

LOS ESCLAVOS DE LIMA

Y SU DEFENSA DEL MATRIMONIO EN EL SIGLO XVII



Yobani Maikel Gonzales Jauregui



MUNICIPALIDAD DE
LIMA

YOBANI MAIKEL GONZALES JAUREGUI

LOS ESCLAVOS DE LIMA Y SU
DEFENSA DEL MATRIMONIO
EN EL SIGLO XVII



MUNICIPALIDAD DE
LIMA

Yobani Maikel Gonzales Jauregui

Historiador e investigador. Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Federico Villarreal. Magister y Doctor en Historia por la Universidad Federal de Juiz de Fora. Realizó estudios de maestría en Historia Latinoamericana en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Becario de la Organización de Estados Americanos (OEA) 2014-2016. Becario de la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES-BRASIL) 2016-2020. Becario de la OEA y del Afro-Latin American Research Institute (ALARI) 2019. Fue seleccionado para una estancia de investigación en la Universidad Pablo de Olavide y Archivo General de Indias-Sevilla, noviembre 2018 a mayo 2019. Docente universitario, con experiencia en la Universidad Nacional Federico Villarreal, Universidad Nacional de Trujillo y el Centro Pre-Universitario de la Universidad Nacional Federico Villarreal-Ceprevi. Finalista del sexto concurso nacional “Trabajemos el Patrimonio Cultural en el Aula: Historia del Pueblo Afroperuano y sus aportes a la cultura en el Perú. Realizado por el Ministerio de Educación. Especialista en la historia de la población afrodescendiente en el Perú, ha integrado grupos de investigación sobre la temática de la población afrodescendiente en el Perú.

Los esclavos de lima y su defensa del matrimonio en el Siglo XVII

©Yobani Maikel Gonzales Jauregui

Christopher Zeceovich Arriaga
Gerente de Educación y Deportes

Juan Pablo de la Guerra de Urioste
Asesor de educación

Doris Renata Teodori de la Puente
Gestora de proyectos educativos

María Celeste del Rocío Asurza Matos
Jefa del programa Lima Lee

Editor del programa Lima Lee: José Miguel Juárez Zevallos
Corrección de estilo: Claudia Daniela Bustamante Bustamante
Diagramación: Ambar Lizbeth Sánchez García
Concepto de portada: Melissa Pérez García

ISBN: 978-9972-726-33-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 202101214

Primera edición digital, enero 2021
Libro electrónico disponible en
www.descubrelima.pe

Editado por la Municipalidad Metropolitana de Lima

Jirón de la Unión 300, Lima

www.munlima.gob.pe

Lima, 2021

Presentación

La Municipalidad de Lima, a través del programa Lima Lee, apunta a generar múltiples puentes para que el ciudadano acceda al libro y establezca, a partir de ello, una fructífera relación con el conocimiento, con la creatividad, con los valores y con el saber en general, que lo haga aún más sensible al rol que tiene con su entorno y con la sociedad.

La democratización del libro y lectura son temas primordiales de esta gestión municipal; con ello buscamos, en principio, confrontar las conocidas brechas que separan al potencial lector de la biblioteca física o virtual. Los tiempos actuales nos plantean nuevos retos, que estamos enfrentando hoy mismo como país, pero también oportunidades para lograr ese acercamiento anhelado con el libro que nos lleve a desterrar los bajísimos niveles de lectura que tiene nuestro país.

La pandemia del denominado COVID-19 nos plantea una reformulación de nuestros hábitos, pero, también, una revaloración de la vida misma como espacio de

interacción social y desarrollo personal; y la cultura de la mano con el libro y la lectura deben estar en esa agenda que tenemos todos en el futuro más cercano.

En ese sentido, en la línea editorial del programa, se elaboró la colección Lima Lee, títulos con contenido amigable y cálido que permiten el encuentro con el conocimiento. Estos libros reúnen la literatura de autores peruanos y escritores universales.

El programa Lima Lee de la Municipalidad de Lima tiene el agrado de entregar estas publicaciones a los vecinos de la ciudad con la finalidad de fomentar ese maravilloso y gratificante encuentro con el libro y la buena lectura que nos hemos propuesto impulsar firmemente en el marco del Bicentenario de la Independencia del Perú.

Jorge Muñoz Wells
Alcalde de Lima

*LOS ESCLAVOS DE LIMA Y SU
DEFENSA DEL MATRIMONIO
EN EL SIGLO XVII*

SUMARIO

Agradecimientos	10
Presentación	13
Prólogo	17
Introducción	25
Capítulo 1. La ciudad de Lima y el establecimiento de la presencia africana y afrodescendiente	36
1.1. Negros e indígenas: manifestaciones filiales y conflictivas en Lima colonial temprana	43
1.2. Lima colonial y los caminos de adecuación al sistema dominante	52
Capítulo 2. La legislación esclavista para la América Española	71
2.1. Esclavitud y derecho colonial: Las Partidas de Alfonso y las Leyes de Indias	77
2.2. Derecho eclesiástico en las colonias de la América Hispana	90
2.2.1. Los Concilios Limenses del siglo XVI	95
2.2.2. Las Constituciones del Arzobispado de Bahía	102
Capítulo 3. La batalla jurídica por el reconocimiento de su naturaleza humana	110
3.1. La Iglesia colonial y los matrimonios de los esclavizados	124
3.2. Demandas matrimoniales en el Tribunal Eclesiástico	142
3.3. Buscando la libertad	189
3.4. Demandas de libertad en Lima colonial	199
Conclusiones	227
Fuentes primarias	236
Fuentes impresas	237
Bibliografía	238

LISTA DE IMÁGENES

Imagen 1. Ilustración de Felipe Guamán Poma de Ayala sobre el abuso de los amos contra los negros	35
Imagen 2. Ilustración de Baltazar Martínez de Compañón	66
Imagen 3. Mapa de la ciudad de Lima de 1613	109

LISTA DE CUADROS

CUADRO 1. Resumen general de toda la gente que hay en la ciudad de Lima	56
CUADRO 2. Población de la ciudad de Lima 1613	58
CUADRO 3. Población de la ciudad de Lima 1636	60
CUADRO 4. Población de la ciudad de Lima 1636	62

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1. Demandas presentadas por negros esclavos y libertos ante el Tribunal Eclesiástico (1593-1699)	121
GRÁFICO 2. Número de demandas presentadas por negros esclavos ante el Tribunal Eclesiástico (1593-1699)	147
GRÁFICO 3. Condición de los demandantes ante el Tribunal Eclesiástico (1593-1699)	139
GRÁFICO 4. Género de los demandantes ante el Tribunal Eclesiástico (1593-1699)	141
GRÁFICO 5. Condición de los demandantes que solicitan libertad ante el Tribunal Eclesiástico (1593-1699)	197

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación fue mi tesis de maestría en la Universidad Federal de Juiz de Fora, presentada en el verano de 2016, bajo la orientación de la profesora Mónica Ribeiro de Oliveira, a cuya calidad académica acompaña una gran calidez humana, lo que me ayudó mucho a sortear las dificultades propias de una investigación. Agradezco profundamente sus conversaciones, recomendaciones bibliográficas y permanentes observaciones, todo lo cual resultó en un mejor producto final.

Agradezco al Dr. Germán Peralta Rivera, quien desde la graduación me ha guiado en los caminos de la historia, por ser un referente en la investigación sobre la población afrodescendiente en el Perú. Mi mayor gratitud a su persona, así como a la profesora María Inés Valdivia, la más entusiasta en la publicación de esta investigación, quien conoce lo mucho que cuesta superar las dificultades del investigar en un país que poco valora la historia.

Mi agradecimiento a Roxanne Cheesman por la confianza y amistad de todos estos años; solo tengo

palabras de afecto y agradecimiento a su persona. Hago extensivo mi agradecimiento a Celeste Asurza por su gran iniciativa de publicar esta investigación en formato digital y alcance una mayor difusión entre el público limeño.

Agradezco a la profesora Scarlett O’Phelan, a quien conozco desde el pregrado y siempre ha tenido una excelente disposición a leer mis trabajos, comentarlos y recomendarme textos novedosos. Asimismo, agradezco a mis amigos de la vida por todo su apoyo, afecto y amistad. A Luis Ramírez, Nancy Quiñónez, César Cortez, Juan Carlos Quispe, Violeta Gonzales, Miguel Mallma, Paúl de la Cruz, Richard Montes, Jesús Cárdenas, Fernando Vera, Jean Neyra, Gustavo Velloso, Renato Gomes, Marina Téllez, Francisco Amor, Iván Davis, Rosa Guerrero, Manuel Rangel, Leonor Pinto, Félix Sotero y Hernán Hurtado.

Una mención especial a mi buen amigo Juan Manuel Olaya Rocha que ha sido siempre un entusiasta corrector y revisor de mis trabajos, nos une nuestro amor por la historia de la población afrodescendiente, por la Villarreal y nuestro barrio chalaco. Por último, agradezco a mi gran familia por todo su afecto y apoyo, por ser mi fuerza

y motivación. En especial a mi madre, Rosa Jauregui Flores, quien ha sobrellevado en silencio y con mucha entereza mi larga ausencia; gracias por tanto amor.

PRESENTACIÓN

Originalmente el libro *Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVII* fue presentado como tesis de maestría en el programa de Pos-graduación en Historia de la Universidad Federal de Juiz de Fora-Minas Gerais, Brasil, en febrero de 2016. En calidad de asesora del proyecto de investigación, tuve el placer no solo de conocer al autor, sino también de ingresar al rico universo de la investigación que él llevó a Brasil y a nuestro programa de pos-graduación. Yobani siempre se caracterizó por la pasión por la historia del Perú, por la comprensión de la trayectoria histórica de sus grupos sociales y sus contradicciones. Su presencia en la academia brasileña siempre enriqueció la visión no solo de la historiografía de la América hispana, sino también fortaleció los puentes y diálogos posibles con las experiencias históricas de la América portuguesa.

Su presencia en el programa de Historia de la Universidad Federal de Juiz de Fora siempre fue muy enriquecedora para todos, fuese por su perfil de investigador, siempre dispuesto en la búsqueda de nuevas

publicaciones, fuentes primarias que enriquecieran su investigación, así como también por su natural generosidad en la relación con los colegas y maestros. Por eso presento con gran placer al público académico el resultado de esta investigación desarrollada con tanto ahínco en este su exilio voluntario.

Este libro se suma a un movimiento fundamental en la historiografía de América que busca dar visibilidad a los negros y sus descendientes, reconociendo su contribución de sus diversos grupos étnicos a lo largo de la historia, reconociendo que no solo los indígenas son materia de estudio. Partiendo de esa premisa, Yobani persigue a sus personajes por las intrincadas redes de justicia eclesiástica, buscando en las relaciones tejidas los espacios de resistencia y de luchas por sus derechos y, por consiguiente, limitar los abusos de sus amos antes vistos como incuestionables.

En ese punto, su investigación es innovadora, porque demuestra cómo al colocar límites al poder de sus amos, los esclavos cuestionaban las bases del sistema esclavista que los consideraba objetos sin capacidad jurídica. De esta forma, tenemos a esclavos que quebraban el sistema

por dentro, asegurándose para sí, su humanidad, no permitiendo ser reducidos al mundo del trabajo. Los hombres esclavizados utilizarán la legislación canónica para denunciar el abuso de los amos con relativo éxito, lo cual ha sido identificado por el autor a partir de las demandas contra los amos, un nuevo papel de la justicia eclesiástica en los espacios coloniales. Es así que la investigación de Yobani Gonzales fortalece el concepto de «justicia distributiva», un concepto desarrollado y trabajado por Giovanni Levi, que desde su perspectiva era típico de las monarquías ibéricas, que empleaba una justicia determinada a cada grupo social, moldeada a mantener a cada uno en su determinado nivel, sin cambios drásticos.

Dentro de esa perspectiva de trabajo, el autor debate con una vasta literatura sobre el tema y utiliza un gran corpus documental que le permite fortalecer su argumentación y concluir que esclavos y libertos, antes que agentes pasivos en el sistema, pasarán por mecanismos y procesos de aprendizaje complejos que les permitirán acceder a terrenos que supuestamente les estaban vedados. Por otro lado, esto no hubiera sido posible sin la presencia del derecho eclesiástico que les

permitió consolidar la libre decisión de casarse y tener su propia familia, es decir, tener un espacio de autonomía. La investigación nos lleva a pensar y percibir el papel central de la Iglesia que reconoce y expande sus preceptos entres señores y esclavos.

Por último, la investigación de Yobani, escrita en español y defendida en un programa de pos-graduación en Brasil, publicada por la Municipalidad de Lima, contiene una temática sobre la trayectoria de negros y afrodescendientes y sus estrategias en la justicia, con la protección jurídica del derecho canónico. De esta forma la presente investigación se reserva un lugar en la historiografía latinoamericana y sirve de referente a todos nosotros. Es esta la riqueza que el lector encontrará en las páginas de este precioso libro.

Mónica Ribeiro de Oliveira
Profesora titular de Historia del Brasil
Universidad Federal de Juiz de Fora

PRÓLOGO

Durante los últimos años, ningún otro historiador exploró los derroteros legales recorridos por la población esclavizada de la Lima temprana como lo viene haciendo Yobani Gonzales Jauregui. Sus investigaciones marcan la pauta en la interacción de los esclavizados con el fuero civil y eclesiástico durante el siglo XVII, donde instituciones como la Iglesia, el matrimonio y la familia son determinantes en la vida de los descendientes de africanos. Su tesis de licenciatura en la Universidad Nacional Federico Villarreal, de maestría y doctorado en la Universidad Federal de Juíz de Fora¹, así como los diversos artículos publicados en el Perú y el extranjero dejan constancia de su acuciosidad al abordar el tema y su clara preocupación por dilucidar un campo poco estudiado por la historiografía peruana. Por ello, con mucha satisfacción prologamos *Los esclavos de Lima y su*

1 En 2010, Gonzales presentó la tesis La batalla jurídica por el reconocimiento de su naturaleza humana. Los esclavos de Lima en el siglo XVII en la Universidad Nacional Federico Villarreal para optar el grado de licenciado en Historia. Ya en la Universidad Federal de Juíz de Fora, presentó la tesis Los esclavos de lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVII (2016) para optar el grado de magister, y la tesis La defensa de la familia esclavizada a través de la legislación eclesiástica. Lima, México y Río de Janeiro colonial (2020) para el grado de doctor.

defensa del matrimonio en el siglo XVII, cuyo antecedente lo encontramos en su tesis de maestría y en el libro publicado por el fondo editorial de la UNFV en 2019. Sin duda, esta reedición hace justicia al aporte de Yobani Gonzales y contribuye con la difusión de su obra a un público más vasto.

