. El sínodo de 1681 no castigaba a los amos infractores con la excomunión, solo imponía sanciones económicas. Esto reflejaría que las autoridades coloniales no tenían interés en atentar contra la propiedad señorial en espacios donde la mano de obra esclavizada era importante para su funcionamiento.

Retomando el caso limeño y novohispano, queremos rescatar que, de acuerdo con las cifras, se puede afirmar que la capital del virreinato

peruano puede ser considerada como una ciudad negra. Sin embargo, no solo nos centramos en las estadísticas, sino también analizamos los diversos memoriales y testimonios de la época, donde se dejaba traslucir las preocupaciones de los vecinos y autoridades limeñas ante el incremento desmedido de la población afrodescendiente. La primera preocupación era el temor permanente ante un posible levantamiento de negros en Lima. Si bien muchos de esos temores eran infundados, la represión por parte de las autoridades coloniales fue severa, sometiendo a tortura a los sospechosos y, en varios casos, ajusticiándolos en la plaza pública para exemplificar lo que podía suceder a quienes optaran el camino de la rebeldía. La segunda tenía que ver con la doctrina cristiana. La Iglesia expresó su preocupación por la ausencia de clérigos que colaborasen en la tarea de evangelizar a la comunidad afrodescendiente.

Asimismo, esta importante presencia africana conllevó a la aparición de otros fenómenos que son importantes mencionar, porque nos demuestran cómo los afrodescendientes interactuaron con la cultura dominante. Es decir, no solo nos interesó lo que se pueda decir de su presencia de parte del dominador, sino, principalmente, cómo ellos interactuaron con las diversas formas culturales, específicamente con la escritura, redactando memoriales que fueron enviados a la Corona o iniciando procesos judiciales, así como reclamando mercedes por sus servicios prestados. Estos testimonios se elaboraron en diversos períodos del dominio colonial y podían ser una respuesta o una protesta ante determinados sucesos.

Creemos que estos diversos niveles del discurso nos permitieron conocer las vinculaciones entre los negros y mulatos, así como la necesidad de marcar distancia entre ellos en la búsqueda de sus intereses, sea el reconocimiento de una paternidad o el expresar un sentimiento de pertenencia al espacio colonial, identificándolo como una

propia patria. Los argumentos fueron diversos y muy bien elaborados, teniendo lógica argumentativa, capacidad de réplica y conocimiento de la legislación, así como de mucho sentido común. Esto demuestra que la ausencia del conocimiento de la escritura nunca fue un limitante para los integrantes de las diversas comunidades afrodescendiente, por el contrario, existía mucha reflexión y capacidad argumentativa en estos personajes. Todos estos elementos de acercamiento y rechazo fue producto de la convivencia en un mismo espacio, la ciudad negra de Lima.

La capital del virreinato novohispano no fue la excepción y a diferencia de su par limeño la presencia afrodescendiente fue más notoria. Sin embargo, no superó a la indígena y quizás esto hizo que se relativizara su importancia como el monopolio que ha ejercido el estudio de lo indígena, como lo han afirmado diversos autores. Esto ha ido cambiado en los últimos años y se puede observar cómo el estudio de la presencia afrodescendiente en México se ha dinamizado. En nuestro trabajo hemos recopilado diversos censos donde su presencia fue importante, pero no solo de los negros esclavizados, sino de los mulatos y zambos, que llegaron a ser importantes, que la Corona decidió cobrarle el tributo y no abolió ese sistema como en el caso peruano, donde su presencia fue reducida.

Hemos podido analizar las fuentes del derecho canónico novohispano y cómo fue llevada a la práctica por los esclavizados con relativo éxito, dejándonos en claro que no fue letra muerta, por el contrario, fue dinámica y frenó los excesos de los amos abusivos. Asimismo, hemos podido constatar que existían los mismos temores a una posible rebelión de esclavizados y a una unión con los indígenas que, de haberse dado, hubiera sido mortal para las autoridades coloniales, porque los superaban largamente en número. Es así como, al simple

rumor, los esclavizados eran perseguidos, torturados y asesinados en espacios públicos para que sirvan de ejemplo a sus demás compañeros.

El impacto fue tan grande que estos ajusticiamientos fueron retratados por los indígenas en sus pinturas. La violencia ejercida contra los afrodescendientes fue radical y no solo era física, sino también mental. Por ese motivo, destacamos que, a pesar de lo negativo de su experiencia individual o grupal, consiguieron generar espacios de autonomía. Ellos fueron los sujetos históricos que alteraron el sistema dominante, litigando, cuestionando y muchas veces saliendo victoriosos de estas batallas jurídicas. Así se limitó el poder absoluto de los amos, creando espacios autónomos en un sistema desigual e inhumano. Pero donde a pesar de las dificultades y vejaciones de la esclavitud, los afrodescendientes recrearon sus códigos culturales como la oralidad y la usaron para trasmitir el conocimiento de la legislación canónica que les reconocía derechos sacramentales.

Nos hemos permitido reconstruir una parte de la historia afrodescendiente en la América colonial, en visibilizar a un sujeto histórico dinámico a diferencia de la historiografía tradicional que recién lo estudia en el tardío siglo XVIII, que incluyó al afrodescendiente dentro de los cambios políticos y económicos del período borbónico, obviando que ellos estaban gestando desde el siglo XVI una serie de reclamos y reivindicaciones, y cuestionaron los abusos rebelándose ante la opresión de distintas formas, por lo que recurrieron al cimarronaje o utilizaron la vía jurídica. En los dos espacios puso en jaque a los amos y a las autoridades coloniales y consiguieron victorias significativas. Por eso es importante reconocerlos y colocarles sus respectivos nombres. De esta forma, Andrés de los Reyes, Melchora Criolla, Juan de Valladolid, Juan de Villegas, Juan Ramos, Juan Pasqual, Domingo López, Blas Manuel, Juan Francisco de Estela, Francisco Bioho, entre otros, desde sus experiencias, nos han demostrado que se apropiaron

de formas culturales escritas para cuestionar los abusos del sistema. En resumen, los afrodescendientes fueron personajes activos y sus luchas individuales o grupales fueron como granitos de arena que consiguieron en el largo plazo la caída del sistema.

Por último, en esa línea de trabajo nos permitimos elaborar una investigación que ha seguido la propuesta que realizó Stuart Schwarz para la América portuguesa. Hemos analizado las normas legales y canónicas del matrimonio, la realidad de las sociedades coloniales de donde emergieron las disposiciones, las actitudes y acciones de los amos, además de las percepciones y la actuación dinámica de los esclavizados. Pero no solo nos enfocamos en el matrimonio, también analizamos otros usos de la legislación canónica, principalmente para el caso de la América portuguesa. Por otro lado, no creemos que sea una investigación culminada; por el contrario, es importante conocer más los sínodos americanos, ya que en este trabajo solo hemos podido presentar alrededor de ocho cuando sabemos que entre 1550 y 1650 existieron más de 50 sínodos. Creemos que es vital conocer el papel de la legislación canónica en ciudades como Cartagena de Indias, Santa Fe de Bogotá o Bahía y São Paulo en la América portuguesa. De igual forma, hallamos relevante conocer otras formas de acercamientos y/o usos de la legislación canónica americana por parte de los esclavizados, porque nos permite conocer el interés que tenía la población esclavizada en integrarse al universo católico.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Arzobispal de Lima

Sección:

Causas de Negros

Arquivo da Curia Metropolitana de Rio de Janeiro

Secciones:

Asentamento Parroquial

Certidão em Forma

Archivo General de Indias

Secciones:

Audiencia de Lima

Audiencia de México

Audiencia de Santo Domingo

Contaduría

Escrivánía de Cámara

Archivo General de la Nación-México

Secciones:

Matrimonio cronológico

Inquisición

Indiferente virreinal-matrimonios

Archivo General de la Nación-Perú

Sección:

Protocolos notariales

FUENTES IMPRESAS

Angulo, Domingo. Libro que se asientan los baptismos que se hacen en esta sancta Iglesia de la cibdad de los Reyes. [...]. En *Revista del Archivo Nacional*, 1929. VII. 2: 180-207; 1930, VIII. 2: 83-106; 1937, X. 2: 219-236; XI. 2: 215-236; 1939, XII. 1: 97-110; 1939, XII. 2: 228-243; 1940, XIII. 1: 83-103; 1940, XIII. 2: 227-250; 1941, XIV. 1: 89-105. Lima, 1929-1941.

Bartra, SJ, Enrique. Tercer Concilio Limense 1582-1583. Versión original de los decretos con el sumario de II Concilio Limense, edición conmemorativa del IV centenario de su celebración. Lima, 1982.

Cartas de Indias. Madrid: Ministerio de Fomento, 1877. (Imp. de Manuel G. Hernández).

Cobo, Bernabé. (1653). Historia del Nuevo Mundo. Ed. De Francisco Mateos. S. J. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1956.

Colección de documentos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía. 1864-1884.

De Acosta, José. *De procuranda Indorum salute*. Trad. Luciano Pereña, Demetrio Ramos, Francisco Maseda, V. Abril C. Baciero, A. García, J. Barrientos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (1984-1987).

Hevia de Bolaño, Juan. *Curia Philippica*. Madrid: Imprenta de Ulloa, 1790.

De León Portocarrero, Pedro. Descripción del Virreinato del Perú. Lima: Editorial: Universidad Ricardo Palma, 2009.

Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de los Indios y de las demás personas que han de ser enseñadas en nuestra Santa Fe. Compuesto por autoridad del Concilio Provincial que se celebró en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583. Impreso con licencia de la Real Audiencia, en la Ciudad de los Reyes, por Antonio Ricard, primer impresor en estos Reynos del Perú. Año 1584.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Lima: FCE, 1993.

Hernández Palomo, José, J (transcriptor). *Misión a las Indias: de Roma a Lima: La Misión a las Indias 1619* (razón y visión de una peregrinación sin retorno). Madrid: Escuela de Estudios hispanoamericano, ministerio de Educación y Ciencia, 2006.

Konetzke, Richard. Colección de documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810. Madrid: CSIC, 1958.

Lee, Bertram. *Libros de Cabildos de Lima*. Lima: Concejo Provincial de Lima, 1935-1962.

Levillier, Roberto. *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles del siglo XVI*. Madrid. 1921.

Lissón Chávez, Emilio. *La Iglesia de España en el Perú*. Sevilla: Editorial Católica Española, 1940-1946.

Martínez López-Cano, María del Pilar (Coordinadora) *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*. México: Universidad Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Instrumentos de consulta 4, junio 2014.

Martínez López-Cano, María del Pilar; García Berumen, Elisa Itzel y García Hernández, Marcela Rocío. Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585). Martínez López-Cano, María del Pilar (Coordinadora) *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*. México: Universidad Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Instrumentos de consulta 4, junio 2014.

Memoria de los Virreyes del Perú. Lima: 1859. *Monteiro da Vide, Sebastiao. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasilia: Edición facsimilar, 2011.

Murillo Velarde, Pedro. *Cursus juris canonici, hispani, et incidi in quo, juxta ordinem titularum decretalium non solum canonicae decisiones*. 3. Ed. Matriri: in typographia Ulloae a Romane Ruiz, 1791.

Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima de 1700. Edición Facsimilar. Lima: Cofide, 1985.

Pérez Puente, Leticia; González, Enrique y Aguirre Salvador, Rodolfo. Estudio introductorio. Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo. Martínez López-Cano, María del Pilar (Coordinadora). *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*. México: Universidad Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de Instrumentos de consulta 4, junio 2014.

Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1973.

Relaciones Geográficas de Indias. Perú. Por Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Ministerio de Fomento. 1881.

Ribeiro Rocha, Manuel. *Etiópe, resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Edição preparada, introduzida e comentada por Jean Marcel Carvalho Franca e Ricardo Alexander Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

Rugendas, Juan Mauricio. *El Perú romántico del siglo XIX*. Lima: Editorial Milla Batres, 1975.

Salinas y Córdova, Fray Buenaventura de Memorial de las Historias del Nuevo Mundo. Lima: UNMSM, 1957.

Sínodo de Manila de 1582. Estudio introductorio de José Luis Porras Camúñez. Madrid. CSIC, 1988.

Sínodos de Quito de 1594 y Loja 1596. Edición crítica preparada por Fernando Campo del Pozo. Madrid: CSIC, 1996.

Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Estudio introductorio José María Soto Rábanos. Madrid: CSIC, 1987.

Sínodo de San Juan de Puerto Rico 1646. Estudio introductorio de Mario Rodríguez León. Madrid: CSIC, 1986.

Sínodo de Cuba 1681. Estudio introductorio de Antonio García y García. Madrid: CSIC, 1982.

Sínodo de Santiago de León de Caracas. Estudio introductorio de Horacio Santiago-Otero y Antonio García y García. Madrid: CSIC, 1986.

Sínodo de Santiago de Chile. Presentación de Horacio Santiago- Otero y Antonio García y García. Madrid: CSIC, 1983.

Summa de Trato, y Contratos, Compuesta por el muy reverendo Padre Fray Thomas de Mercado de la Orden de los Predicadores, Maestro en sancta Theología. Sevilla. 1571.

Torquemada, fray Juan. Monarquía Indiana. Ed. De Miguel León Portilla. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 1986.

Vargas Ugarte, Rubén. Concilios Limenses (1551-1772). Lima: 1951.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta Saignes, Miguel. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Editorial Casa de las Américas, 1987.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra de México*. México: FCE, 1972.

Aguirre, Carlos. Violencia, castigo y control social. Esclavos y panaderías en Lima, siglo XIX. *Revista Pasado y Presente*. I. Lima. 1988.

Aguirre, Carlos. *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821-1854*. Lima: PUCP, 1995.

Aguirre, Carlos. *La población de origen africano en el Perú: de la esclavitud a la libertad. Lo africano en la cultura criolla*. Carlos Aguirre (ed.). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000.

Aguirre, Carlos. *Breve historia de la esclavitud en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005.

Antuñano Colpaher, Rosario del Pilar. Salubridad y epidemias en la ciudad de Lima 1535-1590. Tesis para optar el grado de Licenciado en Historia. UNMSM. Lima. 2014.

Ares, Berta. *Mestizos, mulatos y zambaijos. Derroteros africanos en mundos ibéricos*. Sevilla: CSIC, 2000.

Ares, Berta. Las categorías del mestizaje. Desafíos a los constreñimientos de un modelo social en el Perú colonial temprano. En *Revista Histórica*. Vol. XXII. N.I. Lima. 2004.

Ares, Berta. Lima colonial (1535-1635): crisol de gentes, ¿crisol de culturas? En: *La ciudad americana: mitos, espacios y control social*. Coord. por Salvador Bernabéu Albert, Consuelo Varela Bueno. España: Doce Calles, 2010.

Ares, Berta. La cuestión del bautismo de los negros en el siglo XVII: La proyección de un debate americano. En *Mirando las orillas: intercambios mercantiles, sociales y culturales entre Andalucía y América*. Coord. por Enriqueta Vila Vilar. España: Fundación Buenas Letras, 2012.

Ares, Berta. *A los hijos de español y de indias, o de indio y española, nos llaman mestizos: Construcciones identitarias en la América española*. Instituto de Estudios Avancados Transdisciplinares. Universidade Federal de Minas Gerais. <https://www.ufmg.br/ieat/2012/03/berta-queija-a-los-hijos-de-espanol-y-de-india-nos-llaman-mestizos/>

- Arrelucea, Maribel. *Conducta y control social colonial. Estudio de las panaderías limeñas en el siglo XVIII*. Lima: Revista del Archivo General de la Nación. N. 13, 1996.
- Arrelucea, Maribel. *Lágrimas, Negociación y Resistencia Femenina: Esclavas litigantes en los tribunales de Lima 1760-1820*. Lima: Revista Summa Historiae, N.2, 2007.
- Arrelucea, Maribel. *Sobreviviendo a la esclavitud. Negociación y honor en las prácticas cotidianas de los africanos y afrodescendientes*. Lima, 1750-1820. Lima: IEP, 2018.
- Atúncar, Félix Alberto. Litigando por hacer una «vida maridable». Matrimonio esclavo y negociación en los tribunales. Lima, 1750-1800. Lima: Revista Nueva Corónica. N. 1, 2013.
- Azevedo, Elciene. *O Direito dos escravos*. São Paulo: Unicamp, 2015.
- Bautista, Gibran. *Los esclavos y la justicia real en la ciudad de México (1590-1624)*. En Ricardo Martínez Lacy (coord.). *Hermenéutica de la Esclavitud. Actas del XXXVII del GIREA*. Francia: Presses universitaires de Franche-Conté, 2018.
- Bernard, Carmen. *Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: Un enfoque antropológico de un proceso histórico. Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. Miguel León Portilla (coord.). México: FCE, 2001.
- Bernard, Carmen. *Negros esclavos y libres en ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Tavera, 2005.
- Bowser, Frederick. *El esclavo africano en el Perú colonial 1524-1650*. México: Ed. Siglo Veintiuno, 1977.
- Bowser, Frederick. Los africanos en la sociedad de la América española colonial. En *Historia de América Latina*. Leslie Bethell. Barcelona: ed. Crítica, 2000.
- Bromley, Juan. *La evolución histórica de la ciudad de Lima*. Concejo Provincial de Lima. Lima. 1945.
- Campos, Adriana. Nas Barras dos Tribunais: Direito e escravidão em Espírito Santo do século XIX. Tese para obtenção do grau de Doutor em História. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2003.
- Campos, Adriana y Merlo, Patrícia. Sob as bênçãos da Igreja: o casamento de escravos na legislação brasileira. Topoi. Rio De Janeiro: Revista de História de pós-graduação em História Social da UFRJ. Vol.6, n.11, jul-dez, 2005.
- Castañeda Delgado, Paulino. *El mestizaje en Indias. Problemas canónicos*. Madrid: Editorial Deimos, 2008.
- De Castelnau, Charlotte. Os filhos obedientes da Santíssima Igreja. Escravidão e estratégias de casamento no Rio de Janeiro do início do século XVIII. En *Escravidão e Subjetividades no Atlântico luso-brasileiro e francês (Séculos XVII-XX)*. Marseille: Open Edition Press, 2016.

- Coello de la Rosa, Alexander. *Espacios de exclusión, espacios de poder. El cercado de Lima Colonial (1568-1606)*. Lima: IEP, 2006.
- Conrad, Robert Edgar. *Children of God's Fire. A documentary history of blacks slavery in Brazil*. Princeton University Press, 1994.
- Cortes, María Elena. No tengo más delito que haberme casado otra vez, o de cómo la perversión no siempre esta donde se cree. En *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumple la ley de Dios en la sociedad novohispana*. México: Editorial Grijalbo, 1986.
- Cortes, María Elena. El matrimonio y la familia negra en las legislaciones civiles y eclesiásticas coloniales. Siglos XVI-XIX. En el placer de pecar y el afán de normar. México: Seminario de Historia de las Mentalidades. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.
- Cortes, María Elena. Los ardides de los amos: La manipulación y la interdependencia en la vida conyugal de sus esclavos, siglos XVI y XVII. En *Vida cotidiana y cultura en México virreinal*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.
- Cosamalón, Jesús. *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia interracial en Santa Ana*. Lima 1795-1820. Lima: PUCP, 1999.
- Cosamalón, Jesús. *Los negros y la ciudad de Lima. En Lima en el siglo XVI*. Laura Gutiérrez (directora). Lima: PUCP-IRA, 2005.
- De Castelnau, Charlotte. *O ideal de uma sociedade escravista: Direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colonial*. En *A igreja no Brasil. Normas e prática durante a vigência das constituições primeiras do Arcebispado do Bahia*. Feitler, Bruno y Sales Souza, Evergton (Editores). São Paulo: Editora Unifesp, 2011.
- De Egaña, Antonio. S.J. *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1966.
- De la Fuente, Alejandro. Los matrimonios de esclavos en La Habana, 1585-1645. En *Ibero-amerikanisches Archiv, Neu Folge*. Berlín: Vol. 16. N. 4, 1990, págs. 507-528.
- De la Hera, Alberto. *Iglesia y Corona en la América española*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- De la Rosa, Alexander Coello. *Espacios de exclusión, espacios de poder. El cercado de Lima Colonial (1568-1606)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2006.
- De la Serna, Juan. La justicia y los esclavos en la Nueva España del siglo XVIII. En Ulúa. *Revista de Historia, Sociedad y Cultura*. N. 19. Veracruz: Universidad Veracruzana, 2012, págs. 101-119.
- De Trazegnies, Fernando. La esclavitud en documentos jurídicos. En *IUS VERITAS*. N. 40. Lima, 2010. Págs. 114-126.

- De Trazegnies, Fernando. *Ciriaco de Urtecho. Litigante por amor*. Lima: PUCP, 1989.
- Del Busto, José Antonio. *Breve historia de los negros en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2001.
- Dellaferreira, Nelson. *Fuentes del derecho canónico indiano en los siglos XVI-XVII. Los confesionarios*. En *Cuadernos de Historia*. N. 14. Córdoba. 2004.
- Díaz Hernández, Magdalena. La identidad de los esclavos negros como miserables en Nueva España: Discursos y acciones (Siglos XVI-XVIII). En: *Esclavitudes hispánicas (siglos XV al XXI): Horizontes socioculturales*. Universidad de Granada. 2014. Págs. 41-58.
- Díaz Hernández, Magdalena. En busca del patrimonio perdido: la pena de excomunión por el robo y fuga de esclavos en México (S. XVI-XVII). En *Patrimonio cultural inmaterial y funerario de la diversidad religiosa en España y América*. Tarrés Chamorro, Sol y Gil Tébar, Pilar (eds.) Huelva: Universidad de Huelva, 2019.
- Engemann, Carlos. *Da comunidade escrava e suas possibilidades, séculos XVII a XIX*. Em Florentino, Manolo (org.). *Tráfico, Cativeiro e Liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- Escobedo Mansilla, Ronald. El tributo de los zambaigos, negros y mulatos libres en el virreinato peruano. En *Revista de Indias*, vol. 41. Año, 1981. Págs. 43-54.
- Florentino, Manolo e Góes, José Roberto. *A paz das senzalas. Famílias escravas e tráfico atlântico*, Rio de Janeiro c. 1790- c.1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- Feitler, Bruno. *Quando Chegou Trento ao Brasil? Em O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares novos. Camões Gouveia, Antônio; Sampaio Barbosa, David e Paiva, Pedro Jose*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014.
- Ferreira dos Reis, Isabel Cristina. Família escrava. Em *Dicionário da escravidão e liberdade*. Schwarcz, Lilia e Gomes, Flávio. Organizadores. São Paulo: Companhia Das Letras, 2018.
- Flores Galindo, Alberto. *Aristocracia y Plebe*. Lima 1760-1830. Lima: Mosca Azul Editores, 1984.
- Fragoso, Joao y Florentino, Manolo. *O Arcaísmo como projeto. Mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790-c.1840*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.
- Gallego, José Andrés y García, Jesús María. *Los negros y la Iglesia*. Madrid: CD.ROM. Fundación Mapfre-Tavera, 2005.
- Gallego, José Andrés. *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: Ensayos y monografías*. Madrid: Fundación Mapfre-Tavera, 2005.
- Garavaglia, Juan Carlos y Marchena Juan. *América Latina de los orígenes a la independencia. I. América precolombina y la consolidación del espacio colonial*. Barcelona: Crítica, 2005.

- Ghirardi, Mónica. *Familias, poderes, instituciones y conflictos. Iglesias, preceptos y transgresiones. La vertiente americana*. En *Familia y organización social en Europa y América, siglos XV-XX*. Chacón Jiménez, Francisco, Hernández, Franco y García González (editores). España: Universidad de Murcia, 2007.
- Ghirardi, Mónica e Irigoyen, Antonio. *El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica*. En *Revista de Indias*, vol. LXIX. Núm. 246, 009.
- Glave, Luis Miguel. *Memoria y memoriales. La formación de una liga indígena en Lima (1722-1732)*. En *Diálogo Andino*. N. 37. Año, 2011.
- Goldschmidt, Eliana. *Casamentos mistos. Liberdade e escravidão em São Paulo colonial*. São Paulo: Annablume editoria. 1º. Edição, 2004.
- Gomes, Flavio. *A demografia atlântica dos africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir dos registros eclesiásticos*. En *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*. Vo. 19. Supl. 1, 2012.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Conflictos, resistencia y negociación en la historia*. Ciudad de México: Colegio de México, 2016.
- Gonzales Jauregui, Yobani. *Los negros y la Iglesia en Lima durante el siglo XVII*. Lima: Ministerio de Educación del Perú, 2012.
- Gonzales Jauregui, Yobani. *Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVII*. En *Revista Artificios*. N. 2, 2015.
- Gonzales Jauregui, Yobani. *La legislación canónica y el matrimonio de esclavos en la América española y la América portuguesa*. En *Faces de Clio. Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História*. N. 8 (Jul-Dez) UFJF, 2018. Págs. 241-260.
- Gonzales Jauregui, Yobani. *Mujeres afrodescendientes en tribunales del Perú colonial*. En D'Cimarrón, n.1. Lima: CEDET, 2018.
- Gonzales Jauregui, Yobani. *Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVI*. Lima: Editorial Universitaria. Universidad Nacional Federico Villarreal, 2019.
- Gonzales Jauregui, Yobani. *Una crítica al sistema esclavista en el siglo XVII: El memorial de los mulatos esclavizados*. En *D'Palenque: literatura y afrodescendencia*. Año IV, n. 4, 2019. Págs. 70-75.
- Gonzales Jauregui, Yobani. *La presencia de africanos y afrodescendientes en Lima colonial y su acercamiento a la escritura*. En *Revista Angelus Novus*, n. 16. Universidad de São Paulo, 2020. Págs. 1-33.
- Gonzales Jauregui, Yobani. *La presencia afrodescendiente y la práctica jurídica en Lima y México en el siglo XVII*. En *Locus. Revista de Historia*. Vol. 26. N. 1. Año. 2020.

- Gonzales Jauregui, Yobani. La legislación canónica esclavista americana en Lima y México colonial, siglos XVI y XVII. Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura. UNICAMP. Vol. 28. 2020-2. Págs. 1-34.
- González, Fernando Jesús. *Inmunidad eclesiástica. Diccionario histórico de derecho canónico en Hispanoamérica y Filipinas*. Frankfurt: Max-Planck Institute, 2020.
- Gonzalez, Tatiana. La ley del rey es la ley de Dios: el deber ser de la institución matrimonial durante la colonia. En *Jangwa Pana*, 2004.
- Grinberg, Keila. Escravidão, Direito e Justiça no Brasil Colonial. Resenhas em Tempo, n 17. Rio de Janeiro, 2004. Págs. 217-222.
- Grinberg, Keila. Senhores sem escravos: a propósito as ações da escravidão no Brasil imperial. Em *Almanack brasiliense*. N.6, 2007.
- Grinberg, Keila. *Liberata: a lei da ambiguidade. As ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Centro edelstein de pesquisas sociais, 2008.
- Grinberg, Keila y Peabody, Sue. *Escravidão e liberdade nas Américas*. Rio de Janeiro: Editoria FGV, 2013.
- Grinberg, Keila e Mattos, H. Direito, silêncio e racialização das desigualdades na História afro-brasileira. En, *Estudios Afrolatinoamericanos: Una introducción*. de la Fuente, Alejandro y Reid, Andrews (Editores). Massachussets. Buenos Aires: Afro Latin American Researcher Institute, Harvard University y Clacso, 2018.
- Guedes, Roberto. A Amizade e Alforria: Um trânsito entre a escravidão e a liberdade (Porto Feliz, SP, século XIX). En *Afro, Ásia*. (35), 2007 Págs. 83-141.
- Guzmán, Florencia. ¿Solo matrifocalidad e ilegitimidad? Reflexiones en torno a la familia de los esclavizados en el Tucumán colonial. En *Miradas históricas sobre familias argentinas*. Celton, Dora y Irígojen López, Antonio. Murcia. Editium, 2012.
- Hart-Terré, Emilio. El esclavo negro en la sociedad indoperuana. En *Journal of Inter-American Studies*. Vol. 3. N. 3 (jul.1961). Págs. 297-340.
- Hart-Terré, Emilio. El mestizaje y la miscegenación en los primeros años de la fundación de Lima. En *Revista Histórica*. Órgano de la Academia Nacional de la Historia. Tomo XXVIII. Lima-Perú, 1965.
- Hart-Terré, Emilio. *Negros e indios. Un estamento social ignorado en el Perú*. Lima: Ed. Mejía Baca, 1973.
- Hespanha, António Manuel. *Caleidoscópio do antigo regime*. São Paulo: Alameda casa editorial, 2012.