La tesis central del libro la podríamos resumir de la siguiente manera: desde la etapa colonial temprana, el contacto de los esclavizados con el conocimiento letrado del espacio urbano limeño y la influencia del fuero eclesiástico en la defensa de su condición humana le otorgaron los argumentos necesarios para desarrollar una resistencia, mediante la vía legal, que les garantice una relativa mejora en sus condiciones de vida, lo cual implicó limitar el poder del amo y, sin proponérselo, un cuestionamiento del propio sistema. En esta publicación, el autor no solo enriquece su análisis tomando los aportes de los estudios “clásicos” sobre la sociedad esclavista limeña; sobre todo, pone en cuestión muchos de sus argumentos a través del análisis de casos concretos de demandas hallados en los archivos.

El libro está estructurado en tres capítulos. El primero, denominado “La ciudad de Lima y el establecimiento de la presencia africana y afrodescendiente”, contextualiza

la interacción de los distintos grupos étnicos y actores sociales en la Lima colonial temprana. El autor demuestra que este espacio urbano que concentra el poder de la Corona es una “ciudad negra” desde el punto de vista cuantitativo. Para ello, se apoya en datos estadísticos referentes de la época, los cuales son contrastados y, en algunos casos, cuestionados en base a fuentes documentales para demostrar una imagen más verídica de la conformación étnica limeña. Sin embargo, lo interesante del capítulo es que nos da a conocer las dinámicas cotidianas dentro de un espacio heterogéneo en el que la supervivencia de los grupos subalternos responde a negociaciones, lazos afectivos y estrategias frente al poder. En ese sentido, para demostrar el diálogo entre negros e indígenas, el autor no solo se conforma con analizar los importantes aportes que ofrecen los libros de cabildos, las crónicas, la historiografía, entre otros documentos; también utiliza sus propios hallazgos sobre los compadrazgos para demostrar las relaciones filiales entre indios y negros durante el siglo XVI. Otros aspectos que el autor toma en cuenta para evidenciar esta constante dinámica son la relativa ventaja de los jornaleros en el contexto esclavista, de los bozales frente a los ladinos, de los esclavos frente a los libertos; asimismo,

considera importante la posesión de esclavos por gente plebeya, incluso indígena, los matrimonios interétnicos, la mezcla racial entre negros e indígenas (el autor habla de la primera generación de libertos –zambos– al ser de padre negro y madre indígena), etc. Indudablemente, este primer capítulo bosqueja el escenario en el que los esclavos, tempranamente, van a interactuar con el poder, identificar y aprovechar sus resquicios, y se acercarse a la cultura letrada.

El segundo capítulo del libro explica la estructura de la legislación colonial esclavista para la América española normada por medio del derecho civil y eclesiástico. Para el historiador, el poder colonial ejercido a través de sus instituciones y la práctica jurídica no fueron vedados para los grupos sociales subalternos. En ese sentido, desde muy temprano, los esclavizados fueron los actores protagónicos en el campo del derecho al cuestionar el poder de los amos a través de “guerras microscópicas”. La base jurídica que propició estas relaciones de convivencia en constante disputa entre amos y esclavos tiene su más remoto antecedente en el derecho romano y luego en el castellano. Cobra relevancia también la influencia de las Partidas del rey Alfonso X, El Sabio, que sirvió

como base jurídica en el periodo colonial. Asimismo, la vida espiritual de los esclavos estuvo regulada por el Concilio de Trento para la América hispana pero, sobre todo, para el caso de Lima, fueron fundamentales los Concilios limenses. Yobani Gonzales analiza cómo estas estructuras formulan discursos, a veces ambiguos, sobre la humanidad del esclavizado, la naturaleza (jurídica y teológica) de la esclavitud, el poder de los amos, etc. Sin embargo, una de las propuestas centrales es la importancia del Tribunal Eclesiástico no solo para defender la naturaleza humana del esclavo (esto significó la defensa del matrimonio, la estructura familiar y la vida conyugal), sino para generar las condiciones en las que los mismos esclavizados formularían demandas cuando sus derechos espirituales fueran vulnerados. De esta manera, se limita el poder del amo (quien podía ser excomulgado), se generaban precedentes legales (el derecho colonial era casuístico) y se podía utilizar estratégicamente en aras de mejores condiciones dentro del sistema esclavista.

El tercer y último capítulo del libro es un concienzudo análisis de la puesta en práctica de las mencionadas batallas legales. Los innumerables casos de demandas ante

el Tribunal Eclesiástico extraídos del Archivo Arzobispal de Lima (A. A. L.) tienen como eje central la defensa de la vida espiritual de los esclavizados, lo que conlleva implícitamente su reconocimiento como seres humanos por parte de la Iglesia. Aunque el autor nos muestra varias causales de demanda, la más importante sin duda es la lucha por impedir que se disuelva la vida conyugal de los esclavizados, la unión del matrimonio, preocupación central de los fueros eclesiásticos. Sin embargo, se pone en evidencia también que el matrimonio sirvió como una estrategia de movilidad social tanto de parte del sistema colonial para mantener el statu quo como de los propios esclavizados para (sobre)vivir en relativa comodidad bajo el control esclavista. Lo interesante del análisis de los casos es que Yobani Gonzales nos muestra cómo se van construyendo los argumentos de los esclavizados, los cuales dejan clara muestra de conocimientos sobre sus derechos naturales y sobre las instituciones que acogerán y, en la mayoría de los casos, ratificarán sus demandas con desenlaces positivos. Asimismo, el historiador explica por qué el aprendizaje –indirecto y mediado por la oralidad– de la cultura letrada presenta tres variables muy bien definidas: el espacio físico (se desarrolla principalmente en el ámbito urbano), la

naturaleza jurídica (la mayoría de los demandantes son esclavos) y el género (mayoritariamente masculino). Sin duda, los casos presentados son muy ilustrativos, de los cuales se desprende todo un entramado discursivo que muestra cómo, por un lado, los grupos subalternos iban ganando terreno en el ámbito del derecho respaldados por la Iglesia y, por otro lado, cómo el poder del amo estaba siendo por momentos limitado ante las estrategias legales de sus esclavizados.

Para finalizar, *Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVII* de Yobani Gonzales Jauregui presenta dos aspectos de suma importancia en relación a las investigaciones desarrolladas durante los últimos años sobre la historia de los afroperuanos: en primer lugar, nos traslada a un campo que va más allá de la mirada economicista de la esclavitud, con lo cual su aporte se hace más significativo al indagar un campo que difiere hasta cierto punto de las investigaciones a las que la historiografía tradicional nos tiene acostumbrados. En segundo lugar, suprime la mirada del esclavo como mero objeto al trasladarnos a un campo en el que se (auto)construye como sujeto histórico con capacidad de agencia, capaz de interpelar al propio sistema para legitimar su humanidad.

Sin duda, el autor apuesta por indagar un contexto poco explorado como es el siglo XVII, etapa muy temprana en la que ya se tejían las redes discursivas de los litigios entre amos y esclavos. Estamos seguros de que el trabajo de Yobani Gonzales permite repensar la presencia afrodescendiente en el Perú. Por esta razón y lo antes expuesto, esperamos que nuestra breve presentación motive la lectura de este libro tan necesario en el debate contemporáneo sobre las distintas culturas que contribuyeron a la formación de la nación peruana.

Juan Manuel Olaya Rocha

D'Palenque: literatura y afrodescendencia

INTRODUCCIÓN

Desde el siglo XVI, la Iglesia Católica defendía la humanización del esclavizado y reconocía como sus derechos naturales, la asistencia a misa, guardar los días de fiesta, casarse según su elección, la indisolubilidad del matrimonio, etc. Todos estos elementos eran parte de un ritual de predicación oral que le permitía al cautivo interiorizar lo escrito en los catecismos o en los documentos que utilizaban sus predicadores, a pesar de que no sabía leer.

En este sentido, nos proponemos estudiar las manifestaciones de resistencia al poder del esclavo en Lima del siglo XVII, no vinculadas al cimarronaje o al bandolerismo, que configuran otra forma de protesta, utilizando un elemento de la cultura dominante como es el derecho. José Andrés Gallego ha caracterizado esta recurrencia a la vía legal “como las actitudes populares ante el poder, esta actitud identifica una idea de justicia y del ejercicio del poder judicial, o sea de la aplicación del derecho” (Gallego, 2005:10). Cuando señalamos que el uso de la vía judicial era una clara práctica de resistencia

al sistema esclavista, no pensamos en los demandantes intentando anularlo o que siquiera tuvieran conciencia de eso.

Lo que se buscaba cuestionar era un poder mal ejercido del amo, que estaba impidiendo la consolidación de derechos que los esclavizados conocían perfectamente. Estos conocimientos de derechos cristianos se propagaron a través de la prédica religiosa y, qué duda cabe, se fortalecieron a través de la práctica judicial. Se ampliaron posteriormente las causales de demanda, pero no se cuestionaba al sistema, incluso los exesclavos, en algunos casos, compran esclavizados para su servicio. Y sin pretenderlo, al colocar límites al poder de sus señores, los esclavizados socavaban una de las bases del sistema esclavista que los consideraba personas sin capacidad jurídica y que no podían iniciar una demanda sin el consentimiento del amo.

La sola idea de iniciar una demanda con muchas posibilidades de victoria reflejaba una capacidad de iniciativa para impedir que se vulneraran sus derechos y limitar los abusos de los amos. Los documentos demuestran que los esclavizados conocían que el

matrimonio era un espacio de difícil acceso a los amos. Por su parte, los amos denunciaban que los matrimonios de algunos esclavizados eran concertados, buscando escapar de su autoridad. Por eso, afirmamos la idea de resistencia, una resistencia más eficiente que el cimarronaje o el bandolerismo, que en el largo plazo ocasionó grietas en el ejercicio del poder absoluto de los amos. La población esclavizada asumió una idea de justicia a la hora de iniciar una demanda contra sus amos. El solo hecho de ver quebrada la institución matrimonial motivó permanentes demandas en el Tribunal Eclesiástico, las cuales estaban protegidas por la misma Iglesia.

En este sentido, nuestra investigación busca contribuir a los estudios sobre la presencia africana y afrodescendiente en el Perú durante los primeros siglos de dominación colonial y es un intento por clarificar este tema en un periodo que la historiografía había estudiado poco. Nos motiva a esto la gran concentración de investigaciones en la sociedad colonial tardía e inicios de la república, como lo evidencian los trabajos de Carlos Aguirre, Maribel Arrelucea y Christine Hünefeldt. Aunque estos trabajos

son de gran valor, porque marcaron un derrotero para cualquier investigador interesado en los estudios sobre la presencia afrodescendiente en el Perú, es indudable que la concentración de las investigaciones en la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX ha moldeado —a nuestro criterio— una imagen de pasividad de la población esclava a los contactos culturales, como si solo después de dos siglos de dominación colonial, los africanos esclavizados o libertos hubiesen despertado de un letargo y aprendido los sistemas culturales de los dominadores. ¿Acaso los indígenas no tenían la misma categoría de subalternos? ¿Por qué en ellos el carácter pleiteante fue identificado más tempranamente?

El contacto entre los esclavos africanos y los amos generó reacciones de rechazo, adaptación y resistencia al sistema. Aunque el bandolerismo y el cimarronaje fueron expresiones radicales de rechazo a la condición de esclavitud, solo en algunos casos específicos tuvieron limitado éxito. Por el contrario, a fin de cuentas, las otras modalidades de adaptación y resistencia fueron más efectivas. Según Marta Goldberg, “los afroamericanos fueron grupos creativos que aprovecharon las contradicciones del sistema colonial para

elegir su propio destino aun en su esclavitud” (Goldberg 2005:1). Esta creatividad se ejemplifica en el uso de elementos de la cultura dominante como el derecho, que fue empleado de manera permanente para cuestionar el poder mal ejercido de los amos.

En ese sentido, hemos identificado el temprano accionar del esclavo en el campo legal desde fines del siglo XVI, que se manifiesta de manera creciente durante el siguiente siglo. Estas acciones legales tienen como centro la ciudad, pues en este espacio las poblaciones esclava y liberta interactúan de forma más fluida con la cultura dominante, lo que permite el conocimiento y la utilización de la cultura letrada. Este acceso a la cultura dominante es una de las problemáticas que trataremos de abordar en este trabajo. Partiremos de la premisa de que esta se filtra hacia los excluidos, en los cuales se recrea e instrumentaliza de tal manera que los esclavos o libertos, lejos de ser sujetos pasivos ante el sistema que los oprimió, opusieron resistencia y pasaron por mecanismos y procesos de aprendizaje complejos que les permitieron acceder a terrenos supuestamente vedados.

Asimismo, el uso frecuente del Tribunal Eclesiástico permitió al esclavo ampliar las causales de demanda. En poco tiempo, ya no solo demandó al amo por no cumplir

con respetar su matrimonio, sino que buscó librarse de la esclavitud o, en el peor de los casos, eligió un mejor amo. Estos hechos demuestran la permeabilidad del derecho colonial, donde el juez era el organizador de la dinámica jurídica al admitir causales que no se encontraban tipificadas en la legislación. Esto fue de suma importancia porque creaba precedentes jurídicos y porque en el derecho colonial el hecho hace el derecho. Esta dinámica jurídica es, según Adriana Pereira el locus más dinámico del entrelazamiento del derecho y la esclavitud, no solo por envolver disputas entre clases sociales, sino también entre los grupos profesionales que desenvuelven sus actividades en el campo jurídico, como jueces, abogados defensores, etc. (Pereira Campos 2003: 26).

De esta forma, estamos asistiendo a la creación de trincheras a favor de la población esclava y libre. El derecho eclesiástico permitió consolidar su libre decisión de casarse y defender su matrimonio y, por ende, la formación y defensa de la familia esclavizada, que representó un espacio de autonomía dentro del propio 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 del matrimonio, si bien era una estrategia para limitar el poder de los amos, no era el fin supremo. La búsqueda era defender a la familia y hacer de ella una institución social viable en condiciones de esclavitud. Se puede afirmar que la consolidación familiar era un sueño lejano por parte de los esclavizados, dado que los hijos eran propiedad del dueño de la esclava.

Estructura del trabajo ²

Este trabajo consta de tres capítulos, en el primer capítulo realizamos una breve reconstrucción de las estadísticas más resaltantes sobre la ciudad de Lima

2 En la presente edición se han revisado las informaciones estadísticas que se presentó en el anterior trabajo, hemos modificado las cifras del censo de 1600 porque en el documento original no aparecían la información sobre las mujeres negras, que lo hemos podido localizar en el censo de 1700. También, hemos colocado los porcentajes de cada grupo étnico para un mejor entendimiento sobre su presencia en Lima colonial. Asimismo, hemos incluido el censo de 1619 lo que nos permite una visión más amplia de la evolución de la ciudad de Lima. Sin embargo, no son las únicas modificaciones que hemos realizado a lo largo del texto, también hemos incluido citas originales como la del padre Bernabé Cobo y algunas referencias sobre Lima de un cronista anónimo del siglo XVI. Por último, sobre la legislación castellana y la brasileña se han modificado e incluido nuevas informaciones, así como, nuevos casos judiciales iniciados en el Tribunal Eclesiástico.

desde fines del siglo XVI hasta 1636, para el período anterior hemos usado algunos testimonios de la época sean de cronistas, religiosos o personajes del común que informaban a la Corona la creciente importancia de la población africana y afrodescendiente. También trabajamos las relaciones interétnicas entre los negros y los indígenas, utilizando la Primera Partida de Bautismos de Lima que va de 1538 a 1548, en este período hemos podido rescatar al compadrazgo como una forma de relación común entre los grupos subalternos, siendo solo parte de un gran mosaico de relaciones sean filiales o conflictivas que eran parte de la vida cotidiana. Por último, presentamos al afrodescendiente como sujeto activo en un espacio urbano, ganándose un jornal, trabajando en diversos oficios, lo que le permitió interactuar de forma cotidiana con varios elementos de la cultura dominante, como lo era la escritura.