Honores, Renzo. *Litigación en la Audiencia Arzobispal de Lima: Abogados y procuradores de causas en la litigación canónica, 1600-1650*. En *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*. Danwerth, Otto, Albani, Benedetta, Duve, Thomas (eds.). Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2019.

Huertas, Lorenzo. *Poliformismo social en Piura y Lambayeque, departamentos norteños del Perú, siglo XVIII*. En *Influencias Africanas en las Culturas tradicionales de los países andinos. Memorias*. Venezuela: Unesco, 2001.

Hünefeldt, Christine. *Los negros de Lima. 1800-1830*. En *Revista Histórica*. Vol. III. N.1. PUCP. Lima, 1979.

Hünefeldt, Christine. *Cimarrones, bandoleros y milicianos: (1821)*. En *Revista Histórica*. Vol. III. N. 2. 1979. Págs. 71-88.

Hünefeldt, Christine. *Esclavitud y familia en el Perú en el siglo XIX*. En *Revista del Archivo de la Nación*. N. 7. Lima, 1984.

Hünefeldt, Christine. *Jornales y esclavitud: Lima en la primera mitad del siglo XIX*. En *Economía. Revista del departamento de economía de la PUCP*. Vol. X. N. 19. Lima, 1987.

Hünefeldt, Christine. *Mujeres: esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854*. Lima: Documento de trabajo. N. 24. IEP, 1988.

Hünefeldt, Christine. *Lasmanuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XIX. Una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. Lima: IEP, 1992.

Jiménez Meneses, Orián y Pérez Morales, Edgardo. *Voces de esclavitud y libertad. Documentos y testimonios. Colombia, 1701-1833 (Transcripción y estudio preliminar)*. Popayán-Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2013.

Jouye, José Ramón. *Esclavos de una ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima. 1650-1700*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005.

Klein, Herbert. *Anglicanism, Catholicism and the negro slave*. En *Comparative Studies in Society and History*, 8, n3, 1966.

Klein, Herbert y Vinson III, Ben. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2 edición, 2008.

Lauderdale Graham, Sandra. *Catalina diz não. Histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2005.

Lara, Silvia Hunold. *Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa*. Maddird: CD.ROM. Mapfre Tavera-Ignacio Larramendi, 2000.

Lara, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- Lavalle, Bernard. *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999.
- Laviña, Javier. *Doctrina para negros*. Barcelona: Ediciones Sendai, 1989. Lavrin, Asunción. La sexualidad y las normas de la moral sexual. En: *La ciudad barroca. España: El Colegio de México*: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Levi, Giovanni. Reciprocidad Mediterránea. *Hispania. Revista Española de Historia*. CSIC. Vol. LX/1. Madrid, 2000.
- Lockhart, James. *El mundo hispanoperuano 1524-1560*. México: FCE, 1982.
- Lohmann Villena, Guillermo. Notas sobre la situación socioeconómica de los libertos en Lima durante el virreinato. En *Historia. Revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile*. N. 22. Año. 1987. Págs. 71-89.
- Lott, Mirian Moura. Casamento e relações de afetividade entre escravos: Vila Rica: Séculos XVIII e XIX. Em *Anais da V jornada setecentista*. Curitiba, 2003.
- Lucena, Manuel. *El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*. Madrid: CD.ROM. Mapfre Tavera-Ignacio Laramendi, 2005.
- Luque Alcaide, Luisa y Saranyana, Joseph-Ignasi. *La Iglesia católica y América*. Madrid: Colección Mapfre, 1992.
- Machado, Cacilda. Casamentos de escravos e negros livres e a produção da hierarquia social em uma área distante do tráfico atlântico (São José dos Pinhais-PR, passagem do XVIII para o XIX). En *Nas Rotas do Império*. Fragoso, João. Florentino, Manolo. Jucá, Antônio Carlos. Campos, Adriana. Organizadores. Vitoria: Edfunes, 2006.
- Machado, Cacilda. *A Trama das Vontades. Negros, pardos e brancos na produção da hierarquia social (São José dos Pinhais - PR, passagem do XVIII para o XIX)*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Rio de Janeiro, 2006.
- Mac-Lean y Estenos, Roberto. *Negros en el Nuevo Mundo*. Lima: PTCM, 1948.
- Mannarelli, María Emma. *Pecados Públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Flora Tristán. Centro de la mujer peruana. 3 edición, 2004.
- Maravall, José Antonio. *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.
- Marquese, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente. Senhores, letreados e o controle dos escravos nas Américas 1660-1680*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2004.
- Martin, Norman. La esclavitud negra en la Nueva España. En *Historia y sociedad en el mundo de habla española*. Bernardo García Martínez. México: Colegio de México, 1970.

- Martínez, Luz. *Negros en América*. Madrid: Fundación Mapfre, 1992.
- Martínez, Luz. *Culturas afrohispanas: Antecedentes y desarrollo*. Madrid: CD. ROM. Mapfre-Tavera-Ignacio Larramendi, 2005.
- Martínez De Codes, Rosa María. La pena de excomunión en las fuentes canónicas de la Nueva España (Concilios Provinciales I-II). En *Quinto Centenario*. N. 12. Págs. 41-70. Madrid, 1987.
- Mattos, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: O Antigo Regime em perspectiva atlântica. En *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Fragoso, Joao, Maria Fernanda Bicalho e Maria de Fátima Gouvêa (Org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- Mattos, Hebe. Das cores do silencio. Edição revista. São Paulo: Unicamp, 2015.
- Mejía, María del Pilar y Moutin, Osvaldo Documento guía para autores del Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI-XVIII. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2019.
- Melgar Bao, Ricardo y González Martínez, José Luis. Los combates por la identidad. Resistencia cultural afroperuana. México: Ediciones Dabar, 2008.
- Merlo, Patrícia. A família escrava nas tramas do cotidiano. En *Dimensões*, vol.26, 2011.
- Montiel, Edgar. Los negros en las leyes del conquistador. En *Socialismo y Participación*. N. 58. Lima, 1992.
- Moreno Friguals, Manuel. *La historia como arma y otros ensayos sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona: Ed. Crítica, 1983.
- Moreno Friguals, Manuel. *El Ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001.
- Naveda, Adriana. Algunas consideraciones sobre el matrimonio de esclavos. En *Anuario*, vol. VIII, Xalapa, Instituto de Investigaciones Humanísticas/Centro de Investigaciones Históricas-Universidad Veracruzana. 1992.
- Nizza da Silva, Maria Beatriz. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSP, 1984.
- Nizza da Silva, Maria Beatriz (org.). *História de São Paulo Colonial*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- Oliveira, Anderson. Igreja e escravidão africana no Brasil. *Cadernos de Ciências Humanas-Especiaria*. V. 10, n. 18, jul. -dez, 2007. Págs. 355-387.
- Oliveira, Monica R. A terra e seus homens. Roceiros livres de cor e senhores no longo século XVIII. Rio de Janeiro: 7 letras, 2016.

- Ortiz, Fernando. *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1988.
- O' Toole, Rachel. Casta y representación en Trujillo colonial. En *Más allá de la dominación y la resistencia. Estudios de historia peruana, siglos XVI-XX*. Drinot, Paulo y Garófalo, Leo (eds). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005.
- Paiva, Eduardo Franca. *Escravidão e universo cultural na colônia. Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.
- Peralta Rivera, Ernesto Germán. *Las rutas negreras*. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal, 1979.
- Peralta Rivera, Ernesto Germán. *Los mecanismos del comercio negrero*. Lima: Kuntur, 1990.
- Peralta Rivera, Ernesto Germán. *El comercio negrero en América Latina (1595-1640)*. Lima: Editorial Universitaria. Universidad Nacional Federico Villarreal, 2005.
- Pérez Navarro, Mónica. Cultura política en el Antiguo Régimen: distinción, políticas de segregación y conquista de espacios de interpellación en Nueva España. En *Revista de El Colegio de San Luis. Nueva Época*. Año, VII, número, 13, 2017.
- Pita Pico, Roger. La esclavitud de los sentimientos: vida familiar y afectiva de la población esclava en el nororiente del Nuevo Reino de Granada, 1720-1819. En *Revista de Indias*, vol. LXXII, núm. 256. Págs. 651-686, 2012.
- Quiroz Chueca, Francisco. Balance historiográfico sobre estudios de negros en el Perú. En *Historia y Cultura*. N. 24. Lima: INC, 2001.
- Rocha, Marcelo da e Castillo, Norma Angélica. *Entre as margens da liberdade. Mulatos livres e negros: condição e experiências diante da Justiça Eclesiástica (Nova Espanha. Séculos XVII- XVIII)*. In. *Formas de liberdade. Gratidão, condicionalidade e incertezas no mundo escravista nas Américas*. México, Cuba, Porto Rico, Santo Domingo, Caribe Francês, Brasil e Argentina. Freire, Jonis e Secreto Maria Verônica. Rio de Janeiro: Nauad-Faperj, 2018.
- Romero, Fernando. *Safari africano y compra y venta de esclavos para el Perú (1412-1818)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1994.
- Russel-Wood, A. J. R. Através de um prisma africano: Uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil. In *Tempo*, num, 12, dezembro. Niterói. 2001.
- Russell-Wood, A. J. R. Escravos e Libertos no Brasil Colonial. *Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro. 2005.
- Sánchez Albornoz, Nicolás. La población de la América colonial española. En *História de América Latina*. Bethell, Leslie. Ed. Editorial Crítica. Barcelona. 2000.
- Santos, Igor. Famílias plurais. Uniões mistas e mestiçagens na comarca de Sabará (1720-1800). Curitiba: Appris editora, 2018.

- Schwarz, Lilia e Gomes, Flávio. Dicionário da escravidão e liberdade. Organizadores. São Paulo: Companhia Das Letras, 2018.
- Schwartz, Stuart. Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras/CNP, 1988.
- Schwartz, Stuart. Escravos roceiros e rebeldes. São Paulo: EDUSC, 2001.
- Silvestri, Noelia. Experiencias de la esclavitud en una modernidad colonial. Las mujeres esclavizadas frente el matrimonio en Santa Fe del Río de la Plata en el siglo XVIII. En Sabedoras y desvergonzadas. Ensayos de investigación para una enseñanza generizada de la historia medieval y moderna. Moriconi, Miriam (directora). Rosario: Universidad del Rosario, 2019.
- Slenes, Robert. Na Senzala, Uma Flor. Esperanças e recordações da família escrava Brasil Sudeste, século XIX. São Paulo: Editora Unicamp, 2019.
- Soares, Mariza de Carvalho. Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- Soares, Mariza de Carvalho. A conversão dos escravos africanos e a questão do gentilismo nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Em A igreja no Brasil. Normas e prática durante a vigência das constituições primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitler, Bruno y Sales Souza, Evergton. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.
- Stark, David. Aprovechándose de las oportunidades: buscando el momento oportuno para contraer matrimonio entre la población esclava de Puerto Rico a través del Siglo XVIII. En Caribbean Studies, vol. 33, núm. 1, january-june. Págs. 177-203. San Juan de Puerto Rico: Instituto de Estudios del Caribe, 2005.
- Tau, Víctor. Casuismo y Sistema: indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992.
- Tardieu, Jean-Pierre. Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII. Ecuador: Ediciones Afroamérica. Centro cultural afroecuatoriano, 1997.
- Tardieu, Jean Pierre. El negro en el Cusco. Los caminos de la alienación en la segunda mitad del siglo XVII. Lima: Instituto Riva Agüero - Banco Central de Reserva, 1998.
- Tardieu, Jean-Pierre. Resistencia de los negros en Venezuela colonial. Representaciones y planteamientos semiológicos. Madrid: Iberoamericana, 2013.
- Tardieu, Jean-Pierre. Resistencia de los negros en el virreinato de México (siglos XVI-XVII). Madrid: Iberoamericana, 2017.
- Titton, Gentil Avelino. O Sínodo da Bahia (1707) e a escravatura. En Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História. ANPUH. Goiana, setembro 1971.

- Torres Londoño, Fernando. Igreja e Família no Brasil Colonial. En *Revista de Cultura Teológica*. V. 9, pp. 101-119. São Paulo, 1994.
- Torres Londoño, Fernando. As Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707 e a presença da escravidão. VI Jornada Setecentista. Curitiba, 2006. Págs. 275-282.
- Traslosheros, Jorge y Zaballa, Ana. *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. México: Universidad Autónoma de México, 2010.
- Triana y Antorveza, Humberto. *Léxico documentado para la historia del negro en América (Siglos XV-XIX)*. Tomo, III. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2002.
- Winoski III, Alexander. No es justo que la ley de matrimonios se quebrante por la ley de servidumbre: Esclavos casados y sus amos en Lima. En *Revista Historia y Cultura*. N.27. Lima, 2015.
- Van Deusen, Nancy. *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: PUCP-IFEA, 2007.
- Van Deusen, Nancy. *Las almas del purgatorio. El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVI*. Lima: PUCP, 2012.
- Vargas Cariola, Juan Eduardo. Antecedentes sobre las levas en Indias para el ejército de Chile en el siglo XVII (1600-1662). En *Historia. Revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile*. N. 22. Año. 1987. Págs. 335-356.
- Varella, Alexandre. Os índios: povos ancestrais, sujeitos modernos. Em *As Américas na primeira modernidade (1492-1750)*. Vol. 1. Cañizares Esguerra, Jorge; Fernandes, Luiz; Bohn Martins, Maria. Curitiba: Editora Prismas, 2917.
- Vázquez Oropeza, María Leticia. *La población de origen africano en Nueva España y su relación con la jurisdicción eclesiástica. El uso de la justicia en la audiencia del arzobispado de México (Siglos XVII y XVIII)*. En Albani, Benedetta; Danwerth, Otto; Duve, Thomas. *Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX*. Frankfurt: Max Planck Institute for European Legal History, 2018.
- Velázquez Gutiérrez, María Elisa. *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia - Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Veloso, Luiz Fernando. Com as benças de Igreja: casamentos de escravos em freguesias mineiras da segunda metade do século XIX. En *Locus. Revista de História do programa de pós-graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora*. Vol. 20, n. I. Juiz de Fora, 2014.
- Vidal Luna, Francisco y Klein Herbert. *Evolução da sociedade e economia escravista de São Paulo, de 1750 a 1850*. São Paulo: EDUSP, 2006.

- Vidal Luna, Francisco. Características demográficas dos escravos de São Paulo (1777-1829). Em Escravismo em São Paulo e Minas Gerais. Luna Vidal Francisco, Del Nero da Costa, Iraci e Klein, Herbert (Editores). São Paulo: Edusp, 2009.
- Vidal Ortega, Antonino. Entre la necesidad y el temor: negros y mulatos en Cartagena de Indias a comienzos del siglo XVII. Derroteros africanos en mundos Ibéricos. Berta Ares (Editora). Sevilla: CSIC, 2000.
- Vilar, Enriqueta Vila. *La evangelización del esclavo negro. Derroteros africanos en mundos ibéricos*. Berta Ares (Editora). Sevilla: CSIC, 2000.
- Vieira Demetrio, Denise. Artur de Sá Meneses: governador e senhor de escravos. Rio de Janeiro, século XVII. Em Doze capítulos sobre escravizar gente e governar escravos. Brasil e Angola-séculos XVII-XX. Rio de Janeiro: Mauad editoria 2017.
- Vinson III, Ben y Vaughn, Bobby. *Afroméxico*. México: FCE, 2004.
- Zaballa, Ana de. Del viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. En: Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal. México: Universidad Autónoma de México, 2010.
- Zeron, Carlos Alberto. O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na legislação portuguesa: Separação e complementariedade entre pecado e delito. Em A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Fleiter, Bruno y Sales Souza Evergton (Editores). São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

ANEXOS

RECELO QUE HUBO EN LIMA DE QUE LOS NEGROS QUERÍAN INTENTAR ALZAMIENTO A IMITACIÓN DE LOS DE MÉXICO¹¹²

Luego que tuvimos una nueva de haberse inquietado los negros de Nueva España presumí que el eco de aquel golpe había de responder en este reino aún más de veras, ya que no por contacto que con aquel tuviese por lo menos a su imitación que en cosas de tal calidad tengo observado hace mucho fuerza en las Indias, donde apenas ha dejado de correr esta enfermedad por todas provincias como el principio, se haya contraído en cualquiera de ellas y así fuese que a pocos días empezó el pueblo a dudar de la seguridad por la multitud que hay de negros y todos a recatarse. Sin poner más de su parte que el miedo, confusión ordinaria en lo que carga a prevención de tantos y como el virrey a de cuidar de todos. A mí me echaron algunas cartas sin firma y avisaron religiosos con celo del bien común. Pero como estas cosas las mismas diligencias para excusar el daño suelen despertarle y animarle, viene a ser dificultosa cualquier acción que a ellos se enderece y por lo menos todas han de ir con diferente voz, que así lo pide la prudencia y la autoridad.

Hizo prevenciones el virrey bastante a resistir cualquier intento, pero tan disimuladas como contenía a la prudencia y autoridad.

¹¹² Hemos tratado de adecuar las transcripciones a una escritura más actualizada para un mejor entendimiento. Por otro lado, hemos respetado la ubicación de los documentos en los legajos sin alterar el orden de la presentación.

Con esta disimulación pues, hice velar la ciudad de las compañías del batallón que en ella hay en los días públicos, como fue el de las honras de la reina, nuestra señora que Dios tiene y otros en que el divertimiento de la gente podía dar ocasión a semejante exceso. Mande que las compañías del Callao hiciesen guardia a las casas reales, y que la gente de la armada no pase sus galeones, prevenciones que siempre van a riesgo de parecer sobradadas por enderezarse a excusar la misma necesidad que las pudiera echar menos cuando no se hicieran.

El efecto de este recelo fue conocerse cierta libertad en los negros, castigaron algunos con que se quieto Lima. En Potosí fue mayor el exceso.

Hoy a porque los recelos tenían algún fundamento o porque ellos mismos dieron aliento a esta gente. Los negros comenzaron a desvergonzarse en palabras, cosa que confieso vine a deseiar porque en ellos me pareció consistía el atajar los demás. Sabido esto, hice prender a los primeros que hablaron, en son de amenaza mande que se diese tormento a uno que prometía más raíces en las palabras, no confeso cosa de substancia a este y a otro mulato metí en la galera y a sus dueños mande los vendiese fuera del reino, castigaronse juntos. Algunos que estaban ya en la cárcel condenados a muerte, azotaron a otros por haber hallado armas, con que todo se sosegó en Lima. Llegó la voz a Potosí y sea porque antes estaba comenzado el daño (que así lo confesaron alguno cómplices) o porque desde aquí fuese su principio. Ahí hizo más efecto como gente en quien haya mayor entrada la inquietud.

Levantamiento que tenían concertados ciertos extremeños, el número de los alterados y su designio y quien lo descubrió.

Concertaronse algunos hombres sueltos de Extremadura (que llaman soldados) hasta en cantidad de sesenta o setenta, según se

ha entendido, aunque todo este número no se ha podido verificar judicialmente. El contrato fue repartirse por escuadras que a un mismo tiempo diesen muerte en la ciudad de La Plata al presidente y oidores. En la villa de Potosí, al corregidor, oficiales reales y otros hombres ricos saquease la real caja y en el camino de Arica matasen los arrieros que llevaban la plata de vuestra majestad, que estaba en aquel puerto esperando traer todo el tesoro de la armada de este año. Querían con ello pagar gente que se les allegase pregonar libertad en los negros y exención de tributos y mitas en los indios y para que lo creyesen, asolar y quemar los ingenios de aquellas riveras. Aplazaron día en que lo referido se había de obrar y fue nuestro... que un Diego Sánchez Jaramillo, hombre a quien hablaron y apercibieron para este intento, y Francisco Fajardo y Montoya, clérigo que quisieron meter en el contrato, acudieron en confesión al prior de San Agustín de aquella villa y a otro fraile de la orden, y ellos le dieron luego al corregidor. Siendo esta vez medio la religión de San Agustín (como otras dos o tres lo ha sido) para descubrir y que se reparen rebeliones que se han puesto en práctica en este reino. El corregidor se gobernó con prudencia, prendió culpados y atajo el daño sin perder tiempo. Escribiome luego como estaban presos, aunque no todos por saberse ausentado antes que la confesión de los presos los delatase.

Diligencias que el virrey hizo para seguridad de todo, y resolución que tenía que hacer presencia al mayor peligro.

Me tome el cuidado que caso tal pedía, no tanto porque ya se pudiese esperar efecto de la intención, pues con saberla la tuve por deshecha, cuanto porque presumía me había de embarazar y dilatar el despacho de esta armada, como realmente ha sucedido, pues parte más tarde que las pasadas —pero porque la carta del corregidor contaba por pendiente el suceso y mostraba recelo de que los huidos le continuasen en alguna parte— despache provisiones con orden que los corregidores

del distrito de Potosí a Arica saliesen con gente armada a recibir la plata de vuestra majestad y particulares lo acompañasen hasta entregarla en Arica con seguridad, y para la de la navegación envié alguna infantería y al general don Diego Bravo de Saravia que la trajese. Previne, asimismo, otro galeón en este puerto del Callao sin dar a entender el motivo con ánimo de irme en él al (puerto) de Arica si el alzamiento cobraba más fuerza, venciendo presencialmente las dificultades que en el despacho. Y... de la plata se podían ofrecer y atendiendo a los de mayor sustancia que (sirva de aviso al que me hubiese de suceder) yo entiendo que cuando en una ocasión de estas, la persona del virrey queda libre del primer furor a quien de ordinarios se asesta el más eficaz remedio para prevenir y atajar el daño es meterse en medio del peligro acercándoles el miedo y la misericordia a los delincuentes que son los dos baluartes principales que en este reino han deshecho siempre semejantes maquinas.

Castigo el corregidor de Potosí a los traidores. Premio el virrey a los fieles con que todo queda quieto.

A poco tiempo me volvió a escribir el corregidor como había hecho justicia ahorcando a cinco de los más culpados y condenando a galeras a otros y pareciéndome que era bien hacer alguna gratificación a los fieles a vista de la fidelidad hice merced al corregidor de mil ducados de renta por su vida a título de lo que allí sirvió y de que tiene cédula de vuestra majestad para que se le dé mayor cantidad y envíe a mandar viniese a esta ciudad a Diego Sánchez Jaramillo, y para ellos le socorrí con quinientos pesos. Llegado aquí le proveeré una administración que es lo que pretende y a lo que se puede extender la capacidad y los méritos personales, y será en la parte más distante que pudiere de las provincias de Potosí, donde no me ha parecido conveniente dejarle porque (aun quedando colores y disculpa a su tardanza), por lo menos, confiesa había más de año que callaba la traición con el comunicada

tanto antes. A la orden de San Agustín he hecho algunas limosnas y actualmente se la estoy haciendo en la fábrica de la iglesia de este puerto. Todo con voz de agradecimiento a sus advertencias y nada de ello de la hacienda de vuestra majestad.

8 de abril de 1613

Virrey marqués de Montesclaros

Archivo General de Indias. Audiencia de Lima, 36

CARTA DE JUAN DE ESQUIVEL TRIANA

Señor:

Este reino del Perú tan agradecido siempre a vuestra majestad y a los santos reyes, sus predecesores, cuanto provechoso para la conservación de su monarquía, merece muy bien que vuestra majestad tema el perderle o por lo menos arriesgarle y que cualquier contingencia de estas le cueste algunos ratos de desvelo antes que el dolor de un descuido le dé a vuestra majestad malos ratos. En esta Ciudad de los Reyes, que es la principal del Perú, así por su fundación como por su opulencia, vive expuesta al mayor peligro que puede alcanzar el discurso y con tan poca resistencia que su mayor seguridad, viene a consistir hoy en una confianza forzosa y una disimulación necesaria del propio daño, y para que esto se vea mejor empezaré por sus defensas.

Tiene Lima tres mil y setecientos hombres de armas tomar, entre vecinos y viandantes en que se incluyen 500 hombres de presidio que vuestra majestad paga en el puerto del Callao y sus moradores. Así parece por lista general que vuestro virrey mandó a hacer el año pasado a cuya disposición no se pudo encubrir persona de las compañías pagadas del presidio, asiste una en Lima de cien hombres, ordinariamente y esta hace cuerpo de guardia al virrey entrando por escuadras a días. Para este pequeño número de españoles en que aún no vienen a ser todos efectivos por la parte de los viandantes que no se puede reducir a número cierto, tiene esta ciudad fuera y dentro de su contorno, en chacaras y casas más de veinte mil negros de servicio sin otras tantas negras y muchachos verificado por los padrones de las

parroquias y cada año se van acrecentando más este número, así con los que entran de permisión como los que nacen, que son muchos más de los que se mueren.

Estos se diferencian entre sí por las castas no mezclándose unos con otros en los bailes, juntas y cofradías que les ha permitido la razón de estado los días de fiesta. Si bien para casarse no guardan esta distinción de los cuales (no sin dolor) se puede afirmar que son más dueños de nuestras vidas, que nosotros de su libertad pues apenas hay casa donde no sean excesivamente más los negros que los blancos que viven dentro. Ellos son dueños de las puertas y consiguientemente de las armas en las horas del descanso, porque todo celo confía la necesidad, y el descuido. Y lo peor es un atrevimiento establecido que ha engendrado en ellos el verse consentidos y amparados en cualquier género de delito porque ninguno es tan desdichado que no tenga amo que le defienda como hacienda propia y así son pocos y desgraciados los que se castigan como merecen.

Los estribos más firmes que pone la consideración al sosiego cuando llega a tocar este daño, es decir que la diferencia de las castas les hace opuestos y desconformes entre sí para cualquier conjuración y que esta sin conformidad no parece posible que se fragüe y si bien esta razón hace que parezca durable el sosiego no niega la posibilidad al peligro, pues confiesa que le puede cada y cuando que se conformaren demás de que los efectos de cada día nos muestran lo contenido a cada paso y sea el primer ejemplo, lo recién sucedido en Cartagena de que había dado cuenta a vuestra majestad, quien lo tiene a su cargo por donde se verá que no todos los convocados eran de una misma tierra, aunque eran de «una misma color». El segundo sea lo que actualmente está sucediendo doce leguas de esta ciudad en un paraje

que llaman la Cieneguilla, donde cuarenta negros fugitivos, amparados de la fragosidad del sitio se han hecho inexpugnables sin que toda la Hermandad ni el poder de un virrey les haya podido reducir al perdón ni a la muerte, aunque se ha intentado por todos caminos y cada día están cometiendo nuevos robos y atrocidades sin que para esto les haga falta el ser de diferentes naciones.

El tercero y último se hay el más particular lo que paso habrá de dos meses que en la cárcel real de esta Corte, donde un día se conjuraron hasta veinte negros que estaban presos por diferentes causas y dando de puñaladas al alcalde le quitaron las llaves y se salieron por las puertas a vista de todo el mundo, de estos cogieron cinco, los tres ahorcaron y a los dos los ampara la inmunidad de la iglesia... en esto llega a ver a mediodía que es lo que puede esperar en la quietud de una noche donde la confusión y el espanto hacen el estrago más cierto. En una ocasión de holandeses como la pasada si echando gente en tierra quisiese esta canalla arrimárseles por la libertad y premio que les han de ofrecer. El remedio es dificultoso, por ser daño necesario el haberse de servir de esta gente, pero escogiendo el menor y queriendo vuestra majestad así más que a otro podrá vuestra majestad siendo servido prohibir totalmente la navegación de negros al Perú por tiempo de diez años por los medios que parecieren más convenientes, para que en este espacio se haya minorando el peligro como ellos se fueren consumiendo con la muerte que con los hoy hay de servicio y los que irán creciendo con la edad, y más los indios, que están aplicados para este ministerio, se pueden muy bien conservar las haciendas del campo y con menos gente menos pan será menester y el interés que a vuestra majestad se le sigue por este camino, se le darán por otro los dueños de este trato, pues es cierto que no han de estar ociosos ellos ni sus caudales y cuando no sea tanto mucho más, es lo que se aventura, pues

(lo que dios no permita) no fuera esta la primera codicia que ha traído a miserable estado los reino.