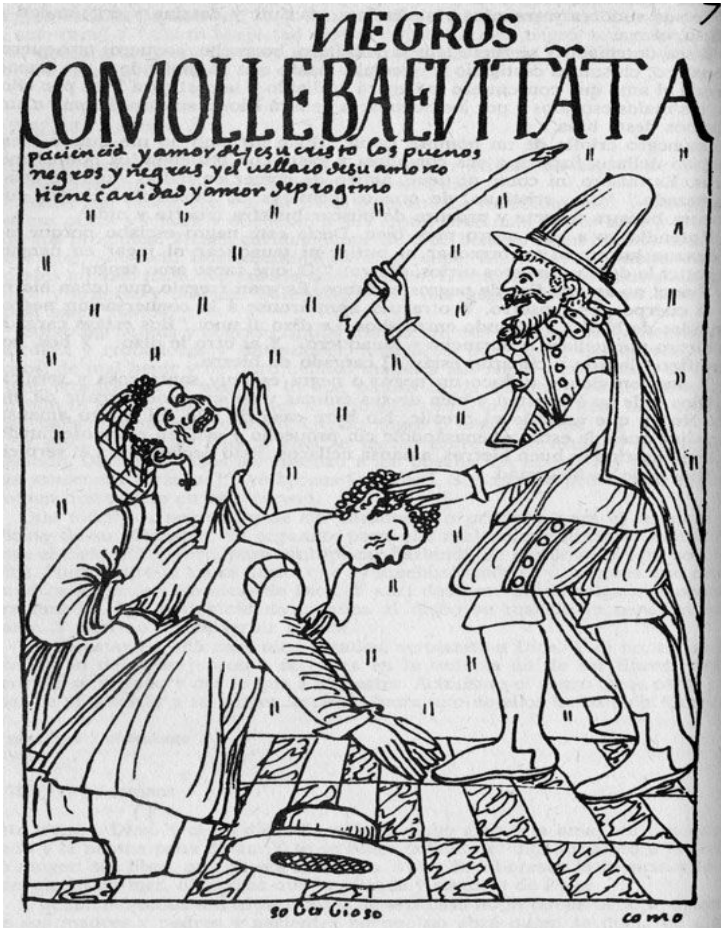
En el segundo capítulo, analizamos la legislación esclavista desde las conocidas Partidas, hasta la legislación canónica americana. Creemos que este análisis nos permite conocer como el derecho esclavista va modificándose a una nueva realidad, por ejemplo, Las Partidas no podían ser aplicadas para una realidad

que incluía una nueva conformación social, además en la nueva actualización de la legislación se realizó una clara división entre los fueros religiosos y civiles, los primeros fueron legislados por la Iglesia. Es decir, se puede visualizar una separación temática, este hecho queda en evidencia cuando analizamos La Recopilación de las Leyes de Indias, donde los temas tratados están vinculados a castigos y represión contra la población africana y afrodescendiente.

En el tercer capítulo analizamos los diversos enfoques en torno al acercamiento de la población esclavizada al derecho colonial, rescatando que este no representó un campo rígido o inaccesible para la población esclavizada. Por el contrario, la existencia de una legislación canónica, la importante presencia afrodescendiente en Lima colonial y una interacción permanente entre los individuos y los diversos aportes culturales, permitieron que los esclavizados conocieran los derechos que se les había otorgado. De esta forma, no resulta extraño el importante grupo de documentos judiciales encontrados en el Archivo Arzobispal de Lima, donde la principal causa, era evitar la separación matrimonial. Hemos ubicado 228 demandas iniciada por esclavizados contra

sus amos, siendo los hombres quienes demandaban en mayor proporción que las mujeres. Estas demandas nos indican como la población esclavizada tenía interiorizada la importancia de la vida conyugal y que ésta era defendida por la Iglesia. En ese sentido, los matrimonios fueron parte de una estrategia de los esclavizados para ganar espacios de autonomía en una sociedad desigual e inhumana. Por último, analizamos otra causal de demanda, como lo era la exigencia de la libertad, lo que nos demuestra una ampliación de los campos de lucha de la población esclavizada y de la permeabilidad del derecho colonial.

Imagen 1



Felipe Guamán Poma de Ayala. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*
Lim: FCE, 1993.

CAPÍTULO 1

LA CIUDAD DE LIMA Y EL ESTABLECIMIENTO DE LA PRESENCIA AFRICANA Y AFRODESCENDIENTE

La ciudad de Lima no solo fue protagonista del establecimiento de los poderes políticos, civiles y eclesiásticos del Nuevo Mundo; también lo fue de la mezcla de españoles, negros e indígenas. Fundada en 1535, en las tierras que pertenecieron al cacique Taulichusco, adquirió rápido protagonismo entre las demás ciudades del Nuevo Mundo. Fue nombrada Ciudad de los Reyes³, y tuvo una ubicación perfecta para los conquistadores por su cercanía al mar y la presencia de tres valles (Chillón, Rímac y Lurín), los cuales eran propicios para la agricultura. Por ejemplo, una relación anónima del siglo XVI señaló que Lima era una gran huerta, donde:

3 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).

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 coge 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)

Por otro lado, la llegada de los españoles produjo serios problemas en la población nativa, que se vio afectada por una fuerte caída demográfica debido a enfermedades y al trabajo forzado. Esto generó una fuerte necesidad de mano de obra, lo que implicó la importación de africanos que comenzaron a asentarse en la ciudad, destinados principalmente a los servicios domésticos. La presencia del africano esclavizado se rescata en las primeras ordenanzas del cabildo. Por ejemplo, el 30 de enero de 1535, casi a dos semanas de fundada la ciudad, el cabildo dispuso lo siguiente:

Para fazer sus casas algunas personas cortan árboles de fruta para sus casas o los mandan cortar a sus negros e yndios o yanaconas lo qual es un perjuicio de la cibdad e de los yndios comarcanos a ella / por

tanto..... hordenaron e mandaron que ninguna persona vezino ny moradores estante ny avitante en esta dicha cibdad pueda cortar ningun arbol... en todo este valle. (Bertram 1935-1962: 17)

Posteriormente, el cabildo completa la ordenanza estableciendo los castigos a quienes incumplieran con lo dispuesto por las autoridades, «que sy algun indio o negro los cortare (los árboles) syn licencia de su amo que al indio le den çinquenta açotes e al negro çiento açotes atados a un arbol» (Bertram 1935-1962: 18). Esto evidenciaba que las diferencias en el trato de africanos e indígenas se establecieron tempranamente en el mundo colonial. También se dispuso que ningún africano o africana pudiera esconder a africanos o indígenas, bajo pena de cien azotes. En esta misma ordenanza, el cabildo expresaba su temor por la entrada de africanos esclavizados a la ciudad:

Otros y que por quanto esta fecha hordenança en que manda que no entre ningún negro en esta Governacion por ciertas cabsas eso cierta pena contenida en la hordenança 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. (Bertram 1935-1962: 24)

El temor de las autoridades a una presencia mayoritaria de africanos era permanente. Por esto, se prohibió su ingreso a la ciudad de Lima. Sin embargo, la amenaza de los conflictos entre los conquistadores cambió esta prohibición y se permitió la llegada de esclavizados para que se enrolaran como parte de la defensa de la ciudad. A pesar de ello, el temor era permanente, por lo que se prohibió el libre tránsito de la población africana y afrodescendiente, así como el portar y usar armas. El objetivo era impedir que tuviesen herramientas y libertades que alteraran el orden público. Esta actitud represiva se percibió en diversos documentos como, la ordenanza de Pedro de la Gasca, quien dispuso:

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. (Lucena, 2005: 688)

Como se observa, la represión contra los africanos esclavizados era cruel. El solo hecho de colgarlo en el cepo y castrarlos públicamente demostraba que las autoridades querían usarlos de ejemplo para contrarrestar cualquier atisbo sedicioso⁴. Estos abusos alarmaron a las autoridades peninsulares que van a dictar medidas para evitar los maltratos, como esta Real Cédula de 1545 donde:

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 crueldades, ni ponelles las manos sin evidente razón, y que no puedan cortalles

4 Sin embargo, al parecer las formas de protesta como el cimarronaje 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.

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)

Para la Corona era importante que los amos trataran con humanidad a sus esclavizados por ser próximos y cristianos, debiéndoseles dar los elementos básicos como comida y vestido, prohibiéndoles que se les corte algún miembro de su cuerpo, con la posibilidad de perder a su esclavizado. Sin embargo, no siempre estas disposiciones fueron respetadas, eso explica el por qué siempre tuvieron que ser reiteradas. Por otro lado, conforme pasaban las décadas la población africana y afrodescendiente iban creciendo de forma considerable, por ejemplo, en una carta al rey en 1565, por el licenciado Castro, se afirmaba que «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). Asimismo, en una relación⁵ enviada a Juan Bautista Muñoz por un personaje desconocido, se afirmaba que existían dos mil

5 Al parecer esta relación fue escrita durante el gobierno del virrey Toledo y según Marcos Jiménez de la Espada parece que no fue escrita en el Perú, sino en España (Jiménez de la Espada. T. I. 1881: 60).

españoles y que tenían a doce mil a quince mil negros a su servicio (Jiménez de la Espada. T. I. 1881: 59). Para 1576, Juan López de Velasco afirmaba que en Lima doce mil españoles y doce mil negros para arriba (Tardieu 1997: 280).

Para 1593, la población esclavizada era poco más de la mitad del total de los habitantes de toda Lima. Esta tendencia se mantuvo durante todo el siglo XVII, aunque aparecen nuevas categorías raciales con antecedente afrodescendiente que fueron incluidas dentro del total de la población negra. En estas condiciones, el cabildo siguió incrementando sus ordenanzas para limitar a la población esclavizada y vinculó un gran porcentaje de estas ordenanzas con hechos delictivos.

En su descripción del virreinato del Perú, Pedro de León Portocarrero afirmaba que existió un temor permanente a los esclavizados: «siempre están con temor no se alcen los negros; por esta causa no se les consiente que traigan armas... se tiene gran cuidado con ellos y los castigan por cualquier delito rigurosamente» (De León 2009: 26). Sin embargo, la posibilidad de una gran rebelión que pusiera en peligro la estabilidad del sistema

colonial en Lima era casi imposible por ser los africanos de distintas naciones, totalmente heterogéneas y con divisiones étnico-lingüísticas evidentes.

1.1. Negros e indígenas. Manifestaciones filiales y conflictivas en Lima colonial temprana

Una de las preocupaciones centrales de las autoridades coloniales era limitar la relación del africano con el indígena. Las autoridades del cabildo tenían conocimiento de los abusos que los africanos cometían contra la población nativa. Por ese motivo, ordenaron que:

Los dichos negros fazen mucho daño e perjuizio en los caciques e yndios de esta cibdad tomándoles sus comidas e faziendas e faziendoles otros malos tratamientos/ mandaron que qual quier xpiano que hallare negro faziendo daño lo pueda traer preso a la Justicia que los castigue. (Bertram 1935-1962: 47)

Esta disposición se convirtió en una constante en las ordenanzas de las autoridades coloniales. Por ejemplo, en 1549, Pedro de la Gasca volvió a tratar el tema:

Que algunos de los esclavos y esclavas de la calidad del suso declarados los han ahorrado y ahorran cada día, siendo libres y so color de ello andan entre los naturales, y contratan con ellos, de que los dichos naturales reciben engaño, fraudes y hacen otros excesos y delitos, por lo cual... son necesarias, que todos los esclavos y esclavas negras, pardos y berberiscos, que hubieren horros en esta ciudad al tiempo de la publicación de estas ordenanzas, se vengán a manifestar ante el escribano del cabildo, para que se vea de que viven y como son libres, lo cual hagan dentro de nueve días, so pena de cien azotes y desterrados de estos reinos perpetuamente. (Lucena, 2005: 690)

Para las autoridades era necesario evitar que africanos e indígenas tuvieran contacto no solo sexual, sino también económico. Por esta razón les prohibieron intervenir en el mercado de indios. Sin embargo, como afirma Cosamalón, «a pesar del enfrentamiento constante e innegable entre esos dos grupos, aparecieron algunos rasgos de actividades comunes entre ambos» (Cosamalón 2005: 251). En ese sentido, el comercio en las plazas era un espacio que reunía a hombres y mujeres de diversos

sectores de la sociedad colonial, donde se encontraban permanentemente. Se puede afirmar que la interacción social entre la población africana, afrodescendiente e indígena era un hecho inevitable que ninguna ordenanza lograba impedir. Por esa razón, el cabildo mostraba su preocupación cuando dichos grupos se encontraban en las tabernas, puesto que el consumo de licor generaba una disposición para cometer delitos:

En este cabildo se plactico de cabsa que los yndios tienen en esta tavernas públicas de chicha e se juntan e allegan a ellas mucha cantidad de yndios principales e de otra suerte y negros de cuya cabsa se siguen muchos y grandes inconvenientes y daños a la Republica asi que por venir y estar en las dichas tavernas y borracheras dexan de sembrar y fazer otros servicios a sus amos que son obligados y se matan después de borrachos y los esclavos hurtan mucho a sus amos para yr a beber a las dichas tabernas. (Bertram 1935-1962: 132)

Otra forma de interacción entre estos dos grupos se manifestó a través de la posesión de esclavos por parte de «gentes plebeyas (incluyendo a los indígenas) que adquirieron esclavos para su servicio doméstico o para la

labranza de sus chacras; y también para el trabajo servil» (Hart-Terré 1973: 16). James Lockhart afirma que esta práctica estaba muy difundida en las primeras décadas del Perú colonial:

La posesión de esclavos negros estaba muy difundida en el Perú; no todos los españoles eran dueños de esclavos negros, pero se puede decir que no había estrato de la sociedad hispano-peruana en la cual no hubiese quien poseyera esclavos. Una lista completa de los dueños de esclavos incluiría a artesanos de muchas clases (incluye indígenas), sacerdotes, abogados, escribanos, mercaderes, marineros y negros libertos, al igual que capitanes y encomenderos. Los esclavos negros nunca fueron monopolio de los grandes capitanes. (Lockhart 1982: 229)

La muestra más clara de esta interacción social temprana entre africanos, afrodescendientes e indígenas se encuentra en la primera partida de bautismos de Lima de la iglesia del sagrario de la catedral 1538-1548. Este registro de bautismos contiene información de los padres, padrinos, ahijados y sacerdotes que presidían la ceremonia. La publicación y el análisis hecho por Berta

Ares son valiosos para entender la interacción social de estos dos grupos:

Independientemente de la exactitud de las cifras lo que viene a confirmarnos este libro de bautismos es el elevado índice de miscegenación de los habitantes de Lima, un proceso que, en estos primeros años, se vio favorecido por la escasa presencia de mujeres de origen europeo. Al respecto, James Lockhart ha estimado para el Perú una sex ratio aproximada de una por cada siete u ocho hombres en 1543. (Ares 2000: 195)

Esta razón explicaría la mezcla racial, que es propia de la capacidad de interacción social de los seres humanos. Se encuentra un porcentaje importante de mezcla racial en esta partida de bautismos —casi el 80 % del total⁶—, en el que se resalta la miscegenación entre negros e indígenas. Por ejemplo, el total de bautizos de padres producto de relaciones entre negros e indígenas es 74 hijos zambos, de los cuales 73 tuvieron padre negro y madre indígena. Este hecho es de suma importancia,

⁶ El total de partidas de bautismos de la iglesia del Sagrario de la Catedral desde 1538 hasta mediados de 1548 es de 1 300 bautizos aproximadamente, de los cuales el 80 % registraba a parejas mixtas.

porque nos encontraríamos con la primera generación de libertos⁷ en el Perú. Al nacer de madre india, se les declaraba libres, puesto que el grupo étnico de ella no tenía la categoría de esclavo. En un artículo publicado en 1965, Emilio Harth-Terré señala que «eran frecuentes los emparejamientos de morenos e indias. Este híbrido se denominó en lengua de castas zambo... Pero es infrecuente el trato de indio con negra» (Hart-Terré 1965: 133).