Esto señor no es arbitrio, no se ha de mirar como tales... sino una advertencia celosa del servicio de vuestra majestad desnuda de todo interés, si bien atenta al mayor premio que es llegar a sus reales manos,... dicha en conseguirlo, suplico humildemente a vuestra majestad reciba los afectos y perdone el desánimo de las palabras. Guarde de nuestro Señor la real persona de vuestra majestad, como la cristiandad a menester.

Lima 12 de mayo de 1634

Juan de Esquivel Triana

Fuente: Archivo General de Indias. Audiencia de Lima, 162.

RELACIÓN QUE HACE AL REY NUESTRO SEÑOR
EN CONFORMIDAD DE UNA CÉDULA REAL, EL
LICENCIADO DON FRANCISCO FERNÁNDEZ DE
CÓRDOVA, ABOGADO DE LA REAL AUDIENCIA
DE LIMA, VISITADOR QUE FUE DE LAS REALES
CAJAS DE LA CIUDAD DE TRUJILLO Y JUEZ PARA
LA COBRANZA DE LOS NATIVOS Y SERVICIO
GRACIOSO HECHO A VUESTRA MAJESTAD CONTRA
EL CORREGIDOR DE LA DICHA CIUDAD Y LOS DE
LA PROVINCIA DE CAJAMARCA, VILLA DE SANTA,
VILLA DE SAÑA, CHICLAYO Y CHACHAPOYAS.

El rey solicita se envíe información «por menor de todo con mucha distinción y claridad».

Sobre el tributo de negros horros y mulatos. Otro género de tributo entra en esta caja real que se cobra de negros y negras, mulatos, zambaigos horros y estos pagan en cada año, los varones a cuatro pesos y más hembras a dos pesos, valdrá cuatrocientos pesos de tributos en cada un año.

Lima, 8 de marzo de 1627

MEMORIAL DE MULATOS Y MULATAS A SU MAJESTAD

Lima, 18 de marzo de 1627

Reconózcase si hay cédula para que se imponga este tributo y tráigase y no la habiendo informe el virrey.

Refieren los agravios y molestias que se les ha seguido con el tributo que se les ha impuesto de 4 patacones cada uno al año y 2 las mujeres, y suplican a su majestad les reserve, siendo cosa tan poco considerable a su majestad que se arrienda todo cada año en 400 pesos demás de no ser comprendidos por ser naturales de aquel reino y representan sus servicios.

Los mulatos y mulatas de esta Ciudad de los Reyes, casados y solteros, damos cuenta a vuestra real majestad, como rey y señor nuestro de bajo cuyo amparo vivimos y como rey cristianísimo favorezca y ampare estos humildes vasallos de vuestra majestad. Son tantos los agravios y molestias que recibimos de los oficiales reales, en razón de un tributo o hecho que por una cédula real mandada vuestra majestad se cobre de cada uno de nosotros, cuatro patacones cada año y las mujeres, así casadas como solteras, cosa que los indios con ser tributarios sus mujeres son reservadas de pagar el dicho tributo, por cuanto el marido y la mujer ser una misma cosa y la cédula no habla con los criollos de este reino, sino con los que pasan esclavos de los reinos de España a estos y han venido a hacer horros con la riqueza de ellos. Y así a estos los manda vuestra majestad que paguen en la granjería que tuvieren. Y son todos tan pobres que, aunque comer no tienen, los oficiales reales

sacan este tributo a la moneda y se pone en pregones y estos años se ha rematado entre alguaciles en cuatrocientos pesos cada un año, cosa de tan poca consideración a vuestra real majestad, y en achaque de estos tributos entran en nuestras casas y nos hacen mil molestias, quitando a nuestras mujeres las gargantillas y otras prendas. Y tratándolas mal de palabra y obras y a nosotros llevándonos a la cárcel y maltratándonos, estas vejaciones, y otras muchas, debe vuestra real majestad, como cristianísimo, remediar y no consentir que seamos tan maltratados. Pues en todas las ocasiones que en este reino se han ofrecido hemos acudido como muy leales vasallos. A todo los que nos ha mandado del real servicio, como le consta a los virreyes y real audiencia de ellos y de los cuales el presidente hemos hecho. Enviamos un tanto de ello, para que vuestra majestad se sirva pasar los ojos por el todo a nuestra costa y... sin interés ninguno empleándonos siempre nuestras vidas y hacienda en el real servicio de que esperamos de vuestra majestad, el remedio y amparo suplicándole se sirva de mandar a los gobernadores que son o fueren de estos reinos, que se nos guarde las preminencias para no poder pagar ni cobrar de nosotros el tributo que nos manda, que este tributo lo paguen los mulatos que fuesen extranjeros de estos reinos venidos de España y otras partes a él, con calidad que teniendo bienes con que lo pagan se cobre de ello y no tan de otra manera. Dios, la católica y real persona de vuestra majestad.

Lima 18 de marzo de 1627

RELACIÓN DE LOS SERVICIOS PERSONALES EN MILICIAS HECHOS Y OTRAS OCASIONES POR LOS MULATOS NATURALES, HIJOS DE ESPAÑOLES. EN EL AÑO DE 1615 Y 1624 COMO CONSTA.

Primeramente el año de 1615 que entró en el puerto del Callao, cinco naves, nos hallamos con toda diligencia en el dicho puerto a donde por orden del marqués de Montesclaros trabajamos personalmente día y noche en hacer trincheras en las partes y lugares que al dicho virrey le pareció que convenía para la guarda del dicho puerto sin que por ello llevásemos sueldo alguno trabajando de día y de noche cargando fajinas y otras municiones para la defensa del artillería estando en el puesto de nuestro riesgo con nuestras armas nueve días de tan gran trabajo y tan excesivo como es justo en el real servicio.

Por el año de 18 gobernando el príncipe de Esquilache vino nuevamente enemigos de 13 navíos a donde, con nuestra compañía, fuimos con toda brevedad al dicho puerto, a donde por mando del virrey estuvimos en el puerto del Callao guardando las casas reales y calles del dicho puerto de noche con mucho cuidado y vigilancia todo el tiempo que...

Por el año de 1624, gobernando el marqués de Guadalcázar, en 7 de mayo del dicho año llegó nuevamente al Callao de 12 velas y una lancha de holandeses. Desde luego como llegó esta nueva fuimos de los primeros que por orden del virrey, pues nos hallamos en el puerto del Callao con nuestra compañía y de allí se nos dio orden. Para el puerto de Surco de hacer trincheras para su defensa y desde allí seguimos la costa hasta el puerto del Callao, no perdiendo de vista a los enemigos hasta el

puerto. A donde entró con las naves y lanchas referidas y el dicho virrey nos señaló el puesto en la Punta y Mar Brava, puesto de gran riesgo y peligro a donde las balas de los enemigos eran tan continuas en que estábamos con el riesgo y vigilancia, pues justo continuando nuestros centinelas de día y de noches que por evitar prolifidad no se amplía más a vuestra majestad este capítulo.

Demás de lo cual servimos a vuestra majestad en las fiestas generales que por mando de vuestra majestad se celebraron en esta ciudad al nacimiento de la serenísima infanta, así ordenamos una justa real de a caballo que duró dos días en la plaza pública de esta ciudad, aunque fue nueva fiesta en esta ciudad. La dicha justa real pareció bien y lustrosa y con el orden y celebración y... de carros triunfales de mucha costa, cosa nunca vista en la Indias, como más largamente verá vuestra majestad. Y demás de los referido, hemos servido a vuestra majestad en el servicio gracioso cada uno con lo que hemos podido a veinte y a diez y como lo haremos siempre que las ocasiones del real servicio se ofrecieren.

Fuente: Archivo General de Indias. Audiencia de Lima, 158.

TRATA DEL TRIBUTO DE MULATOS Y NEGROS
HORROS QUE AL PRESENTE ES DE 400 PESOS
MAL PAGADOS Y CON MUCHO SENTIMIENTO
DE ESTA GENTE... Y PONDERA MUCHO LO BIEN
QUE HICIERON EN LA DEL 24 EN LA OCASIÓN
QUE EL ENEMIGO LLEGÓ AL CALLAO, DONDE
HALLARON UNA COMPAÑÍA QUE FORMO DE
ELLOS Y CUMPLIERON ENTERAMENTE LO QUE
SE LE ORDENÓ QUE MERECIERON MÁS PREMIO
QUE MUCHOS BLANCOS Y ESTÁN PIDIENDO LA
RELEVACIÓN DEL TRIBUTO DE LOS 400 PESOS.

Manda vuestra majestad que los mulatos y negros libres paguen cierto tributo y habiéndose gratificado en esta Ciudad de los Reyes por arrendamiento eran tantas las vejaciones y molestias que en la visitas de cárceles se... hacían los arrendadores acerca de esta cobranza que siempre se juzgaban por mayores estos inconveniente que el provecho de esta renta, la cual está puesta en cuatrocientos pesos y no ejecutada, porque se trata de medio con esta gente y que ellos entre si hagan su repartimiento y satisfagan lo que da el recaudador y como en una comunidad, aunque este mal opinada la nación entran mucho, no se puede hacer juicio universal de todos, y tienen los mulatos si el uso común de que sus madres servían a sus amos y algunos nobles y libres a quienes la color diferente no prohibía el matrimonio y, finalmente, son hijos naturales y todos en común sienten que este tributo, después que el año de 1624 la armada holandesa surgió en el puerto del Callao, porque de estos mulatos y negros horros se hizo

una compañía, la cual sirvió fidelísimamente y en gran continuación con arcabuces y picas en la Punta, teniendo por cama las piedras lisas o en la otra banda de Bocanegra, entre pantanos, donde cortando céspedes, habiendo entre ellos oficiales, hicieron un fuerte como se les ordenó y suplantaron en el cuatro piezas de artillería y en otro lugar, que llamaban pan de azúcar, arrasaron aquel padrastro y le pusieron en defensa y acudieron a todas las faenas, no solo como soldados, sino como esclavos jornaleros, y cuando vuestra majestad les haga gracia en disimular esta paga se tendrán por muy satisfechos siendo tantos en número y por las peticiones que dan algunos que nos sirvieron tanto en individuo como cualquiera de estas piden hábitos y a dos, tres y cuatro mil pesos de renta y oficios y todo lo que vuestra majestad tiene en las Indias, poco premio y es cierto verdad que el virrey y ministros de la audiencia servimos tanto como el que más y tuvimos y cual desvelo y nos contentamos con el fruto de servicio y haber salido con el intento de la defensa y cumplido con nuestras obligaciones sirviendo vuestra majestad, cuya católica persona guarde Dios como suplico.

Reyes y marzo 17 de 1627.

Licenciado Luis Henríquez

Fuente. Archivo General de Indias. Audiencia de Lima, 99.

CONSULTA DEL CONSEJO DE LAS INDIAS SOBRE RELEVAR A LOS NEGROS DE LA CIUDAD DE LIMA DE CIERTO TRIBUTO

Madrid, 22 de noviembre de 1631

El Licenciado Luis Enríquez, siendo fiscal de la Audiencia de la Ciudad de los Reyes, escribió a V. M. el 10 de diciembre de 1627, que los negros horros de aquella ciudad sirvieron en la ocasión que el holandés acometió a tomar el puerto del Callao tan bien y puntualmente, guardando las órdenes que se les dieron, que merecen ser relevados del tributo que pagan, que es de cuatrocientos pesos cada año, sobre cuya cobranza reciben de los arrendadores muchas vejaciones y molestias. Con esta ocasión se mandó al virrey y Audiencia de la dicha ciudad enviasen relación de lo que cerca de ello se les ofrece y dicen en carta de 6 de junio de 1630. Se podría V. M. servir de exentar de este tributo a las mujeres y a los hombres, que constare haber servido y alistándose en las compañías de mulatos y negros que hay en la dicha ciudad, por el tiempo que pareciere a los virreyes, con cuyo parecer se conforma el Consejo. V. M. mandará hacerles la merced que fuere servido.

Resolución del rey: Así.

Fuente: Konetzke, Richard. Colección de documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810. CSIC. Madrid. 1958.

R.C. PARA QUE LOS NEGROS Y MULATOS QUE
SIRVIERON EN LA OCASIÓN QUE LOS HOLANDESES
ACOMETIERON AL PUERTO DEL CALLAO, SEAN
RELEVADOS DEL TRIBUTO QUE PAGAN

Madrid, 16 de diciembre de 1631

El rey, conde de Chichón, mi virrey, gobernador y capitán general de las provincias del Perú. He sido informado de que los negros horros que hay en esa Ciudad de los Reyes sirvieron en la ocasión que el holandés acudió a tomar el puerto del Callao tan bien y puntualmente guardando las órdenes que se les dieron que sería justo relevarlos del tributo que pagan que es de cuatrocientos pesos cada año, y habiéndoseme consultado por los del mi Consejo de las Indias, lo que vos y esa mi Audiencia me escribiste en esta razón, he tenido por bien de ordenaros y mandaros, como lo hago, proveáis y deis orden, como las mujeres y los hombres que constare haber servido y alistándose en las compañías de mulatos y negros que hay en esa ciudad, sean exentos de pagar este tributo por el tiempo que pareciere a vos y a los virreyes que os sucedieren, que así es mi voluntad y de lo que en ello se hiciere, me avisaréis.

Fuente: Konetzke, Richard. Colección de documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810. CSIC. Madrid. 1958.

REMITO A LA CÁMARA DE INDIAS EL MEMORIAL
QUE VA AQUÍ DE FRANCISCO BIOHO PARA QUE
SOBRE SU PRETENSIÓN SE ME CONSULTE LO QUE
SE OFRECIERE Y PARECIERE SEGÚN SUS MÉRITOS

En Buen retiro, a 17 de mayo de 1653.

Con decreto de 17 de mayo pasado se sirvió su majestad remitir a la Cámara de Indias un memorial de Francisco Bioho (cuya copia es inclusa) en que representa sus servicios, y ser moreno libre, como constaba de una carta de vuestra excelencia, que presento con el dicho memorial. Y suplica que atento a sus servicios le hiciese su majestad merced de una de las tres compañías de morenos libres que hay en Lima, la primera que vacase, y en el ínterin de una bandera cualquiera de las dichas tres compañías, como más particularmente se contiene en la dicha copia. Y habiéndose visto en la Cámara se ha acordado, diga a vuestra excelencia de su parte (como lo hago) se sirva de avisar si hay en Lima las dichas compañías de morenos libres, de que se sirven y a quien toca su provisión, y que calidades o servicios han de concurrir en las personas a quien se dan, y si el dicho Francisco Bioho tiene las necesidades dando vuestra excelencia juntamente su parecer, para que visto se provea lo que convenga, guarde Dios a vuestra excelencia como deseo.

Madrid 4 de Junio de 1653
Juan Bautista Sáenz Navarrete

CARTA DEL VIRREY

He recibido el papel de vuestra majestad de cuatro de este con copias de un memorial de Francisco Bioho que su majestad remitió a la Real Cámara de Indias, donde se me ordena en este papel de vuestra majestad que informe sobre lo que el memorial contiene y diga lo que me parece.

Lo primero que digo es que en Lima hay dos compañías de negros y una de mulatos libres, unos y otros y gente para todo y muy lucida y que fue de gran provecho el año de 24, cuando doce navíos holandeses acometieron al Callao y se detuvieron allí cuatro meses. Sirven estas compañías en la forma que las demás del batallón de aquella tierra, aunque separadamente en las muestras y en todo los demás. Los capitanes son ordinariamente alguaciles que llaman del gobierno, los cuales no gozan de salario, sino los 20 pesos cada mes que goza cualquier plaza sencilla, su majestad dio (una de estas tres compañías que es la de mulatos a un capitán Villavicencio, también mulato y noble que había servido muchos años y que tenía 40 escudos de sueldo y con ellos sirvió la dicha compañía de mulatos, y en todas tres los oficiales hasta alférez son los mismos mulatos y negros y así las compañías y cuanto oficiales hay en ellas las provee el virrey.

En el Callao hay otras tres compañías de negros y en esta ha habido algunas veces capitanes de su color por servicios particulares y en esa consideración di yo una compañía en el Callao al capitán Diego Cano que lo había sido en Panamá, hijo de otro capitán Diego Cano, también negro y de muchos servicios por los cuales tiene esa familia en Panamá muchas posesiones, y es gente de quien allí se hace mucho caso por

haber sido esta de los que más parte tuvieron en la defensa de aquella tierra, cuando Francisco Drake la tuvo tan apretada con la armada inglesa.

La relación que hace Francisco Bioho y todo lo demás es cierta, menos en lo que dice de las dos naos holandesas Capitana y Almiranta, y que en solas esas dos iban más de mil seiscientas plazas y cien piezas de artillería. Él dice lo que oyó, en lo demás como digo trata verdad y es hombre de bien.

Mi parecer es que habiendo venido de parte tan remota que en su pobreza habrá sido con mucho padecimientos y puéstose a los pies de su majestad será muy conforme a su piedad que no vuelva este hombre sin fruto de la suerte que ha llegado a tener, en dar su memorial, así se le podría despachar con cédula para que la primera compañía que en el Callao hubiere vacado de negros se le dé al suplicante, y en el ínterin una bandera de alférez en las compañías de morenos de Lima, guarde Dios a vuestra majestad muchos años en la Posada y junio 5 de 1653.

Marqués de Mancera

MEMORIALYSERVICIOSDEFRANCISCODEBIOHO, MORENO LIBRE, HECHOS EN LA PROVINCIA DE CHILOE DE LOS REINOS DEL PERÚ.

Hacer relación de los servicios que ha hecho en aquellas partes y pide una de las tres compañías de morenos libres que hay en la Ciudad de los Reyes, la primera que vacare y en el ínterin la bandera de cual guerra de ellas.

Francisco Viho, moreno libre, nacido en Guinea, naturalizado desde edad de diez años en la Ciudad de los Reyes del Pirú, donde tiene su casa, y familia dice: Que hallándose el año pasado de 1643, en el puerto de la ciudad de nuestra Señora de Caramapo, isla de Chiloe, que está a Barlovento del reino de Chile, por grumete del navío Santo Domingo Soriano, que había ido con el socorro, que remitía el marqués de Baides, gobernador, y capitán general de aquel reino para los presidios, que hay en ella, entraron de improviso en aquel puerto los cuatro navíos de armada holandesa, que el dicho año fueron a tomar y poblar Valdivia, con tan gran fuerza de gente y armas, que en solo Capitana y Almiranta llevaba más de mil seiscientas plazas, con ciento doce piezas de artillería, sin la demás gente y prevenciones de fortificar, que iba en las otras dos y temeroso Andrés Muñoz de Herrera, gobernador actual de aquella isla, que los enemigos habían de quemar y poner fuego al dicho navío, que se hallaba solo en el dicho puerto, y que no le había de quedar otra ninguna embarcación, en que poder avisar al gobernador de Chile y el virrey del Pirú, para que tuviesen la noticia necesaria, y se previniesen los puertos, mandó con toda prisa esconder la barca del dicho navío a tiempo, que y a toda la gente de él le había desamparado, sin que ninguno se atreviese a volver a ella, por excusar la muerte, sino

fue el suplicante que arriesgando manifiestamente la vida se entró en lela con un solo indio que le siguió, y a fuerza de remo con mucho trabajo, fuerza y diligencia que en ello puso, la sacó de dicho puerto y la metió en una ensenada del río Chonos, sin que dichos enemigos la pudiesen hallar ni descubrir por más que buscaron con que habiendo quemado los enemigos el dicho navío. Echado más de trescientos holandeses en tierra, muerto el dicho gobernador con más de cuarenta soldados que valerosamente les defendieron la entrada hasta morir, en defensa del puerto robado, y saqueado la dicha isla, se embarcó en ella el capitán Domingo Lorenzo con uno de los enemigos que se pudo coger, y subiendo el suplicante y otro marinero, que le ayudó más de setenta leguas río arriba, a fuerza de remo en el tiempo más riguroso del invierno, con excesivo trabajo (en que ocupó quince días trabajando de día y de noche) llevaron la nueva al dicho marqués de Baydes, que se hallaba sin ninguna noticia de tales enemigos, quedando el suplicante siempre en guarda de la barca, en la cual también paso y puso en salvo todos los indios y gente de la isla de Santa María, y los metió en la tierra firme de Chile, con sus haciendas y ganados, quitando que el enemigo se apoderase de uno y otro; y desde allí bajo también con la dicha barca al puerto del Callao y trajo en ella al maestre de campo, Alfonso de Villanueva, que bajó con el aviso al marqués de Mancera, virrey del Perú, que desde luego dispuso a toda prisa todas las prevenciones y defensas que obró con tan gran acierto, hasta desalojar al enemigo, que la tenía ya poblada y fortificada, y habiéndola concedido en nombre de su majestad al suplicante la carta de libertad que presentó con certificación de lo referido, le mandó volver con la armada, en que fue por general D. Antonio de Toledo y Leiva, su hijo, para que le sirviese de dar noticias de los dichos navíos y que los pudiese reconocer, como quien los había visto, cuyo viaje también hizo, acudiendo a todo cuanto se le mando con mucha vigilancia y cuidado y asimismo trabajo en todos los puertos en los aderezos y reparos de la barca, que fueron muchos

y atento a que de tan importante servicio a la real Corona de vuestra majestad no ha tenido más premio que la dicha libertad ya que los negros de Guinea, aunque gente tan humilde y pobre, siempre se han ofrecido ocasiones de enemigos, han acudido al real servicio de vuestra majestad con mucho esfuerzo, arriesgando las vidas, siendo sobre los que más carga todo el trabajo personal, así en la mar como en la tierra, ya que así mismo hay en la dicha Ciudad de los Reyes tres compañías de mulatos libres, en que también ha servido muchos años, también a que (si mediante su resolución y buena diligencia no se hubiera embarcado y salvado la dicha barca, los enemigos la hubieran quemado con el dicho navío, con que faltando el aviso que en ella trajo, pudieran haberse causado mayores y más irreparables daños).

Pide y suplica humildemente a vuestra majestad que, en premio de los dichos servicios, le haga merced de nombrarle capitán de una de las tres dichas compañías de morenos libres que hay en dicha Ciudad de los Reyes, la que primero vacare, y en el ínterin de una bandera, de cualquiera de las dichas compañías, que además de tenerlo tan bien merecido por dichos servicios, hace más piadosa y justificada la súplica, el haber llegado a pedirlo a los reales pies de vuestra majestad, con los riesgos y trabajos que ha padecido en tan larga navegación que en ello.

SEÑOR

Francisco Bioho, moreno libre naturalizado en la Ciudad de los Reyes del Pirú, dice que vuestra majestad Dios le guarde con consulta de lo que Cámara de Indias mandó se le despachase la Real Cédula de Recomendación que se fue para que el virrey de aquel reino lea como en plaza de alférez de una de las compañías de morenos que hay en aquella ciudad, por los muy considerables servicios en ella expresados y que vacando alguna de ellas le hiciese capitán de ella y porque se le haya muy necesitado y pobre y respecto de su color y falta de quien le socorra no le ha de ser posible volver a su casa. Si vuestra majestad ni le manda dar por vía de premio o limosna alguna cosa para ello, pide y suplica a vuestra majestad mande que en Sevilla, Portobelo o Panamá se le dé algún socorro de la real hacienda de vuestra majestad, pues, aunque pobre negro cabe todo en la importancia de sus servicios y mucho más en la real piadosa clemencia de vuestra majestad que en ello.

En la cámara, a 14 de julio de 1653, que se le consulte que para el camino se lo podrían dar hasta cien pesos pagados de algún expediente de los aplicados para los gastos secretos, pero que se diga que supuesto no hay ejemplar de esta gracia ni razón particular que obligue a dispensar con este sujeto, pero que su pobreza estará bien empleada en esta gracia.

Fuente: Archivo General de Indias. Audiencia de Lima, 16.

CONSULTA DE LA CÁMARA DE INDIAS SOBRE LA PRETENSIÓN DE JUAN DE VALLADOLID MOGORON, MORENO LIBRE

Madrid, 29 de diciembre de 1657

Con decreto de 5 de septiembre pasado, se sirvió V. M. remitir a la Cámara el memorial que vino con él de Juan de Valladolid Mogorón, y manda V. M. que sobre su pretensión se consulte lo que se ofreciere y pareciere, según sus partes y méritos.

En el memorial representa el dicho Juan de Valladolid es moreno libre e hijo legítimo de D. Antonio Mogorón, y que el año de 1631 sentó plaza de soldado, con la cual ha servido en lo que se ha ofrecido, y que habiéndose huido los galeotes y esclavos de las galeras del puerto del Callao y retirándose al monte, donde hacían continuas hostilidades y daños, fue en compañía del alcalde de la Santa Hermandad al castigo de ellos, y resistiéndose como bárbaros, le hirieron en la cabeza y un brazo, que el año de 1640 asistió a demoler el castillo de San Felipe de Guadalcázar y fue nombrado por cabo de escuadra de Guzmanes, que el de 1642 el virrey' marqués de Manrique le nombró por alférez y ayudante de seis compañías de negros y mulatos libres, que el de 1645 asistió al apresto de la armada que fue a echar al enemigo de Valdivia, que trabajó en la fábrica de las murallas que se fabricaron en el dicho puerto del Callao, que desde el año de 1646 ha sido soldado de la Armada del Sur, y el de 1653, vino a España, sirviendo en el galeón del cargo de Diego de Medina, y suplica a V. M. que en consideración de sus servicios y de haberlo hecho sin sueldo, se sirva V. M. honrarle con la plaza de maestre de campo de las compañías de negros y mulatos libres de la ciudad de Lima y del puerto del Callao, pues por

su industria se compusieron, como constaba de las certificaciones que presentaba.

Y habiéndose visto en la Cámara y reconocidos por diferentes certificaciones que el dicho Juan de Valladolid ha servido de soldado y ayudante de la compañía de los morenos libres de la Ciudad de los Reyes, y que ha asistido con cuidado y satisfacción a todo lo que se le ha encargado, ha parecido que con atención a ello podría V. M. servirse mandar remitir al virrey del Perú la pretensión que tiene para que en su proporción le tenga presente para honrarle y favorecerle según lo que mereciere. V. M. mandará lo que fuere servido.

Resolución del rey: Así.

Fuente: Konetzke, Richard. Colección de documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810. CSIC. Madrid. 1958.

REMITO AL CONSEJO DE INDIAS EL MEMORIAL
INCLUSO DE DON JUAN DE VALLADOLID SOBRE
SU PRETENSIÓN SE ME CONSULTE LO QUE SE
OFRECIERE Y PARECIERE.

Decreto de su majestad, 29 de junio de 1659

Con un memorial de don Juan de Valladolid Mogorón, negro libre.

En la junta del 1 de julio del 59 del consejo de su majestad que bastara darle una recomendación por tocar estas a los virreyes y gobernadores.