Si bien es importante conocer estas relaciones filiales en el temprano Perú colonial, un tema —fundamental a nuestro entender— que había sido dejado fuera del análisis por Berta Ares es el compadrazgo. Para dar una muestra comparativa de la importancia de las relaciones de compadrazgos, resumiremos algunos datos: hemos ubicado un total de 175 casos de estas relaciones. A nuestro criterio, la muestra resulta representativa para el objetivo de demostrar la existencia de relaciones filiales

⁷ James Lockhart señala que el destino de las dos primeras de generaciones de libertos en el Perú es materia de especulación. Pueden haber sido legados en propiedad o incluidos como aprendices de taller dirigidos por artesanos españoles. Por otro lado, se destacan 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).

entre negros e indígenas en el siglo XVI. El compadrazgo fue una institución básica en la vida de los esclavizados y castas de color. La Iglesia contribuyó con su difusión como parte del sacramento del bautismo, vinculando a los compadres en un compromiso espiritual y estableciendo obligaciones de apoyarse recíprocamente. Para Florencia Guzmán, «el compadrazgo ocupa un lugar relevante y constituye una nodal bisagra de las relaciones entre indígenas y negros» (Guzmán 2012: 209). Por su parte, Luz Martínez Montiel sostiene que este vínculo era el que permitía:

Que indios y esclavos negros, así como amos y esclavos, quedaran unidos en la amistad y el respeto o en la formalización de una relación patrón y cliente, súbdito y señor, etc., convirtiendo el compadrazgo en la forma de parentesco sancionado y aprobado por la sociedad entera, lo que permitió el incremento de las relaciones de comunidad no solamente entre los esclavos sino entre éstos y los demás estamentos sociales. (Montiel 2005: 68)

Los vínculos de compadrazgo se sustentaban en la relación diaria de los futuros compadres. Si bien el registro es muy escueto al brindar información, es posible rescatar algunos datos. Por ejemplo, el 27 de abril

de 1539, Sebastián, negro del veedor, bautizó a su hija Ana que tenía por madre una india que no se nombra. Los padrinos de la niña son Alonso Bermúdez y Pedro. La madrina era una indígena de nombre Lucía, que era criada del veedor. Se aprecia que ambos pertenecen a la misma casa (los dos son criados del veedor). Este hecho generó no solo lazos amicales por compartir un mismo espacio, sino que estos lazos se van acrecentando con el compadrazgo. Es interesante anotar que el hecho de que los esposos o compadres sean de diferentes grupos étnicos era complejo. Interactuar con formas culturales distintas e ingresar a un grupo que no era el suyo debió de ser una experiencia complicada, tanto para ellos como para los hijos y ahijados. En este sentido, podemos afirmar que llegar a niveles de matrimonio o compadrazgo solo puede ser entendido desde la vida cotidiana. De este modo, las afirmaciones de Cosamalón pueden ser aplicables perfectamente para los siglos XVI y XVII:

Sin duda esto evidencia (los compadrazgos, matrimonios, etc.) un encuentro entre indio y negro mucho más de lo conocido hasta hoy. La convivencia indio-negro existió a pesar de la violencia registrada. Es más, la violencia no tiene por qué negar la convivencia, ambas constituyen las dos caras de una

misma moneda —a veces excesivamente costosa— llamada vida cotidiana. (Cosamalón 1998: 198)

Podemos observar que la interacción social entre los diversos grupos étnicos era un hecho permanente en la ciudad de Lima. Para el siglo XVII, la capital del virreinato era una ciudad mayoritariamente afrodescendiente, con una población que bordeaba los casi 14 000 individuos clasificados como negros y mulatos. Esta población no estaba relegada a un barrio específico, sino que se hallaba en la totalidad del espacio urbano. En este medio social matizado, el esclavizado comienza su interacción con la legislación otorgada a su favor creando una subcultura urbana que no implicaba necesariamente la reproducción de rasgos de cultura africana (Bernand, 2005: 13). Por el contrario, se podría afirmar que existió una hibridación cultural.

Es importante resaltar que, desde el siglo XVI, existió un grupo considerable de hombres libres dentro de la población afrodescendiente. Según Bowser, para 1586, de un estimado de 4 000 personas, el 25 % del total de la población afrodescendiente de Lima era libre. Para fines del siglo XVII, la población liberta representó el 10 % del total de la población, que ascendía a más de 30 mil habitantes (Bowser 1974:301). Esta población liberta

no se mantenía alejada de la población esclavizada; por el contrario, se relacionaba a través de vínculos de parentesco, amistad, etc. Sin embargo, también es cierto que los libertos se casaron con mujeres de su misma condición, para evitar que sus hijos nacieran esclavos. Si la esposa era esclava, ellos lograban su libertad mediante la compra a los amos. El dinero para dicha transacción provenía del trabajo a jornal que muchos hombres libres y esclavos desarrollaban a diario en la ciudad de Lima.

Por tales motivos, afirmamos que la sociedad colonial no era un conjunto de compartimentos estancos, sino una sociedad matizada donde el conflicto, los vínculos filiales (matrimonio, compadrazgo, etc.) entre los diversos grupos étnicos eran parte de la cotidianeidad.

1.2. Lima colonial y los caminos de adecuación al sistema dominante

La esclavitud en el Perú tuvo un mayor componente urbano, pues la gran masa de hombres esclavizados se hallaba en Lima. Por ese motivo, señalamos a Lima como ciudad negra y lo hacemos a partir de las estadísticas parroquiales que hemos recogido desde 1593 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 incluyó 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 su evolución, que llegó a representar a más de la mitad de la población de la Ciudad de los Reyes. Por este motivo resaltamos la afirmación de María Emma Mannarelli, quien señala que Lima:

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)

Estamos ante una ciudad muy dinámica y donde los poderes económicos, religiosos y políticos convergen, así como los diversos grupos sociales y étnicos que

se relacionaban cotidianamente, sea en el mercado, Iglesia, calles, etc. Como resultado de esta interacción nacerán vinculaciones filiales como el compadrazgo, el matrimonio, testigos de matrimonio, así como, conflictos, todo parte de lo que se conoce como, vida cotidiana. Ahora veamos en cifras este crecimiento poblacional que, sin duda, será diverso, aunque con una supremacía africana y afrodescendiente. Una de esas primeras estadísticas fue presentada por el arzobispo Toribio de Mogrovejo en 1593, la que nos muestra un alto porcentaje de población negra:

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. (Tardieu, 1997:280)

Estas cifras nos demuestran que existían en Lima 6690 negros y mulatos, es decir, casi el 45 % de los feligreses de estas tres parroquias eran africanos o afrodescendientes, además estaban debidamente registrados como fieles, como lo obligaba la Iglesia. Aunque desde la segunda

mitad del siglo XVI ya 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 1921:106). Poco a poco fue aumentando la preocupación por el crecimiento de la población afrodescendiente. 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 porque el grupo de hombres libres no era tan significativo como para tener un ítem independiente de descripción.

En otro censo registrado en 1600, Frederick Bowser nos presenta cifras sobre la población general de 14 262 personas, de las cuales 6 631 eran negros y mulatos, pero nuestra propia investigación nos señala que ni las cifras, ni las categorías presentadas por Bowser se ajustan a las existentes en el documento que fue enviado al rey en 1600. A continuación, presentamos el siguiente cuadro:

Cuadro 1

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 ⁸	3.203	22.5
Mujeres negras y mulatas	3.428	24
Indios	306	2.2
Indias	132	0.9
Total	14.262	100

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

8 Durante nuestra revisión de este documento no se había encontrado ninguna referencia a las cifras para las mujeres negras y mulatas, si bien Bowser cita esta cantidad no sabíamos de donde 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 africana y afrodescendiente bordeaba el 47.5% del total la población de la ciudad de Lima. Además, las mujeres negras y mulatas superaban a los hombres en número. En el caso de los hombres españoles, si sumamos a los útiles, inútiles y niños, estos representaban casi el 28 % del total los habitantes de la ciudad. Por su parte, las mujeres españolas representaban casi el 23 %. Asimismo, es importante resaltar el descenso catastrófico de la población indígena, cuyo crecimiento en los años posteriores será leve. En tanto que los afrodescendientes seguirían creciendo y superando a la presencia española e indígena.

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 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 por los esclavizados a diferentes necesidades como las religiosas, siendo la prioritaria la compra de la

libertad. Sin embargo, las cifras que da Pedro de León Portocarrero son cuestionables, porque el censo de 1613 presentado por el virrey, marqués de Montesclaros, nos brinda una cifra inferior, que concuerda 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 2

Población de la ciudad 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. Lima: UNMSM, 1957, p. 245.

Lo que se desprende de este censo es que la población afrodescendiente era mayor que la de otros grupos; solo entre negros y mulatos bordeaban el 44 % del total de la población. Otros puntos destacables son la presencia mayoritaria de mujeres negras y mulatas, y el número de mujeres religiosas. La diferencia entre hombres y mujeres afrodescendientes superaba las mil mujeres, grupo que sin temor a equivocarnos bien pudo vincularse con los hombres españoles que eran muchos más que las mujeres españolas. Esto explicaría el crecimiento de la población mulata; sin embargo, en este período los mulatos preferían no autoidentificarse, para escapar del pago de tributos. Por otro lado, Fray Buenaventura de Salinas y Córdova afirmó 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» (Salinas 1957:245). Hemos ubicado el censo de 1619, el cual nos parece muy completo. A continuación, las cifras presentadas, las cuales difieren con las aproximaciones de Fray Buenaventura de Salinas:

Cuadro 3

Población de la ciudad de Lima en 1619

Parroquia	Catedral	Santa Ana	San Sebastián	San Marcelo	Total	%
	Hombres/ Mujeres	Hombres/ Mujeres	Hombres/ Mujeres	Hombres/ Mujeres		
Espanoles	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.

Un hecho relevante de esta numeración es que, los mestizos y mestizas, fueron incluidos en la categoría de españoles. En el caso de la parroquia de 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. Pero lo más resaltante es comprobar que, este censo reafirma la idea de que Lima era una ciudad negra, porque el 53 % de la población estaba incluida en las categorías de negro o mulato. Para 1636 se realizó otra numeración a pedido del virrey conde Chinchón para confirmar si las afirmaciones Fernando Arias, arzobispo de Lima, eran ciertas. Porque en este período las autoridades estuvieron enfrentadas por la evangelización de los negros esclavizados, debido a que para el arzobispo era importante construir más parroquias y sin el conocimiento del virrey envió una carta al rey haciéndole saber de los problemas que existían para evangelizar a los africanos y afrodescendientes. Un hecho que el virrey negó, pero se comprometió a llegar a un acuerdo con la autoridad religiosa, de esta forma, tenemos las siguientes cifras:

Cuadro 4

Población de la ciudad de Lima 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.

Este cuadro revela el gran componente de raíz africana de la ciudad de Lima. Entre negros y mulatos representaban más del 50 % de la población total. Por su parte, Frederick Bowser señaló que hacia 1640 existían aproximadamente 30 000 personas de ascendencia africana en el Perú (Bowser 1974: 411). Es decir, la mitad del total de la población afro y sus descendientes se concentraba en la ciudad de Lima. Incluso, como ya lo mencionamos, la descripción de Pedro de León Portocarrero señalaba que, al visitar la capital del virreinato, sabía que «tiene Lima cuarenta mil negros esclavos» (De León 2009:26). En resumen, se puede observar que el componente étnico de mayor presencia era el afrodescendiente; por eso hemos definido a Lima como una ciudad negra.

La capital del virreinato representó para los africanos y afrodescendientes un espacio de oportunidades reales de mejoría en sus condiciones, al aprender o emplearse en diversos oficios. Así lo sostiene Hünefeldt cuando afirma 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 esclavos. Al respecto, el trabajo a jornal⁹ fue un mecanismo que permitió una situación ventajosa respecto del esclavo rural. El jornal brindó determinado control sobre el tiempo y el trabajo, permitió establecer relaciones sociales y brindó oportunidades para 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 esclavos que trabajaban como jornaleros participaron en diversos oficios como aguatero, vendedor de leña, pregonero, ama de leche, calesero, etc. El desempeño de estos oficios facilitó el estrecho contacto

9 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 rentables —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).

con otros grupos sociales y se disputaron 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).