Memorial

Don Juan de Valladolid Mogorón, negro libre, hijo legítimo de don Honorio Mogorón, natural de la ciudad de Lima, en el reino del Perú, dice que vuestra majestad atendiera a los que había trabajado como leal vasallo en el real servicio como consta al Real Consejo de Indias, donde presentó sus papeles a vuestra majestad. Fue servido de darle su Real Cédula de 23 de julio de este año para que el virrey del Perú le honre y favorezca en la pretensión de la plaza del maestro de campo de las compañías de negros y mulatos libres que por industria y diligencia del suplicante se recompusieron y atendiendo el suplicante a la honra que vuestra majestad le ha hecho y que para volver al dicho reino le es necesario que en el dicho entretanto que se le da dicha plaza de maestre de campo, el que goce y ejerza el oficio de capitán entretenido con el sueldo ordinario que los demás gozan. Y ahora ha llegado a mi

noticia que en el dicho reino del Perú esta vaca la plaza de capitán por fin y muerte de Francisco Bioho, que por merced de vuestra majestad, de plaza de alférez y hechura del capitán de dichos negros, servía por el servicio que hizo a vuestra majestad en Valdivia, y por ser yo la persona a quien toca por derecho el ejercer dicho oficio de capitán, pues me viene de derecho a regla militar por ser la compañía más antigua de dicho maestre de campo, me honre a vuestra majestad con ella, pues soy benemérito de gozarla y para que los que con tanto celo sirven vean que los servicios del suplicante merecieron el que vuestra majestad me ha honrado por ellos y por haber venido a estos reinos con licencia del virrey a besar los reales pies de vuestra majestad, de donde digna... toda honra y el suplicante se halla en esta corte con ocasión de merecer dicha compañía sin que sea remitido a dicho virrey, mande se me dé el nombramiento de tal capitán hasta tanto que dicho virrey del Perú en virtud de la Real Cédula de su majestad y servicios me honre con la plaza de maestre de campo en que al presente recibiré honra y merced de tan gran monarca, lo que espero de la grandeza de vuestra majestad.

SEÑOR

Se presenta lo que ha servido en las provincias del Perú que vuestra majestad le ha dado cédula de recomendación para que el virrey del Perú le haga merced en la pretensión que tiene de maestre de campo de los negros y porque ha entendido que ha vacado una compañía en Lima por la muerte de Francisco Bioho. Suplica a vuestra majestad le haga merced de este puesto en la intención que se le da el de maestre de campo.

Fuente: Archivo General de Indias. Audiencia de Lima, 297.

VÉASE EN EL CONSEJO DE INDIAS EL MEMORIAL
ADJUNTOS Y PAPELES QUE LE ACOMPAÑAN
DE JUAN PASQUAL, DOMINGO LÓPEZ, BLAS
MANUELY JUAN FRANCISCO DE ESTELA Y SOBRE
TODO LO QUE REPRESENTAN Y SUPLICAN POR
SÍ Y EN NOMBRE DE LOS DEMÁS PARDOS Y
CUARTERONES ESCLAVOS DEL PERÚ, EN ORDEN
A SU LIBERTAD, CONSÚLTESEME LO QUE SE
OFRECIERE Y PARECIERE.

Madrid 7 de marzo de 1681

Juan Pasqual, Domingo López, Blas Manuel y Juan Francisco de Estela, pardos esclavos naturales de esta Ciudad de los Reyes del Perú, por si y en nombre de los demás pardos y cuarterones esclavos de este reino, puesto a los reales pies de vuestra majestad, dicen que hallándose tan sumamente afligidos de su cautiverio siendo católicos cristianos, hijos naturales de españoles de este reino de las Indias, que los maltratan castigan y matan sin piedad, por no tenerla con ellos la justicia, como reconocerá vuestra majestad, por los dos memoriales que presentan con el acatamiento y reverencia debida. Les impidió la divina providencia de Dios que ocurriesen a vuestra majestad como católico rey defensor de la ley de Cristo y columna fuerte de la Iglesia triunfante a que les mande restituir la libertad que les han quitado más de ciento y cincuenta años; la codicia de los hombres tiránicamente, privando a los suplicantes del beneficio de la redención de Cristo, en que fueron benditas todas las generaciones; que militan debajo de la divina ley de su evangelio santo. Como lo dijo: el salvador cuando aquella mujer bendijo, el vientre

que le trujo y los pechos que mamó, habiendo expelido del cuerpo de un hombre un demonio mudo. Que tan bien son bienaventurados los que oyen en la palabra de Dios, la guardan. Y en los diez mandamientos manda amar al prójimo como así mismo, después de Dios, por quien se hacen todas las cosas para merecer la gloria.

Y en contravención de esta divina ley, y en contra de la real conciencia de vuestra majestad tienen por perpetuos a los dichos pardos y cuarterones que nacen en este reino y con ser hijos de españoles, no solamente contentan con servirse de ellos y quemarlos con velas encendidas lacre y brea derretida y aprisionarlos por dos y tres años y meterlos en las mazmorras de los obrajes a que trabajasen días y noches sin reservar días de fiesta, desnudos, muertos de hambre y azotándolos cruelmente. Los más días de que mueren muchos rabiando sin sacramentos ni confesión y algunos se ahorcan y se dan puñaladas o se echan en las pailas hirviendo. Sino que tan bien les niegan la pretensión de su libertad y rescate o que busquen quien le compre. Para que el trate mejor, porque la justicia no los ampara ni los oye como se reconoce de los decretos de los memoriales que presentaron al virrey conde de Castellar y marqués de Malagón, que respondió no había lugar el que los vendiesen sin la voluntad de sus dueños. Por una infame ley que introdujeron los gentiles romanos, que la guarda mejor la codicia de los hombres que la ley de Cristo que derogó las leyes de esta calidad y, como dice Juan Devia en el segundo tomo de su curia filipica que trata del comercio terrestre, en capítulo 1, 5 y 6, que los que tratan en comprar y vender esclavos no son mercaderes sino mangones o... que es recatones o revendedores. Porque en el nombre de mercaderías no se comprenden los hombres racionales según una glosa en un testo y una glosa en términos. Y en otra parte dice que los esclavos han de ser ávidos en guerras.

Y siendo que los suplicantes, ni sus progenitores fueron ávidos en guerras. La misma ley los salva, pues sus abuelas de parte de Guinea las sacan engañadas los ingleses y portugueses, y las venden a los españoles, permitiéndoles así vuestra majestad para que les enseñen la ley de Dios por tiempo de diez años y que después sean libres; lo cual no se cumple así, sino que sin cuidar de su bautismo hasta que ellas mismas se van a la pila, las tienen cautivas por toda la vida, a ellas a sus hijos y nietos y bisnietos, todos hijos de españoles tan blancos como sus señores y algunos esclavos son hijos de mejores padres que sus mismos dueños. Y, sin embargo, dura en ellos las negras reliquias del cautiverio como si fuera pecado original, que aun este mediante la pación muerte y gloriosa resurrección y admirable ascensión de nuestro señor criador y redentor Jesucristo. Se lava con el agua del sacramento del bautismo, y habiendo quedado los suplicantes como los demás católicos libres de la esclavitud del demonio, no lo han quedado de los mismos cristianos porque vuestra majestad lo permite o lo han permitido los señores reyes antecesores de vuestra majestad, o ya sea por ignorarlo, o ya por siniestros informes de los poderosos enemigos de esta nación. Solo por la codicia del interés de su servicio y crecidos precios en que venden a los suplicantes y es permisión de Dios que no se les logren cosechas ninguna y se consuman las haciendas de los que las cultivan con la sangre de estos miserables esclavos. Y conocidamente se hallen floridas y aventajadas, las que se cultivan con jornaleros pagados bien, como lo hacía el padre de familias del evangelio, que pagaba los mismos denarios al que venía tarde a la obra como al que más temprano, a cuya imitación como verdadero padre de familias que lo es de sus vasallos el señor y santo rey don Felipe tercero, abuelo de vuestra majestad envió a este reino una Real Cédula el año de 1609. Y en el capítulo 29 de ella mandó cesaren los servicios domésticos de los naturales concluyendo con decir pesa más la libertad. Y esta fue semejanza de remunerar con

igualdad el premio a los jornaleros más tarde a cultivar la viña del señor, lo cual se comprueba con el testimonio (que asimismo va con este memorial), en el cual están también interesados los suplicantes literal, y interlinealmente por ser también naturales de este reino, nacidos en tierras de vuestra majestad y, por consiguiente, sus vasallos y jornaleros que llegaron a la última hora a cultivar la viña del señor, con quienes anduvo liberal la divina providencia buscándolos y trayéndolos aquel verdadero padre de familias para que gozaren de este favor.

De este divino amor aprendió vuestra majestad tantas piedades, que con noticia que de los indios de Chile que cogían los españoles (en las sangrientas guerras que con ellos tienen, costándole a vuestra majestad tantos millones de plata como vidas de españoles que han muerto), eran esclavos, les envió vuestra majestad una favorable cédula dándoles libertad la cual gozan hoy. Por haberla ejecutado el conde de Lemos, virrey que fue de estos reinos como tan observante a las órdenes de vuestra majestad, lo cual no hizo el conde de Castellar, marqués de Malagón con otra cédula que se sirvió vuestra majestad de enviar, para que trajesen espadas los pardos libres oficiales de milicia reformados, concibiendo tanto enojo con ellos que vino a quebrar la cólera con los suplicantes que se habían salido más de cincuenta esclavos de un obraje, que tiene un hombre extranjero fomentado de los poderosos de esta ciudad y de dicho virrey, quien por haberle pedido en justicia los vendiese por estar tan maltratados, respondió lo que consta de los memoriales referidos. Y luego los mandó azotar a todos los suplicantes por las calles y los volvió al dicho obraje.

O gran rey señor nuestro, todas estas son verdades católicas y pues vuestra majestad es redentor de los fieles que están en Berbería séalo también, de estos pobres miserables y desvalidos que pasan peor vida que aquellos, sin más amparo que el de Dios que les ha inspirado, ocurran a vuestra majestad, asegurándoles su libertad como la que

tuvieron los israelitas, y de muy buena gana pagan tributos a vuestra majestad como lo pagó Jesucristo, diciendo désele al César los que es del César por lo cual piden y suplican a vuestra majestad se sirva declararle libertad enviando su Real Cédula por triplicado a la real... de justicia, al arzobispo de esta ciudad y al sargento de los pardos porque no se oculten las mercedes de vuestra majestad y descargo de su real conciencia y piden justicia.

EL SUPERIOR DE GOBIERNO DEVUELVE LA CERTIFICACIÓN QUE PIDE

Lima, marzo 3 de 1678

Juan Pardo, natural de la villa de Pisco, en el corregimiento de Ica, dice que a su derecho conviene que el superior de la gobernación de este reino le dé al pie de este memorial, certificación en que publica forma y manera que haga fe del capítulo veinte y nueve de la Real Cédula de su majestad, despachada el año de 69 que está en el libro de cédulas y ordenanzas reales de este reino que la quiere para pedir con ella lo más que le convenga, por tanto:

A vuestra excelencia pide y suplica se sirva de mandar que el dicho superior gobierno le dé la dicha certificación referida, que en ello recibirá bien y merced de la grandeza de vuestra excelencia. Juan Pardo.

EXCELENTEÍSIMO SEÑOR

Certifico, habiendo reconocido la Cédula Real del servicio personal en un traslado que está en la sala de gobernación de mi cargo. Y el capítulo veinte y nueve de ella que contiene lo siguiente, que por mandato de vuestra excelencia se manda dar a Juan Pardo.

Capítulo 9: Que cesen todos los demás repartimientos y servicios que no fueren voluntarios que hasta aquí se han hecho para uso y utilidad de los españoles eclesiásticos y seculares en ministerios domésticos de casas, huertas, edificios, leña, y yerba y otros semejantes. Aunque sea para servicio vuestro y de mis oidores, inquisidores y otros ministros de justicia que por estos repartimientos se pueden excusar y aunque sea de alguna descomodidad para los españoles pesa más la libertad y conservación de los indios. Y para que conste lo firme en Lima en cinco de marzo de mil seiscientos y setenta y ocho años.

Gaspar Zuazo

EL DECRETO PROVEÍDO A INSTANCIA Y
PEDIMENTO DE JUAN FRANCISCO DE ESTELA
COMPAÑERO DE LOS SUPLICANTES HOY DÍA DE
LAS FECHAS SE GUARDE, CUMPLA Y EJECUTE
PARA CON ELLOS EN TODO Y POR TODO LO
QUE CONTIENE

Lima, diciembre 16 de 1677

Juan Pasqual, pardo, Domingo López y Blas Manuel, pardo, esclavos de Francisco Franco, presos en la cárcel real de esta Corte, dicen que por otro memorial que tienen presentado a vuestra excelencia han dado cuenta del miserable estado en que se hallan los suplicantes con los martirios, azotes, malos tratamientos, castigos rigurosos y prisiones que reciben del dicho su amo en el obraje que tiene de sombreros. Sobre lo cual más largamente han representado a vuestra excelencia y no se les ha decretado otro memorial y así postrados a sus católicas plantas piden que por los méritos de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, y por la soledad de su santísima madre, compadeciéndose a lastima y compasión de estos miserables que como esclavos y pobres se acogen al amparo y protección de vuestra excelencia de cuyo santo celo esperan recibir el alivio de los rigurosos castigos que han experimentado y lo primero, excelentísimo señor, es que los suplicantes y todos los demás esclavos tienen tanta opresión y castigo en el dicho obraje cargados de mazos de fierro, cadenas, barretones, garapiñas y grillos, sin tener ningún alivio ni descanso, aún en días de fiesta, trabajando de noche y de día. A que se llega alguna vez, que no entera las tareas, les amarra de pies y manos y les azotan por las plantas de los pies, y por la barriga, no contentándose con cincuenta ni cien azotes sino de doscientos para

arriba y sobre esto velas derretidas por todo el cuerpo dejándoles casi muertos y es de advertir señor excelentísimo que, hay algunos esclavos que huyendo de estos castigos se entregan a manos de la perdición como desesperados y se echan en las pailas hirviendo o se degüellan o se ahorcan caso lastimoso y digno de la atención de vuestra excelencia, al que se añade estar encerrados de noche y de día sin consentir que los suplicantes que son casados tengan comunicación con sus mujeres sin consentir que las vean ni comuniquen, por solamente que no llegue a oídos de vuestra excelencia ni sepa del miserable estado de sus vidas, por cuya causa no se les ha permitido el haber dado cuenta a vuestra excelencia, con antes ni a ninguna de las justicias por la opresión tan grande que han tenido, de que se infiere que la turba multa que los suplicantes y los demás esclavos hicieron, solo por lograr el comparecer todos juntos a los pies de vuestra excelencia para que próvidamente reconociendo con vista de... los dichos excesos y malos tratamientos y castigos pusiesen remedio o a los menos que se les diesen amos y así.