Uno de los trabajos que alcanzó gran demanda en el Perú colonial y permitió a los esclavos especializarse fue el de artesano. Este tipo de trabajo hizo que fueran apreciados por sus amos, quienes no dudaron en invertir en su aprendizaje de algún oficio. Por ejemplo, Bowser, señala que los negros carpinteros, calafateadores y ebanistas constituían buena parte de la fuerza de trabajo en los astilleros del Callao y Guayaquil —es probable que estos esclavizados hayan aprendido el oficio de sus amos— (Bowser 1974:173). Otro campo en el que se desempeñaron los africanos esclavizados fue en la construcción de la ciudad, en la reparación de casas, solares, etc. El cabildo limeño utilizó esclavos y libres en la construcción de la sede del cabildo, la cárcel municipal y los mercados. Fueron dirigidos por Francisco de Gamarra, hombre liberto que tenía el oficio de albañil y buena reputación en la industria de la construcción. Además, los negros artesanos participaron en la construcción de monasterios, iglesias y hospitales, así como en los altares de las iglesias. Desde esta perspectiva,

un esclavo sin oficio era menos rentable que uno con oficio. Por ejemplo:

Un peón común negro ganaba aproximadamente cuatro reales, un jornalero hasta doce reales, y un «maestro» (de hecho, si no de nombre) destacado, veinte reales por día de trabajo. Es decir que los negros calificados de las últimas categorías ganaban aproximadamente 37.5 y 62.5 pesos al mes, respectivamente. (Bowser 1974:186)

Este hecho revela la importancia que tenía para los amos un esclavo con oficio. En el grupo de artesanos había un buen número de esclavos especializados. Bowser afirma que los artesanos españoles enseñaban los diversos oficios a los esclavizados pertenecientes a otros amos. Incluso, a los negros libres se les enseñaba todo bajo un contrato formal:

El español que quería poseer un esclavo especializado o dos se ahorraba la suma al contado que ello le hubiera exigido en el mercado. En cambio, podía comprar por unos pocos cientos de pesos un muchacho de aspecto adecuado, o incluso seleccionar un candidato entre los esclavos que ya poseía, ponerlo como aprendiz de un artesano español, y a los pocos años empezaba a

disfrutar de los buenos salarios que podía obtener un artesano a jornal. (Bowser 1974:188)

Sin embargo, un grupo mayor de esclavos trabajó sin conocer oficio alguno, porque sus amos carecían de caudal para inscribirlos en algún taller. Otro tema importante es que la posesión de esclavos no era privilegio de personas con dinero. La mayor proporción de propietarios era gente del común, como los indios del Cercado. Así lo resaltó el cronista 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)

Estos esclavizados se emplearon en diferentes oficios de jornalero y, en menor medida, en el trabajo

doméstico. La búsqueda del trabajo a jornal era de entera responsabilidad del esclavizado. Este, una vez ubicado el oficio a emplearse, acordaba con el amo el dinero a entregar, en la mayoría de los casos diariamente. El incumplimiento del pago generó una serie de conflictos entre los esclavizados y sus amos. Muchas veces esto se convertía en una denuncia legal por parte de los amos. Asimismo, era innegable que existieran abusos en este sistema de trabajo a jornal. Guamán Poma de Ayala los menciona claramente:

Maldito su amo español, y peor son las mujeres, con poco temor de Dios y de la justicia los maltrata y pide jornal, a ocho reales y a doce y a cuatro reales de tributo y no le da de comer ni de vestir, andan desnudos, como se ven esclavos callan y disimulan y se encomiendan a Dios los pobres de ellos, y no hay justicia, y así huyen ellos. (Guaman Poma 1993:578)

Christine Hünefeldt señala otro aspecto negativo del trabajo a jornal que consistía en la limitación que tenían las mujeres y los negros bozales:

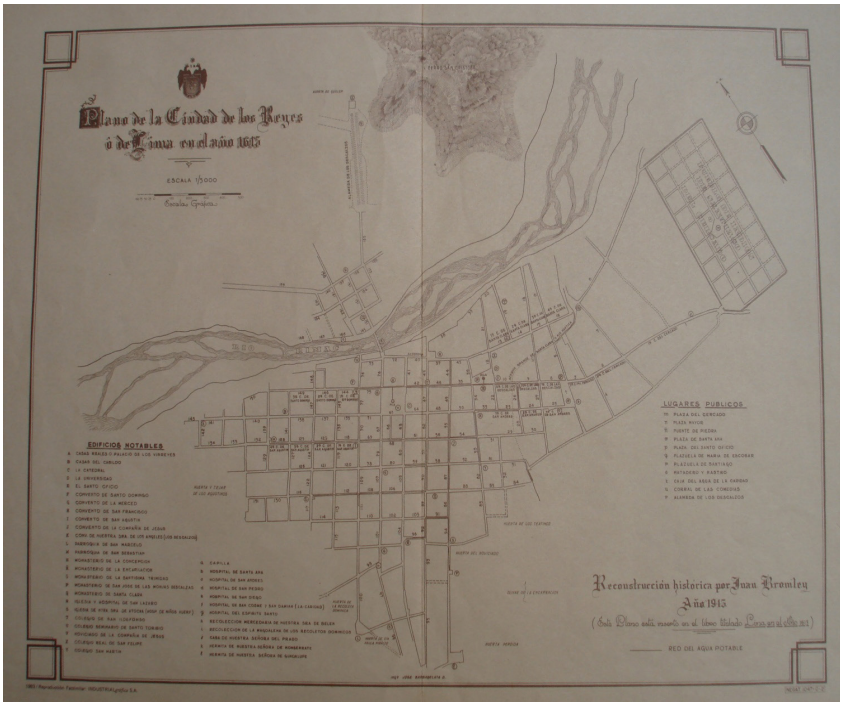
... la primera por su triple condición de explotada (por el marido, por el amo y por su capacidad biológica de reproducir esclavos), y el segundo por

su desconocimiento casi total de los mecanismos de sobrevivencia posibles de ser aprendidos vía ladinización. (Hünefeldt 1987:44)

Creemos que las dificultades que existieron para las mujeres en el trabajo a jornal fueron superadas por otro tipo de estrategias como el acercamiento al amo para obtener mejoras en el trato. En el caso de los bozales, son un hecho real las dificultades iniciales en su adaptación al sistema dominante, las cuales fueron superadas mediante la interacción continua con los esclavizados ladinos.

A pesar de las dificultades, el trabajo a jornal representó una oportunidad de mejoría para los esclavizados y libertos. El solo hecho de poder negociar el monto a entregar abrió la posibilidad de un excedente económico que fue utilizado en reiteradas oportunidades en la compra de su libertad y la de su familia. Por ello, si bien las acciones individuales del esclavo no atentan contra el sistema de dominación a largo plazo, sí logran erosionarlo.

Imagen 2



Plano de la Ciudad de los Reyes o de Lima en el año 1613. Reconstrucción histórica realizada por Juan Bromley y José Barbagelata en 1943, sobre la base del padrón de indios levantado por el escribano real Miguel de Contreras por encargo del virrey, 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 2

LA LEGISLACIÓN COLONIAL ESCLAVISTA PARA LA AMÉRICA ESPAÑOLA¹⁰

Las investigaciones sobre el derecho y su relación con la esclavitud han sido revitalizadas en los últimos años. La idea de que el derecho es el brazo extendido del poder dominante o que simplemente refleja la estructura socioeconómica de la clase dominante está siendo desvirtuada. Ahora, se puede apreciar que, lejos de ser un campo estático, es un espacio institucional donde se evidencian los conflictos sociales, políticos y económicos. Esta nueva vertiente se debe a los aportes de Michael Foucault, quien, a través de sus trabajos teóricos sobre el poder, ha sugerido un nuevo lugar al derecho, sea desde el punto de vista institucional o simbólico¹¹.

10 Una versión inicial de este trabajo se publicó bajo el título «Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVII», en revista *Artificios*, n.º 2, mayo 2015, Colombia.

11 Foucault, Michael. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

Es en esta línea que nuestro trabajo intenta presentar al derecho como un espacio donde el poder es cuestionado a través de guerras microscópicas y cómo se establece una lucha entre los amos y los esclavizados por la hegemonía discursiva. Este dinamismo en la práctica jurídica tiene 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 el consenso entre los diversos grupos sociales que participan 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 convirtiéndolo en objeto-mercadería, en un sujeto esclavizado, carente de personalidad jurídica sin ningún tipo de voluntad ni decisión sobre su propia vida, es el mismo derecho el que resolvió los márgenes de explotación del ser esclavizado al reconocer que podía bautizarse, casarse, denunciar los abusos de sus amos e incluso tener propiedades.

Aparentemente, esta humanización limitada del individuo es una contradicción. Sin embargo, era esencial la existencia de estos márgenes favorables,

porque permitía el funcionamiento del sistema¹². Son estos resquicios o contradicciones del sistema los que permitieron a los esclavizados recurrir al uso del derecho para reclamar o cuestionar el poder mal ejercido de sus señores. De esta manera, se desecha la idea de que las sociedades esclavistas habían sido moldeadas solo por los amos. En este sentido, reiteramos que los esclavos, lejos de colocarse de forma pasiva delante del derecho, lo convirtieron en un espacio de reivindicación. Así lo dejan entrever las demandas que planteaban, que revelan un hábil manejo de la ley y de sus contradicciones. Si bien ellos eran propiedad de su amo, su vida espiritual no. Por lo tanto, no era incompatible estar con el amo y con su esposa, y que este tuviera que respetar su espacio matrimonial.

No es nuestro interés negar la violencia ejercida contra los esclavizados ni tampoco hablar de una esclavitud blanda. Solo buscamos conocer la dinámica cotidiana de las sociedades coloniales, los conflictos, las relaciones

12 Herbert Klein realiza un trabajo comparativo entre la esclavitud en Cuba y Virginia, en el que destaca que en el caso cubano la larga tradición legal hispana evitó que el esclavo 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. En este sentido, es el derecho el que rescata y vigoriza las relaciones sociales de los esclavizados (Klein 1966:295-327).

filiales construidas a través de la cotidianeidad. En suma, nos proponemos explorar cómo se construyeron las relaciones de convivencia entre amos y esclavos a través de la práctica judicial.

Es importante no soslayar el aporte de Giovanni Levi sobre la idea de justicia en las monarquías católicas, donde la interpretación del juez imperaba sobre la ley. Levi señala que el derecho, supuestamente débil, permitía márgenes de interpretación a los jueces, quienes buscaban la equidad, porque era importante que, en una sociedad desigual y jerarquizada, el derecho fuera justo y equitativo, 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 sí intento que la vida espiritual de la población africana y afrodescendiente fuera respetada, que el poder de los amos no anulase al esclavo convirtiéndolo en un objeto sin alma, sino que, dentro del propio sistema desigual, existieran mecanismos de control a los abusos que los amos cometían. En este 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). Es el juez quien brindaba la equidad y la redistribuía según el estatus social, era el organizador de la dinámica jurídica y el que interpreta la ley. Gracias a esa interpretación, los márgenes a favor de la población esclava se ampliaron porque, a diferencia del mundo contemporáneo, el juez no era boca de la ley, sino un representante de Dios en la Tierra. Por lo tanto, tiene que ser un juez justo.

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 al permitir que fuesen denunciados por sevicia, fuese física o espiritual. Por otro lado, la aparición

de nuevas causales de demandas no significó que se encontraran legisladas, ya que el derecho colonial era casuístico. Es decir, los casos iban creando al derecho¹³. Esto explicaría la aceptación de causales no legisladas en el derecho colonial como, por ejemplo, lo referido a deudas o despojos de sus bienes, como lo veremos más adelante.

Se debe 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 ello, 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 1997:156)

13 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 Anzoátegui, Víctor. Casuismo y sistema: indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992.

Es decir, el derecho colonial tenía mecanismos de defensa para los subalternos. No era un brazo extendido del poder dominante, sino un espacio de lucha 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. Para De Trazegnies, el derecho es conquistado por los subalternos y no representa simplistamente la voz del amo (De Trazegnies 1989:79).

2.1. Esclavitud y derecho colonial. Las Partidas de Alfonso X y las Leyes de Indias

La esclavitud, sea en la Edad Antigua, Media o Moderna, ha precisado del derecho para su justificación. Esta relación ha servido para moldear los criterios que determinan cuándo un ser humano pierde su condición de hombre libre y es despersonalizado y convertido en esclavo. La legislación que normaba la presencia de la población africana y sus descendientes procedía de un largo legado que tuvo sus raíces en el derecho romano¹⁴ y

14 Para el caso de Roma, el documento que normaba la servidumbre y que sirvió como base al derecho castellano fue el Corpus Iuris Civilis del emperador Justiniano.

en el derecho castellano¹⁵. En estos dos legados jurídicos se aceptaba la servidumbre como un hecho concebido y fueron las Partidas del rey Alfonso, el Sabio, el marco legal que para algunos historiadores¹⁶ sirvió como base jurídica en el periodo colonial. Este documento jurídico fue escrito antes de la colonización de América. Afirma De Trazegnies:

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. (De Trazegnies 1989:102)

Las Partidas conjugaron la tradición grecorromana y cristiana. Asimilaron la contradicción sobre la esclavitud que la aceptaba como un estadio natural y declaraba que

15 En el caso del derecho castellano, el corpus legal lo conforman las Partidas del rey Alfonso. En dicho documento jurídico se justifica y reglamenta la servidumbre como un estado legal de los hombres.

16 En un trabajo que venimos desarrollando, cuestionamos la idea reiterativa de que eran las Partidas de Alfonso, el Sabio, la base legal que sustentaba 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.

los hombres eran libres según su propia naturaleza. Para conjugar esta contradicción, tanto Séneca como Cicerón afirmaban que «el cuerpo podía ser esclavizado, pero el alma era libre» (Zavala 1944: 20-22). Por su parte, la Iglesia cristiana consideraba que la esclavitud era producto del pecado del hombre. Por ese motivo, había perdido su libertad. Es decir, la etapa idílica de la libertad había culminado cuando los hombres empezaron a luchar para dominar a sus semejantes. Para evitar este estado caótico de servidumbre, como señala Lucena:

... los hombres de leyes pretendieron conjurar (El abuso de la esclavitud), dictando normas para establecer qué hombres podían esclavizarse y por qué, lo que en definitiva venía a contradecir todo el principio ideológico de que la servidumbre violaba el derecho natural. (Lucena 2005:20-21)

Las Partidas abordan el tema de la esclavitud en el cuarto título. Emplean el término servidumbre¹⁷, señalándola como «postura e establecimiento, que fizieron antiguamente las gentes, por la qual los omes que eran naturalmente libres, se fazen siervos e se meten»

17 La palabra esclavo como tal no era de uso frecuente. Se empleaba la palabra siervo para definir la servidumbre de los hombres.

(Ortiz 1988:311). Se señalan tres causales que generaban la servidumbre de los hombres¹⁸. La primera era la guerra justa en defensa de la religión. Los hombres que entraban en servidumbre eran considerados enemigos de la fe. La segunda 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... mas 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)

La última causal 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). Por otro lado, existe una contradicción en las Partidas, porque al inicio se aceptaba la esclavitud y luego es condenada:

18 Juan de Hevia Bolaños en su Curia Philipica actualiza las disposiciones de las Partidas e incluye dos causas por las cuales el hombre podría ser esclavizado por «llevar armas a los enemigos de la fe o gobernar las de ellos... o cuando el padre mas no la madre en extrema necesidad de hambre vende a su hijo» (De Hevia, 1790:307). Aunque en este último caso, si se pagase el precio de venta podría recuperar su libertad y no considerarse que fue esclavizado, porque nunca lo fue, sino solo obligado a servir. Una muestra clara de esta actualización de las disposiciones de las Partidas es cuando señala enfáticamente que los indígenas no son esclavizados (De Hevia 1790: 308).