A vuestra excelencia piden y suplican con el rendimiento que se sirva de mandar que los suplicantes y los demás esclavos no salgan de la dicha prisión en que están hasta tanto que busquen amos que les compren y que se le notifique al alcalde de dicha cárcel no se les entregue al dicho Francisco Franco porque volver a la casa y obraje de su amo es para que suceda una ruina y perezcan sus vidas que no ha de permitir vuestra excelencia con sus santa justificación en que... bien y modela piedad y grandeza de vuestra excelencia con justicia que piden esta.

DECISIÓN DE LAS AUTORIDADES COLONIALES:

No ha lugar lo que pretende el suplicante porque sin consentimiento expreso de su amo no puede ser compelido a venderle. Y sobre los rigores y excesos y malos tratamientos con que se refiere le trata podrá poner demanda para que verificándolos lo sea para cuyo efecto y que elija el medio que le parece se le conceden quince días para que en ellos no se le entregue y quede en la cárcel en que esta y pasados y no habiéndola puesto se le entregue con calidad que le trate bien como debe y deje libremente cohabitar con su mujer los días que dispone los sinodales y los está por derecho.

Lima diciembre 16 de 1677

DECLARACIÓN DE JOAN FRANCISCO DE ESTELA

Joan Francisco de Estela, pardo esclavo de Francisco Franco, preso en la cárcel real de esta Corte, dice que al suplicante le trajo a la dicha prisión entre demás esclavos que se conspiraron en el obraje del dicho su amo por los malos tratamientos y castigos rigurosos que se les hace y el suplicante, aunque no fue parte de la conspiración y turbamulta representa a vuestra excelencia, como es casado con una pobre india nombrada Joana Catalina y está recibiendo los mismos malos tratamientos, y castigos con tanta opresión que en nueve meses que está en el dicho obraje no le han permitido que el suplicante hable con dicha su mujer ni que la hable excluyéndole del todo aun de la cohabitación del santo matrimonio, por cuya causa se halla descarriada y desamparada sin tener quién la acuda con el sustento necesario y el suplicante y su pobre mujer están pereciendo sin tener más recurso que el amparo de vuestra excelencia y así.

A vuestra excelencia pide y suplica humildemente se sirva demandar al alcalde de dicha cárcel de Corte, que en atención de no haber sido parte en dicha conspiración no se le entregue al dicho Francisco Franco, hasta tanto que el suplicante busque amo que le compre y le haga buenos tratamientos, y que pueda tener algún alivio de poder trabajar para acudir al sustento de su pobre mujer que por ser de naturaleza tan corta está pereciendo y el suplicante pasando dos mil trabajos en el dicho obraje y no permita que este miserable sea reducido al dicho obraje en que espera recibir bien y alivio de la piedad de vuestra excelencia con justicia pide esta.

SEGUNDO MEMORIAL DE LOS PARDOS Y CUARTERONES

Severísimo señor

El gremio de los esclavos cautivos de la nación de pardos y cuarterones naturales de esta Ciudad de los Reyes del Perú representan a su majestad (Dios le guarde) por el memorial que acompaña a esta y los demás instrumentos. La iniquidad que están padeciendo en su misma patria y entre sus mismos padres españoles que los engendraron y cautivaron, siendo católicos cristianos, para que su majestad como católico rey les alce el dicho cautiverio, pues no hay razón para que sean esclavos. Habiendo nacido de padres cristianos en tierras del más cristiano y mayor monarca del mundo, columna fuerte de la Iglesia, siendo triunfante a cuyo cargo, está el ensalzar la ley de Cristo con cuya preciosa sangre fueron redimidos los suplicantes.

Ha elegido el medio mejor para que patrocine tan piadosa obra. El amparo y protección de vuestra A., de quien publica la fama tantas heroicas virtudes que realzan lo excelso de su grandeza y como tan príncipe escogido de Dios para conservación de la católica monarquía de España. Sabrá ponderar a su majestad la gravedad de tan pernicioso permiso contra su real conciencia que si antes los señores reyes sus antecesores, o lo permitían por siniestros informes, o lo ignoraban porque esta pobre y humilde y desvalida gente no se defendía; respecto de no tener persona de quien fiarse, para tan grande empeño de dar cuenta a su majestad y encargarle a su real conciencia, si hacer otra diligencia porque en eso solo fían el buen suceso de su libertad. Hoy

que la divina providencia oyó nuestros clamores y gemidos, movió el corazón de un pobre tan desvalido como los suplicantes, para que dé parte de Dios ponga en manos de vuestra A. esta nuestra petición, quedándonos consuelo que ya tenemos por seguro el remedio, pues corre por cuenta de su divina majestad el mover el corazón con el rey y de vuestra A., inclinándolos a esta misericordia.

Fiándolo todo de Dios anima nuestra esperanza el ejemplo, que nos refiere la sagrada escritura de los israelitas, que al cabo de tantos años de cautiverio en Egipto los sacó el divino amor y le dio la libertad premiando a Moisés su fe.

Esta redención ha tomado a su cargo los católicos reyes de España, rescatando a los cristianos del poder de infieles y acá a las Indias han enviado sus Reales Cédulas, dando libertad a los indios que habían cautivado los españoles en las sangrientas guerras de Chile. Y asimismo a los demás de este reino les libró de su servicio doméstico, como consta del instrumento que va con está, concluyendo el capítulo con estas palabras. Pesa más la libertad... si esta... pesa tanto como su majestad encarece, y atendría noticia de lo agrio del cautiverio y de la ferocidad con que tratan los españoles a sus siervos dándoles muertes dilatadas con más atroces castigos que pudieran experimentar en Berbería, donde son tolerables por la esperanza de redención, como las almas de los fieles que están en el purgatorio con esperanza cierta de su salvación, que esta no tienen los condenados del infierno y por eso les causa desesperación, con la pena de daño de este amargo desconsuelo señor tienen gran parte los dichos pardos y cuarterones, esclavos condenados por toda la eternidad de sus vidas a la infame esclavitud y mucho de ellos pasan a padecer la otra eternidad de su alma matándose, asimismo, desesperados con los castigos en los cuales también los matan sus dueños y mueren rabiando, sino es que

les asistan los divinos auxilios para salvarse y no hay duda en que la
santidad del señor rey, don Felipe tercero cuando despachó la Real
Cédula del año de 1609 fue con intención de que gozaren de libertad
todos los naturales de este reino que son miembros natural también los
dichos pardos y cuarterones naturales de este reino.

Con esta declaración y con el ejemplo de los indios de Chile basta
para que vuestra A. (Dios le guarde) nos envié Real Cédula a manos
de quien reside en el memorial para que seamos dignos de alcanzar
las promesas de Jesucristo por mano de vuestra A., cuya católica vida
guardie nuestro señor muchos años.

Lima, marzo dos 1678 años.

Serenísimo señor

Besamos los pies de vuestra A.

Juan Pasqual Domingo López

Pardo Blas Manuel Pardo

DECRETO DE SU MAJESTAD

Con una carta y que la acompañan de Juan Pasqual Domingo, Domingo López, Blas Manuel y Juan Francisco de Estela para que sobre lo que representan por sí y en nombre de los demás pardos y cuarterones esclavos del Perú se consulte.

En 8 de marzo de 1681

Que lo vea el fiscal y responda cuanto antes para satisfacer el decreto.

Respuesta del fiscal:

El fiscal dice que lo que consta de estos papeles es que los mismos esclavos que envían a su majestad el memorial adjunto, parece lo son de Francisco Franco, vecino de Lima, que trabajan en un obraje suyo, donde se refiere tuvieron un alboroto o tumulto, por lo que se hallaban presos en la cárcel de Lima por disposición de su amo y estando en ella por el de 77. Hicieron memorial al virrey... severidad de castigos con que los oprimía en el obraje, a ellos y a sus mujeres, pidiéndole mandase al alcalde de la cárcel no se los entregue y que los obligue a que los vendiese a otra persona. Y sobre esto consta que proveyó que diesen información de la sevicia dentro de cierto plazo, término dentro del cual no fuesen entregados y que lo fuesen no dándola en calidad que los trate con la benignidad que debe y conforme al derecho sinodales, en que no se halla haberse ejecutado otra cosa. Y por el nuevo memorial pretenden que con ocasión del capítulo 29 de la Real Cédula General de 1609 en que se prohibió el servicio personal de los indios y se encargó libertad de la que deben gozar como vasallos de su majestad y se manda con generalidad que todos los esclavos, pardos y cuarterones que hay en Indias, sean también libres (y siendo esta materia de tanta

gravedad y perjuicio de los dueños que con legítimos títulos, según el derecho tiene adquirido su dominio, pues a no tenerlo legítimo cada uno pudiera reclamar su libertad ante las justicias que a su favor obraran en el que por todos derechos se ordena, y no hallándose en estos sujetos la calidad de libertad que en los indios de que trató dicha cédula de 1609 y otras muchas antes por su nacimiento o por otros justos títulos, siendo estos esclavos como se debe entender, parece que no se puede dar lugar a lo que intentan, y que solo se debe ordenar al virrey y audiencia en lo general y particular de estos que a cualquiera que justificare no estar en verdadera y legítima esclavitud, lo saque de ella, y a los que esténdolo comprobaren los malos tratamientos y prohibición de lo lícito y permitido no solo hagan que vendan a otro, sino es que pasen al castigo del exceso del... como por derecho se debe, cuidando mucho del buen tratamiento que en lo natural y... se debe a la miseria de estos pobres.

Madrid, 20 de marzo de 1681

Fuente. Archivo General de Indias. Audiencia de Lima, 18.

R. C. AL VIRREY DEL PERÚ QUE AL ESCLAVO QUE JUSTIFICARE NO ESTAR EN VERDADERA Y LEGÍTIMA ESCLAVITUD HAGA SE SAQUE DE ELLA

Madrid, 8 de abril de 1681

El rey, virrey, presidente y oidores de mi Audiencia Real de la Ciudad de los Reyes en las provincias del Perú. Por parte de Juan Pascual, Domingo López Blas, Manuel y Francisco de Estela, pardos naturales de esa ciudad, esclavos de Francisco Franco, vecino de ella, se me ha representado el miserable estado en que se bailan con los rigurosos castigos y malos tratamientos que reciben de su dueño en un obrage de sombreros que tiene donde se hallan cargados de cadenas, mazos de hierro, barretones, garapiñas y grillos sin tener ningún descanso, aun en días feriados, y que si alguna vez no enteran las tareas, les hace amarrar y azotar por las plantas de los pies y en la barriga y demás de esto derritiéndoles velas encendidas por todo el cuerpo dejándoles casi muertos, de que se sigue que huyendo de estos castigos se desesperan algunos echándose en las pailas hirvientes ahorcándose o degollándose, a que se añade que a los que son casados no les consienten tratar ni comunicar con sus mujeres, suplicándome que en conformidad a lo mandado por cédula general del año de 1609, en que está prohibido el servicio personal de los indios y se encargó la libertad que deben gozar como vasallos míos, fuese servido de ordenar que todos los esclavos pardos y cuarterones que hay en esas provincias, sean libres, y presentaron los memoriales que dieron al conde de Castellar, siendo mi virrey de ellas, expresando las vejaciones y agravios que recibían del dicho Francisco Franco a que proveyó que diesen información de la sevicia con cierto término, dentro del cual no fuesen entregados a

sus dueños, y que lo fuesen no dándola con calidad que los tratase con la benignidad que debe conforme a derecho y sinodales, y habiéndose visto en mi Consejo de las Indias, con lo que sobre todo dijo y pidió mi fiscal en él, y reconociéndose que no concurre en estos sujetos la calidad de libertad de que trató la cédula citada del año de 1609 y otras muchas, sino que antes por su nacimiento o por otros justos títulos son esclavos, como se debe entender, ha parecido que así en el particular de los esclavos arriba expresados, como en lo general de los demás a cualquiera que justificare no estar en verdadera y legítima esclavitud le hagáis sacar de ella, y a los que esténdolo comprobaren que sus dueños les hacen los malos tratamientos y prohibición de lo lícito y permitido, no solo haréis que se vendan a otro, sino que se proceda al castigo del exceso del poseedor como por derecho se debe, cuidando mucho del buen tratamiento que en lo natural y cristiano se debe a la miseria de esta pobre gente, que así es mi voluntad.

Fuente: Konetzke, Richard. Colección de documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810. CSIC. Madrid. 1958.

La idea matriz del presente libro es muy esclarecedora: demuestra que los esclavizados en la temprana sociedad colonial (siglos XVI-XVII) iniciaron su lucha legal por la defensa de determinadas prerrogativas para una mejor convivencia, lo cual fue posible por la legislación canónica que los fue protegiendo en algunos aspectos de su vida cotidiana. Propone así una nueva perspectiva: la preeminencia del derecho canónico esclavista. Para arribar a tales conclusiones, Gonzales Jáuregui tuvo que desmitificar afirmaciones sostenidas por prestigiosos historiadores, lo hizo a través de un sostenido proceso investigativo, prácticamente, desde su época de estudiante de pregrado hasta el doctorado, son más de diez años de una investigación que le permite cuestionar a la bibliografía existente en torno al tema.

Lo que privilegia este libro es la actitud de la Iglesia colonial, que estuvo interesada en constituir una sociedad católica y esclavista, para lo cual dispuso, en el siglo XVI, que los esclavizados gozasen del derecho al bautismo, asistir a misa, libertad para elegir a su cónyuge y la indisolubilidad del matrimonio, así como precisar que el matrimonio era un sacramento que solo podía ser controlado por la Iglesia. Estas prácticas fueron posibles por la influencia que provenía del Concilio de Trento, en los diferentes Concilios Limenses, y sínodos de Lima y México, Bahía en Brasil.

Dr. Ernesto Germán Peralta Rivera

ISBN: 978-612-48617-1-0



9 786124 861710