Servidumbre es la más vil, e la más despreciada cosa, que entre los omes puede ser. Porque el ome, 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)

El siervo tenía ciertos derechos que permitían denunciar el abuso de los amos y demandar protección y justicia al juez. Si este comprobaba la veracidad de la denuncia, conminaba al amo a venderlo. Además, facultaba al esclavo casarse según su gusto y a no ser vendido separado de su cónyuge:

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. Si no 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, cómprelo la iglesia porque non vivían departidos el marido e la mujer. (Ortiz 1988:313)

Las Partidas señalaban que los siervos podían casarse con mujeres libres o viceversa, y cuyo casamiento tendría validez para obtener su libertad. Para que se haga efectiva

la libertad de los contrayentes, 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)

Además de estas causales de demanda, se trasladó a América la idea que el esclavo obtendría su libertad si denunciaba alguna conspiración que alterara el orden público o atentara contra la vida de sus amos.

Por último, las Partidas van a dividir a los hombres en tres categorías respecto del goce de la libertad: quienes la atesoraban, los que la perdieron y los que la habían recuperado. Se trató de que estos últimos mantuvieran una dependencia vitalicia con sus antiguos amos:

La libertad es una de las más honradas cosas e más caras deste mundo; por ende aquellos de quien la reciben son muy tenudos a obedecer e amar e honrar a sus señores que los ahorran. E como quiere que los hombres son tenudos de conocer el bien fecho e agradecerlo a aquellos que lo reciben en ninguna manera no lo son más que en esta. Así como la servidumbre es la más vil cosa de este mundo, que pecado no sea, e por ende el ahorrado, e sus hijos, deben mucho honrar. (Lucena 2005:21)

En todo caso, los hombres perdían su libertad por propia voluntad o, como lo señalaba el cristianismo, esta pérdida era producto del pecado del hombre. Es decir, perdían su estado natural de libertad y asumían una condición moral de servidumbre¹⁹. Por lo tanto, como la pérdida de la libertad había sido decisión del propio hombre, según José Andrés Gallego:

El desorden que había introducido el pecado en la naturaleza podía y debía ser corregido por los hombres en la medida de lo posible. Podían hacerlo incluso por medio de la coacción (que correspondía por excelencia a la autoridad), es decir por medio

19 José Andrés Gallego afirma que no solo este hecho era parte de los seres humanos, sino «de las demás cosas creadas, incluidos los animales, que también eran naturalmente libres y eran sometidos, no obstante, lícitamente, a la voluntad de los hombres, cuando se les domesticaba o mataba» (Gallego y García, 2005: 8).

de las leyes, y eso es lo que era el derecho de gentes, que era el que señalaba las causas según las cuales la servidumbre era lícita. (Gallego, 2005:12)

Si era voluntad del rey, el estado de servidumbre o esclavitud podría haberse anulado, porque él tenía la autoridad para variar el estado de las personas. Sin embargo, este proceso debía conllevar también la enseñanza de la fe católica a los infieles, que debía ser el vehículo de liberación del pecado.

En este sentido, se puede afirmar que son las propias autoridades quienes decidían mantener la esclavitud de la población africana²⁰ al crear todo un sistema argumentativo que se basaba en una explicación teológica. Al respecto, señalaron que la negritud de los afros era producto del pecado de Cam, hijo de Noé, quien por descubrir la desnudez de su padre fue castigado con el oscurecimiento de su piel.

Este fundamento religioso no solo explicaba la piel oscura, sino que justificaba la esclavitud de la población

²⁰ José Andrés Gallego señala que, si bien los indígenas y los negros pudieron haber sido condenados a la esclavitud, el hecho de que el papa se los haya confiado a los reyes católicos, en calidad de súbditos, impidió esclavizarlos. Por lo tanto, tenían la misma condición que los súbditos de Castilla y Aragón, y era el deber de la Corona evangelizarlos (Gallego y García, 2005: 10).

africana. Quizás por ese motivo la Corona española diferenció el trato entre los indígenas y los africanos y sus descendientes. Si bien a los primeros se les podía reclamar su idolatría, esta fue por desconocimiento de la fe cristiana. En tanto, el color de los africanos reflejaba su pecado y la servidumbre era un justo castigo por el pecado cometido por Cam contra su padre.

Aun así, para la Iglesia católica, el estado moral de servidumbre podía redimirse. Los esclavizados, si bien fueron considerados seres humanos sin personalidad jurídica, existió durante el periodo colonial todo un armazón legal que no solo normaba su traslado hacia el Nuevo Mundo, sino que abarcó áreas de todas las ramas del derecho, tanto privado como público, de la siguiente manera:

1. Derecho político interno (las leyes relativas a la libertad natural y derechos de la personalidad humana..., es decir, a materia de derechos individuales).
2. Derecho administrativo (las normas relativas a régimen fiscal, contrabando, aduanas, higiene pública, vigilancia policial, registro de esclavos, inspecciones diversas, etc.).

3. Derecho penal (las leyes que tipificaron delitos especiales para los negros, como la cimarronía, la fuga y el porte de armas, señalaron castigos, circunstancias agravantes y atenuantes de responsabilidad, etc.).

4. Derecho procesal (las normas que legislaron sobre asistencia judicial, tormento como medio de prueba, testimonio del esclavo, etc.).

5. Derecho social (las leyes que establecieron limitaciones a la labor o al horario de trabajo, regularon el descanso dominical, el buen tratamiento por los amos, cuidados para la salud y la vejez, etc.).

6. Derecho civil (las normas relativas a la manumisión, al matrimonio, al derecho de propiedad sobre el esclavo y las transmisiones de dominio o formas de contratación de que podía ser objeto, a su capacidad para ciertos actos, peculio, etc.). El amo tenía responsabilidad indirecta por los daños y perjuicio que cometiera su esclavo.

7. Derecho eclesiástico (las normas relativas a la obligación de oír misa e imposición de sacramentos a los negros, a las cofradías, a la prohibición de ingresar a las órdenes sagradas, etc.) (Triana 1997:143).

Las leyes de Indias normaron sobre varios temas referidos a los esclavizados y el tratamiento que se les debía dar. Estas disposiciones fueron las prohibiciones para que los esclavizados negros no portaran armas y para que los amos no contrataran esclavizados de Panamá, así como todo lo referido al esclavizado y su relación con lo delictivo, las normas sobre el castigo a los negros cimarrones, etc. En resumen, como lo afirma Humberto Triana:

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)

Pero creemos que esta pobreza en normas defensoras para la población esclavizada obedecía a la existencia de

una legislación canónica que castigaba la violación de los derechos sacramentales de los esclavizados. Por ese motivo, las relaciones conyugales de los africanos y sus descendientes no son incluidas en las leyes de Indias. Solo en una referencia de una Real Cédula de 1589 se muestran las preocupaciones de la Corona para evitar el abuso de los esclavizados contra 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 exceso. 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 1973:286)

Esta disposición reflejaba la necesidad de impedir las relaciones negro-indígenas, tanto para evitar las mezclas raciales como para impedir que vivieran amancebados, en pecado. Además, la recopilación de las leyes de Indias hace referencia a una disposición emitida en 1540, en la

cual se ordena a sus reales Audiencias que accedan a dar trámite a las demandas de libertad presentadas por los negros esclavizados y les piden que «los oigan, y hagan justicia, y provean, que por esto no sean maltratados por sus amos» (Recopilación 1973:286).

En las Leyes de Indias encontramos generalidades sobre los esclavos, y la necesidad de limitarles la posesión de armas, perlas, etc. Disposiciones más específicas se ubican en las reales cédulas que no se incluyeron en la recopilación de las Leyes de Indias. Estas reglamentaciones tenían dos líneas muy claras. Por un lado, estaban las disposiciones generales que incluían a toda Hispanoamérica. Por otro lado, se dictaban en forma específica para cada virreinato o gobernación de la América colonial. Por ejemplo, en 1527 la Corona dispuso que los esclavos se casen entre ellos, porque encontrarían sosiego en el matrimonio, hecho que evitase el «levantamiento de los dichos negros... porque con esto y con el amor que tenían a sus mujeres e hijos y con la orden del matrimonio sería causa de mucho sosiego» (Lucena 2005:578). Es decir, el matrimonio de esclavizados tenía también la función de control social, porque evitaría la posibilidad de que se levantaran. Sin

embargo, solo era permitido el matrimonio endogámico, porque este reproduciría la propiedad de los amos. En esta cédula, también se ordenó a los amos que los esclavizados solteros debían casarse en un máximo de quince meses.

2.2. Derecho eclesiástico en las colonias de la América Hispana

El esclavo africano contaba con un corpus jurídico que sustentaba sus demandas desde el primer siglo de dominación colonial. Aun así, los trabajos de investigación concernientes a los esclavos y su acceso a la justicia han precisado que dicha legislación recién fue utilizada en el siglo XVIII. A nuestro criterio, la legislación temprana fue la que más aportó al reconocimiento del esclavo como ser humano con derechos inherentes a esa condición, y fue la Iglesia su más férrea defensora. Manuel Lucena señala que la legislación esclavista tuvo un carácter funcional:

Las leyes de los esclavos establecieron así lo que llamaríamos un máximo de explotación de los esclavos para así evitar que se pusiera en peligro la misma supervivencia de la colonia. Sirvió también para los

esclavos, pues aprendieron el sistema de los blancos y lo utilizaron para defenderse del poder omnímodo de los amos, argumentando derechos cuando se sobrepasaba el máximo de explotación permitida, esgrimiéndolos para tener una alimentación y un vestido básico, para poder poner freno a los castigos crueles, para poder contraer matrimonio, para vivir junto a su mujer e hijos, para comprar su libertad, etc. (Lucena 2005:3)

Por lo tanto, se puede afirmar que los esclavizados y libertos (principalmente, los habitantes de la ciudad) utilizaron de forma recurrente las leyes establecidas por los poderes civiles y eclesiásticos. Asimismo, sus interpretaciones de la ley lograron crear más espacios legales favorables²¹. Fernando de Trazegnies ha logrado caracterizar las batallas jurídicas de los esclavizados al afirmar que:

El derecho no es el resultado del poder, sino una etapa de la formación del poder y de su permanente cuestionamiento a través de luchas microscópicas y de guerras mayores. No puede ser concebido como el

21 El uso de la vía judicial representó una alternativa de transformación no violenta de sus condiciones de vida, y fue más efectiva que el cimarronaje, bandolerismo, etc.

festín de los vencedores, como el acta de capitulación que se redacta dentro del clima de paz que sucede a la victoria, por el contrario, el derecho es la batalla misma, una batalla que no termina nunca. Es verdad que en tal batalla hay unos ejércitos más poderosos que otros, pero todos disparan, en todos los bandos hay victorias tácticas, muertos y heridos, los proyectiles cruzan en todas las direcciones, quienes detentan el poder político tienen la seguridad de salir vencedores; pero no sin fracturas y heridas que son aprovechadas por los otros grupos sociales. En esta forma, la ley resultante es siempre una sistematización de intereses, aunque bajo la hegemonía de aquellos que corresponden a los grupos dominantes. (De Trazegnies 1989: 81)

Respecto al matrimonio, es el Concilio de Trento el que modifica la concepción de este²² al elevarlo a dignidad de sacramento. De esta forma, la Iglesia mantenía el control directo sobre la vida de todas las personas. Según Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen, la Iglesia era la que proporcionaba el ser social, no solo controlando los nacimientos y el otorgamiento de la identidad de las

22 Según Manuel Lucena, el reconocimiento del derecho del esclavo a contraer matrimonio fue una conquista del cristianismo, ya que no existió para los esclavos romanos, a quienes solo se les permitían los contubernios o uniones naturales (Lucena 2005:3).

personas, sino impidiendo matrimonios entre familiares y, a su vez, concediendo licencias:

Si el matrimonio era un sacramento, la autoridad de la Iglesia y su competencia sobre el vínculo matrimonial 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 e Irigoyen 2009:245)

También disponía que era necesaria una ceremonia oficial con presencia de un párroco y la asistencia de testigos de los novios. Esta disposición desligaba a los futuros esposos del consentimiento de los padres, quienes tenían que cuidar que no existieran impedimentos para la consumación del acto sacramental, como grados de parentesco hasta el cuarto grado de consanguinidad.

Para tal efecto, la Iglesia publicaba bandos en los que exhortaba a quienes tuvieran algún tipo de impedimento que lo hicieran público. De esta forma, se cuidaba de

que el matrimonio no fuera afectado por argucias de algunos contrayentes. Por otro lado, es evidente que el concilio tridentino actualizó parte del ideario de las Partidas al impedir, en el caso de los esclavizados, que sus amos rompieran el vínculo matrimonial con la venta. Así también lo estipularon los Concilios Limenses; precisamente, el tercer concilio.

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.

2.2.1. Los Concilios Limenses

Los Concilios Limenses²³ fueron los que regularían la vida espiritual de los negros esclavizados y libertos en el mundo colonial de la ciudad de Lima. Este hecho significó su reconocimiento como seres humanos al validarles sus derechos naturales. En el Primer Concilio, realizado el año de 1551, se demanda a los amos enviar

23 La convocatoria para el Primer Concilio estuvo a cargo del arzobispo Loayza, «Quien 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 indiana todo aquel acervo legislativo. Para ello se necesita la cooperación de todo el episcopado ultramarino de la archidiócesis de Lima» (De Egaña, 1966: 60).

a sus esclavizados a que reciban doctrina en la iglesia los domingos, los días de fiesta y todas las tardes después de la comida:

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 1951:45)

Es importante destacar que, la Iglesia no se encontraba sola en su tarea evangelizadora, el Estado colonial remitió varias ordenanzas para presionar y conminar a los amos a que permitan que sus cautivos asistan a la catequesis. Incluso los esclavizados que se encontraban purgando condena no eran excluidos de este derecho, así lo exigía el virrey Toledo en 1572:

Que atento que en la dicha cárcel hay de ordinario negros y negras, y mulatos y 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 enseñanza, cual conviene para la salvación de sus animas. (Levillier, 1921. T. VIII: 52)

Era importante dentro del ideal de sociedad cristiana y esclavista que la piedad cristiana con los esclavizados sea expresa, si bien su cuerpo estaba bajo un régimen cautivo, su alma debía ser libre estaba reservada para Dios. Por lo tanto, aquellos amos que interfiriesen con ese precepto debían ser castigados. Por otro lado, en el Segundo Concilio de 1567, 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 esclavo se convierta en buen cristiano. Los amos que desobedezcan esta obligación serán multados con medio peso por cada esclavo que falte. Se debía registrar al esclavo y así llevar un mejor control de su asistencia. También, se recoge por primera vez el tema del matrimonio al señalar que los amos incurren en excomunión y estorban la libre elección de sus esclavos o custodian a las mujeres manteniéndolas en el servicio doméstico lejos del matrimonio. Por último, el Segundo Concilio de Lima expresó por primera vez la importancia de la libre elección conyugal y la indisolubilidad 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)

Es la primera referencia que tenemos sobre la importancia del matrimonio y el castigo para aquellos que lo impidan; esto motivó a que los esclavizados demandaran a sus amos y también generó reacciones en estos últimos; por ejemplo, en 1572 se informaba a la Corona de los problemas que se tenían con los esclavos casados. Así lo expresó Diego de Robles:

Ansi mesmo padecen gran trabajo los moradores destes 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 él 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)

El Tercer Concilio Limense detallará con más precisión que los amos no tenían ningún derecho a oponerse a la libre elección conyugal de sus esclavizados, ni a impedirles la libre cohabitación. En ese sentido, no era permitido que:

Ni los esclavos ya casados se envíen o lleven o vendan en parte 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 la servidumbre que es humana. (Bartra 1982:77)

Sin embargo, es importante destacar que 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 señaló Rubén 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).

Sin duda, este corpus documental tuvo como base las discusiones sobre la humanidad de los esclavizados y la importancia de reconocerles su derecho natural y el respeto a su vida espiritual. Por ejemplo, Luis de Molina

nos explica los alcances que tenían los amos en cuanto a la propiedad de los esclavizados, afirmando que:

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 ni exigírsele nada que se oponga a ella (Tardieu 1997:74).

Además, Molina reclamó 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 fuerte impacto en la América colonial, tanto así que sus pedidos encontraron eco en las autoridades eclesiásticas, quienes los incorporaron en los concilios. Incluso, señalaban que los amos obligaban a casarse a sus esclavizados con esclavas que estaban sujetas a su dominio, con el fin de ampliar su propiedad. Si el esclavizado se casaba con la esclavizada de otro amo, era obligado a separarse, con evidente daño a la institución familiar. Esto no debía ser tolerado. Si los amos incurrían en este delito, debían ser excomulgados inmediatamente.

El Tercer Concilio Limense fue para la Iglesia de 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 Limense. Por último, si bien no es el eje central de nuestra propuesta, no queremos dejar de lado —sobre todo para una investigación comparada a futuro— lo ocurrido en la América portuguesa en torno a la legislación eclesiástica a favor de la población esclava.

2.2.2. Las Constituciones del Arzobispado de Bahía

Es necesario destacar que la América portuguesa también protegió, a través de documentos eclesiásticos, los matrimonios de esclavizados. Aunque es algo tardío en comparación con los dominios españoles²⁴, dichos documentos contienen el mismo espíritu de defensa de la vida espiritual de los esclavos y hombres libres de color y se resalta la gran influencia del Concilio de Trento. Las «Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahía»,

24 Charlotte de Castelneau señala que, si bien las constituciones del arzobispado de Bahía son tardías (1707), el matrimonio de esclavos en la América portuguesa se regía por las constituciones del arzobispado de Lisboa de 1646. Aunque desde el siglo XVI se tienen referencias a documentos emitidos en Lisboa en 1568 y por el papa Gregorio XIII en 1585, en los cuales se habla sobre la importancia de respetar el matrimonio de los esclavos (De Castelneau 2011: 358).

puestas en vigor a partir de 1707, fueron el primer documento redactado en la América portuguesa, en el cual se reglamentan los matrimonios de esclavizados y quiénes se podían casar con personas esclavizadas o libres. Es así como 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 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 maõ 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)

El evitar la venta o traslado de uno de los cónyuges era vital para el mantenimiento de la familia esclavizada. La Iglesia señalaba los castigos si incumplían sus órdenes, aunque la excomunión como castigo no existía en dicha legislación. El tema pendiente de esta investigación es conocer si, en la práctica, esta legislación fue utilizada en la América portuguesa. Es un camino que hemos habilitado para un trabajo comparativo ya no solo a nivel de legislación, sino de práctica judicial, teniendo como causal el matrimonio.

Por otro lado, esta defensa del 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. De esta forma, se permitía que el esclavizado u hombre libre de color tuviera la libertad de decisión sobre su cónyuge dentro de su grupo étnico. Sin embargo, lo más importante es que estas disposiciones consolidaban a la familia esclavizada como elemento indisoluble dentro de la sociedad esclavista y creaban un espacio propio, donde

la influencia de los amos era menor. En consecuencia, se creaban vínculos consanguíneos, amicales y una identidad en común entre los esclavizados, alimentada por sus experiencias comunes, valores y memoria compartidos, que fortalecían a la comunidad esclavizada (Slenes 1999:49).

Para los amos, según este documento conciliar, no resultaba sencillo disponer de su propiedad. La Iglesia impedía, por cualquier motivo, que los esclavizados casados se encontraran alejados del hogar conyugal, fuese por venta o por un simple traslado a otra ciudad. Estas disposiciones del Arzobispado de Bahía solo reproducen la doctrina católica en torno al matrimonio, el respeto al derecho canónico y a la doctrina de la Iglesia en defensa de los esclavos y sus derechos elementales, porque era un derecho humano casarse. Los amos estaban en la obligación de cumplir con esa disposición sin perjuicio de su propiedad, dado que el principal argumento para negarse al matrimonio de sus esclavizados era que el casamiento significaba la abolición de su condición servil. La persistente negativa de los amos, según las Constituciones, los colocaba en pecado mortal. Sin embargo, un hecho importante, es que no se estimaba el castigo de la excomunión como se practicaba en la América española.

Stuart Schwartz, al comentar el impacto de las Constituciones en la vida de los esclavizados, señala que 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 de Castelnau discrepa de esta idea, porque es concebir al Arzobispado de Bahía como una fuerza antiesclavista, cuando su función no fue tal, sino la de adecuar una normativa vigente de la Iglesia a la realidad del Brasil colonial. 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 (De Castelnau 2011:358).

Por otro lado, Adriana Campos y Patrícia Merlo señalan 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). Es así como, 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 último, para Gentil Tittom, 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» (Tittom, 1973: 291). De esta forma, se puede concluir que la influencia de la Iglesia católica será gravitante para el reconocimiento de la humanidad de los esclavizados, tanto en la América española como en la América portuguesa. Si bien las experiencias esclavistas difieren sustantivamente, no podemos obviar que los procesos de desarraigo, adaptación, violencia y mestizaje fueron similares para los esclavizados.

Imagen 3



Acuarela de Baltazar Martínez de Compañón.
Visita al obispado de Trujillo. Siglo XVIII

CAPÍTULO 3

LA BATALLA JURÍDICA POR EL RECONOCIMIENTO DE SU NATURALEZA HUMANA

Las recientes investigaciones²⁵ han privilegiado a la ciudad de Lima como el espacio donde el esclavo interactuaba con la cultura legal. Sin embargo, creemos que estas manifestaciones no solo pudieron haberse producido en Lima, sino también en las ciudades más importantes del espacio colonial, donde existió una importante presencia de africanos y afrodescendientes, como es el caso de la ciudad de Trujillo, en el norte, o el de Ica, en el sur del Perú.

25 Arrelucea, Maribel. «Lágrimas, negociación y resistencia femenina: esclavas litigantes en los tribunales. Lima 1760-1820». *Summa Historiae*, n.º 2. 2007. Jouve, José Ramón. *Esclavos de una ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima. 1650-1700*. Lima: IEP, 2005. Arrelucea, Maribel. «De la pasividad a la violencia. Las manifestaciones de protesta de los esclavos limeños a fines del siglo xviii». *Historia y Cultura*, n.º 24. Lima: Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia, 2001.

Aun así, Lima sigue siendo el espacio más investigado. Uno de los trabajos que nos acerca a la experiencia legal de los esclavizados y libertos de Lima en el siglo xvii es el de José Ramón Jouve, quien ha estudiado la utilización de la escritura como medio de protesta. El investigador afirma que:

Como era de esperar, las personas de origen africano libres recurrieron al uso de documentos escritos más frecuentemente que los esclavos, pues su condición legal así se lo permitía. La adscripción a una determinada casta (negro, mulato o zambo) también desempeñó un papel central en la posibilidad de interactuar con la tradición letrada, teniendo los mulatos mayores oportunidades para ello que los miembros de otras castas de origen africano, como se verá con posterioridad. Con todo, el papel fundamental probablemente lo desempeñó el género, y fueron las mujeres, y no los hombres, quienes parecían desempeñar un papel preponderante en el recurso a documentos escrito. (Jouve 2005:11)

A partir de la cita anterior, conviene precisar las afirmaciones del autor a la luz de las nuevas lecturas de la documentación de archivo. En primer lugar, los esclavos

urbanos no estaban exentos de conocer la cultura escrita²⁶. Al residir en la ciudad, mantenían una ventaja sobre el esclavizado del campo en cuanto al aprendizaje de la cultura dominante. Su presencia en diversos espacios de la ciudad como chinganas, pulperías, mercados, iglesia, etc. permitía estar al tanto de chismes e informaciones diversas, y conocer los discursos emanados por las instituciones civiles y eclesiásticas. En segundo lugar, la idea de que existió una mayor interacción con lo letrado por parte de los mulatos es cuestionable, dado que el censo de 1636 confirma que Lima era una ciudad con una fuerte presencia negra, con una población que se estimaba en «13.620 individuos clasificados como negros y 861 como mulatos» (AGI, 47). Estas cifras demuestran que, si bien su presencia creció durante el siglo XVII, los mulatos no lograron formar una población mayoritaria.

Es muy probable que el acceso al conocimiento de la cultura escrita y, sobre todo, de determinados derechos, no fuera ajeno a los grupos dominados. Reforzando esta idea, hemos constatado que las demandas planteadas

26 Entendemos por cultura escrita a la socialización de la información entre individuos de distintos grupos sociales. Este hecho no implica 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.

por los esclavizados ante el Tribunal Eclesiástico son más frecuentes con relación a las de los libertos, que constituían un pequeño porcentaje de estas. Existe una importante masa documental en la que los principales actores son esclavizados o esclavizadas que buscan evitar la separación matrimonial. De las 228 demandas que buscan evitar la separación matrimonial, 212 fueron planteadas por esclavos, 9 por libertos, 4 por indígenas y 1 por un mestizo.

En último lugar, tenemos el género de los demandantes. Al respecto, José Ramón Jouve afirma que las mujeres interactuaron recurrentemente con los letrados, basándose en las cartas de libertad revisadas en protocolos notariales: de un total de 210 demandas, 146 eran realizadas por mujeres y 64 por hombres (Jouve 2005:85-86). Sin embargo, las cifras encontradas en nuestra revisión de la sección de Causa de negros del Archivo Arzobispal muestran un resultado distinto: de un total de 212 demandas planteadas por esclavos en el fuero eclesiástico, 134 fueron realizadas por hombres y 78 por mujeres durante el siglo XVII. Esta notoria diferencia entre las estadísticas se explicaría, en parte, porque las mujeres habrían conseguido su libertad y podían gozar

de determinadas ventajas, como mejor ropa y comida, debido a un acercamiento más íntimo con sus amos, hecho que les permitió conseguir mejores beneficios que los hombres. Christine Hünefeldt describe cómo se alcanzaban estos beneficios:

Si bien las tareas para los esclavos de familias menos pudientes se multiplican, también había algunas ventajas: se creaban las condiciones para una mayor familiaridad en el trato cotidiano, dando lugar a relaciones de dependencia con múltiples frentes. Sobre todo, a nivel de las relaciones amo-esclava se generaban modalidades de convivencia ajenas a la esclavitud como el concubinato o la barraganía. (Hünefeldt 1988:24)

Por esa razón, este trabajo discrepa de las ideas que señalan a las mujeres como las que interactuaban en mayor proporción que los hombres con la cultura letrada. Si bien las cifras señaladas proceden de espacios escritos distintos, no por ello es incongruente realizar una comparación, más aún si el objetivo de las dos investigaciones tiene por finalidad demostrar el uso de lo escrito y su recurrencia dentro de la comunidad esclava y liberta.

Asimismo, se debe precisar que el encuentro con la escritura no se produce de forma directa o, mejor dicho, los textos no son conocidos por su lectura individual, sino por la transmisión oral²⁷. Es necesario señalar que los espacios de confluencia entre los diversos sectores como las plazas, parroquias y mercados jugaron un rol importante en el aprendizaje de los negros esclavizados y libertos, porque ahí existieron frailes y beatos que predicaban los postulados de la fe cristiana. Por eso, se puede afirmar que tanto esclavos como libertos tuvieron las mismas oportunidades al momento de establecer sus demandas.

En ese sentido, José Jouve ha realizado un estudio sobre el uso frecuente de la escritura por los esclavos desde la perspectiva de los estudios subalternos, e identificó dos formas según la propuesta de David Barton. La primera, definida como «prácticas letradas», es una forma de utilizar el lenguaje escrito por quienes tienen conocimiento. En esta primera categoría, los actores sociales deben tener un conocimiento de los

27 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. Es por ese motivo que el sistema de transmisión oral le da un valor excepcional a la palabra, y que tiene un poder más duradero que cualquier material escrito» (Montiel, 1992: 121).

textos escritos; es decir, su lectura y escritura. La segunda forma de interacción es denominada los «eventos letrados» (Jouve, 2005: 79-80). Son actividades en las que la escritura o su conocimiento desempeña algún papel de carácter puntual dentro de un contexto social. En esta categoría ubica la interacción de los negros esclavizados con lo letrado, debido a que su participación en la cultura letrada no presupone un conocimiento de esta a través de la lectoescritura, sino que es parte de los intercambios culturales propios de compartir un espacio común como la ciudad de Lima, que albergaba un gran conjunto de instituciones (Audiencia, Cabildo, Iglesia, etc.), donde interactuaban cotidianamente con las prácticas letradas y se ofrecían mayores oportunidades a la población afro de participar en ellas.

Si bien lo señalado nos permite identificar la categoría en la que se puede enmarcar el accionar del esclavo con la cultura letrada, discrepamos de la postura de José Jouve cuando señala que las cartas de libertad son una muestra significativa de la interacción de las personas de origen africano con lo letrado y que obtenerla significaba una mayor integración a la cultura letrada (Jouve, 2005: 85). Consideramos que las cartas de libertad son elementos

alternos en la participación de los negros esclavos con la cultura letrada, porque en ella se mantiene ausente la palabra del esclavo. Su participación —se podría asumir— es de carácter pasivo. En tanto, las demandas matrimoniales y pedidos de libertad tienen al esclavizado o liberto como actores con voz propia que cuestionaban los abusos de los amos, reclamaban derechos y demandaban el reconocimiento del Estado colonial. Estos hechos son una clara muestra de interacción de los sectores subalternos con la cultura letrada.

Rescatamos el derecho como un espacio de debate y protesta, donde las comunidades de esclavizados y libertos pusieron en práctica su aprendizaje legal. Es el derecho un campo de batalla donde se observan diversos intereses en juego. Por eso, Alberto Flores Galindo sugiere que se deben desechar:

Las imágenes simplistas que piensan al derecho solo como una imposición de la clase dominante; se trata más bien de un terreno de confrontaciones, donde salen a relucir intereses y propósitos de los sectores populares, el funcionamiento del sistema exige que ellos puedan obtener algunas victorias y alcanzar

ciertas reivindicaciones a pesar de ser negros y esclavos (Flores Galindo 1984:18).

Es decir, el derecho colonial no representó un campo rígido para los dominados²⁸, sino que permitió enfrentarse a diferentes poderes, fuese de forma individual o colectiva, recreando permanentemente los discursos legales a través de luchas microscópicas. El discurso del dominador es retomado por manos ajenas y convertido en el discurso del dominado, creándose una dialéctica judicial.

El uso de la vía judicial por parte de los esclavizados nos permite incluirla dentro del marco de la protesta pasiva. Los esclavos recurrieron a los tribunales a fin de protestar por el avasallamiento de sus derechos espirituales. Esta protesta resulta más efectiva que la protesta activa, que es identificada con el cimarronaje

28 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, Steve. Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Madrid: Alianza Editorial, 1982. Es indudable que esta afirmación no solo se puede ser aplicar al caso de la población indígena. Las siguientes líneas mostrarán que este fenómeno alcanzaba a los diferentes grupos étnicos.

y el bandolerismo²⁹, porque permitió crear un espacio que no solo fue usado por un esclavizado, sino que fue aprehendido por una cantidad considerable y fue de uso recurrente.

Por otro lado, el carácter pleiteante que comenzó a adquirir la población esclavizada se debió a su relación con el medio urbano, donde la opresión era matizada con algunas ventajas como, por ejemplo, el empleo en el servicio doméstico o el trabajo a jornal. Esto permitió cierta libertad de movimiento y la oportunidad de relacionarse con diferentes grupos sociales, esclavizados y ladinos con cierta experiencia en el ámbito jurídico. Además, encontró instituciones protectoras como la Iglesia, que asumió el reconocimiento de su humanidad. Según Flores Galindo³⁰, los esclavizados encontraron un corpus jurídico en el cual sustentar sus demandas:

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

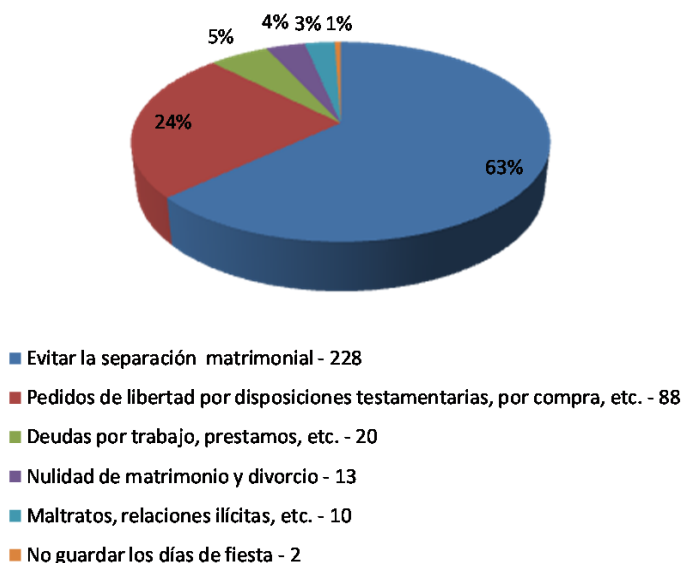
30 Es necesario señalar que los trabajos sobre la presencia africana y afrodescendiente en el Perú han privilegiado la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Aguirre (1988, 1995, 2000, etc.), Arrelucea (1996, 2001 y 2005) y Hünefeldt (1987a, 1987b, 1988, 1992, etc.).

En función del cual actuaban instituciones como la Audiencia, el Cabildo y la Iglesia. Buscaron conocer la legislación tanto como los indígenas y, al igual que éstos, supieron interponer litigios contra sus amos. Es evidente que algún abogado o cura los auxiliaba preparando los recursos, pero, dada la frecuencia de juicios entre amos y esclavos, estos tenían que disponer de algunos conocimientos mínimos para iniciar y mantener los procesos. Sorprende todavía más que, en algunas declaraciones orales los esclavos supieran replicar diestramente a sus amos, incluso criticarlos por un deficiente conocimiento de la legislación o del razonamiento jurídico. Los sorprendidos somos nosotros, pero no los jueces y autoridades coloniales, habituadas a estos enfrentamientos. (Flores Galindo 1984:133)

Por otro lado, la conformación de cofradías, su participación en procesiones, fiestas, etc. reafirman que la sociedad colonial presentaba válvulas de escape que impidieron acciones radicales que amenazaran el *statu quo*. Aun así, no negamos la existencia de conflictos, aunque lo permeable del sistema esclavista hispano evitaba, en parte, la presencia de formas violentas de protestas colectivas e individuales.

A continuación, presentamos un cuadro general de las causales de demanda planteadas por los negros esclavos y libertos ante el fuero eclesiástico durante el siglo XVII.

Gráfico 1: Demandas presentadas por negros esclavos y libertos (1593-1699)



Fuente: Archivo Arzobispal de Lima, sección: Causa de negros.

Elaboración propia.

El gráfico nos muestra una diversidad de causales que sustentaban las demandas de los negros esclavizados y libertos. Es abrumadora la defensa del matrimonio como principal causal de demanda (el 63 % del total). Esto explica por qué el matrimonio como causal de demanda se encontraba incluido en la legislación eclesiástica. 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 y el matrimonio. Además, la protección de la Iglesia lo alentaba a no dejarse avasallar en sus derechos naturales.

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, constituye una evidencia de su capacidad de iniciativa y su intención de colocar límites al poder de sus amos (Aguirre 1993:184).

Resulta innegable que en estos espacios legales de resistencia al poder tenían como aliados a abogados, procuradores, etc., 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. No se menciona en la legislación 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, que fue el representante legal de los esclavizados, aunque su presencia es mínima.

El resto de las demandas que los negros esclavizados o libertos iniciaban correspondía a temas como la compra de su libertad, pedidos de libertad por disposición testamentaria, evitar ser enajenados a un convento o maltrato, demandas porque el amo no los dejaba participar en la misa. Por ejemplo, en 1610³¹, (Archivo Arzobispal de Lima. Sección Causa de negros. Año 1610. Leg. II. Exp. 2). Cuatro esclavos (dos de ellos bozales) denuncian a su amo por hacerlos trabajar en su chacra los días de fiesta y no dejarlos ir a misa. En otro caso el presbítero promotor fiscal del arzobispado, Antonio

31 De ahora en adelante AAL Causas de negros.

Rodríguez, denunció a Bartolomé Sánchez por no dejar a sus esclavizados oír misa ni guardar los días de fiesta. En estos dos casos, los esclavos laboraban en chacras no tan cercanas a la ciudad (A.A.L. Causa de negros. Año 1617. Leg. III. Exp. 6).

También se ha incluido en el gráfico las demandas que presentaban los negros esclavizados y libertos contra personas de su grupo social, que incluye indígenas. Estas demandas están referidas a nulidades de matrimonio, divorcio y malos tratos entre los cónyuges. A partir de la presentación de las causales de demandas se puede afirmar que el aprendizaje de los negros esclavizados y libertos fue progresivo. Durante las dos primeras décadas del siglo XVII, solo existieron demandas matrimoniales y por no guardar los días de fiesta. A partir de la segunda década del siglo XVII aparecieron las causales por libertad y por deudas.

3.1. La Iglesia y matrimonios de los esclavizados

El matrimonio de esclavizados fue una fuente permanente de conflictos entre los amos y la Iglesia. Por un lado, estaba la necesidad de los amos de disponer

libremente de su propiedad; por otro lado, la intención de la Iglesia de vigilar que los amos no transgredieran la vida espiritual de sus esclavizados. Para la Iglesia era de suma importancia que los amos cumplieran ordenadamente los sacramentos como el bautismo, el matrimonio y escuchar misa. En el caso del matrimonio, tanto el Estado colonial como la Iglesia prefirieron mantenerlo para evitar el amancebamiento de los negros esclavizados. Además, se trató de preservar la endogamia a fin de evitar el mestizaje, que generaba una novedosa nomenclatura racial 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 colonial³².

En las primeras décadas de dominación colonial, el énfasis en la defensa de los matrimonios endogámicos por parte del Estado obedeció a dos propósitos. El primero fue beneficiar a los grandes propietarios que poseían mano de obra esclavizada. Se impidió la liberación de los esclavos al contraer matrimonio con una persona de

32 Esta visión negativa de la mezcla racial de los subalternos 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» (Vinson y Vaughn 2004:21).

estatus libre³³. El segundo fue acrecentar la población esclavizada y facilitar su reproducción natural, por ser el africano una mercancía importada y costosa.

Asimismo, se puede afirmar la existencia de una familia esclavizada que defendía su derecho a la cohabitación con éxito. Los amos no podían traspasar los espacios familiares de los esclavos con facilidad. Cuando eso ocurría, la Iglesia defendía la vida familiar de los esclavizados. Este 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 instituição... 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

33 En 1542 la Corona elimina esta disposición.

noches con el cónyuge, salir a visitarlo, etc. En el caso de la América portuguesa, la realidad era similar, así lo describe Cacilda Machado, al señalar que:

... 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 participantes do processo de produção e reiteração das hierarquias sócias. (Machado 2006:489)

Sin lugar a dudas, 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 excomuniación de los infractores. Siguiendo con el caso brasileño, Roberto Slenes afirma que casarse «significava ganhar maior controle sobre o espaço da moradia». Aunque el control de estos espacios en la zona rural era más complicado. Incluso, poder casarse no era un hecho seguro. Para los amos eran

perjudiciales los matrimonios entre sus cautivos. Por lo tanto, impulsaban las uniones de hecho, desorden al que la Iglesia respondió represivamente: «Na luta por extirpar o concubinato, Igreja e Estado apresentavam-se como parceiros em uma batalha essencial na guerra pela disseminação e preservação da família legítima» (Slenes 1999:34).

Sin embargo, creemos que era más complicado en las regiones rurales, donde el control eclesiástico era relativamente menor. Mientras tanto, en las regiones metropolitanas los mecanismos de control eran más efectivos. También, debemos destacar que en reiteradas ocasiones los amos se quejaron ante el Tribunal Eclesiástico de los matrimonios «cuidadosamente celebrados» por parte de los esclavos 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 carece 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 influyó de manera gravitante para defender los derechos espirituales de los esclavos, hecho que fue socavando la autoridad de los amos.

De esta forma, los matrimonios se convirtieron en una estrategia de los esclavizados para evitar los traslados 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 encontrar a Lázaro de tierra Bañón, quien se había fugado hacía dos años y fue encontrado por la santa hermandad en la ciudad de Lima (A.A.L. Causas, Leg. V. Exp. 15, año

1625). El problema era que el esclavizado había contraído matrimonio en la capital. Por lo tanto, la libre disposición de la propiedad fue limitada. La Iglesia dispuso que solo por un año el esclavo fuera trasladado a Arica. El amo argumentaba ante las autoridades eclesiásticas que el matrimonio no debía ser válido por ser el esclavo cimarrón. Incluso, presentó testigos que confirmaron su versión. El caso no tiene sentencia final, pero se conoce que el amo no logró conseguir la anulación del matrimonio y el esclavo volvió a fugarse de su poder.

En 1676 Joseph de Altuve inició una demanda que buscaba enviar a la esclava criolla Pasquala a la ciudad de Arica, donde residía su amo. Ella había escapado de su poder en compañía de un grupo de cimarrones, quienes robaron un navío que estaba anclado en el puerto de Arica (A.A.L. Causas, Leg. XVIII, exp. 26, año 1676). Ya en Lima, Pasquala se casó con Alonso de Zúñiga, quien solicitó al Tribunal que su esposa no fuese trasladada a la ciudad de Arica, sino sea depositada 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 que su matrimonio fue concertado para evitar su regreso al

poder de su legítimo dueño. 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. Es importante resaltar que la defensa del matrimonio era un proceder común de la Iglesia en toda la América hispana, como lo demuestra María Elena Cortés para el caso de Nueva España.

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 obligaron 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 y cohabitación. El cronista indígena Guamán Poma de Ayala rescató la importancia del matrimonio de la población africana y resalta las adquisiciones que los esclavizados 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. (Guaman Poma 1993:575-576)

El conocimiento de Guamán Poma de los derechos que asisten a los negros esclavizados era más elaborado, dado su conocimiento de lo escrito y su acercamiento al discurso religioso. El tema del 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 sus 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 la iglesia.

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 navío para dicho puerto» (AAL. Causas. Leg. XVIII. Exp. 31, año 1676).

El Tribunal Eclesiástico ordenó al amo José Carrillo y al capitán del navío que no se llevaran fuera de la ciudad a la esposa de Joan Omonte, bajo la amenaza de excomulgarlos. Sin embargo, estos personajes omitieron la amenaza de la Iglesia, hecho que obtuvo la firme 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 notificase el auto para que se abstengan de la comunicación con los fieles» (Ídem).

La Iglesia castigaba con la muerte social a quienes se negaban a respetar la vida conyugal de sus esclavizados. Este hecho era de suma importancia, porque permitía a los esclavizados disponer de una trinchera contra sus amos. Como se visualizará más adelante, los hombres cautivos buscaron sustentar sus demandas en la causal matrimonial, dado el apoyo decisivo de la Iglesia. Así lo afirma Enriqueta Vila:

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 cultura. 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 Vilar 2000:206)

En resumen, para los esclavizados, el matrimonio significó un espacio de resistencia al poder de los amos y una reivindicación de su condición de seres humanos. Cuando los amos no respetaron la vida de casados, 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. Ante estos acontecimientos, los amos recurrieron a mecanismos que permitieran el libre uso de su propiedad sin que esto significara riesgo alguno. Solicitaron permisos al Tribunal Eclesiástico para llevar a sus esclavizados fuera de la ciudad por determinado tiempo. Desafortunadamente, para los amos el éxito de estos pedidos fue relativo, debido a que la Iglesia, si bien aceptaba el traslado del esclavizado casado, disponía del tiempo de su alejamiento del hogar conyugal.

En 1593, el capitán Diego Agüero, integrante del cabildo de Lima, solicitaba al Tribunal Eclesiástico permiso para llevarse a su esclava Leonor, que era casada, fuera de la ciudad. Argumentaba que estaba dispuesto a

«dar fianzas de traerla a esta ciudad dentro de dos años y pido y suplico justicia para ello» (AAL Causas. Leg. I. Exp. 1. Año. 1593). La respuesta del Tribunal limitó el pedido del amo al señalar «que le concedía seys meses de termino dentro de los quales vuelba a esta ciudad a la d(ic)ha Leonor negra y lo cumpla so pena que se le excomulgue» (Ídem). Ni el cargo que ostentaba sirvió a Diego de Agüero para lograr su propósito. La Iglesia hizo primar su voluntad antes que la solicitud del amo, e ignoró la importancia política que tenía el demandante. Hemos hallado casos en los cuales los amos proponían trasladar a sus esclavos por ser cimarrones³⁴. Esto representó un serio problema para los amos. También, existen casos³⁵ en los que los amos demandan a los amos de las esposas de sus esclavos o, en todo caso, plantean comprarlas para mantener unido el matrimonio.

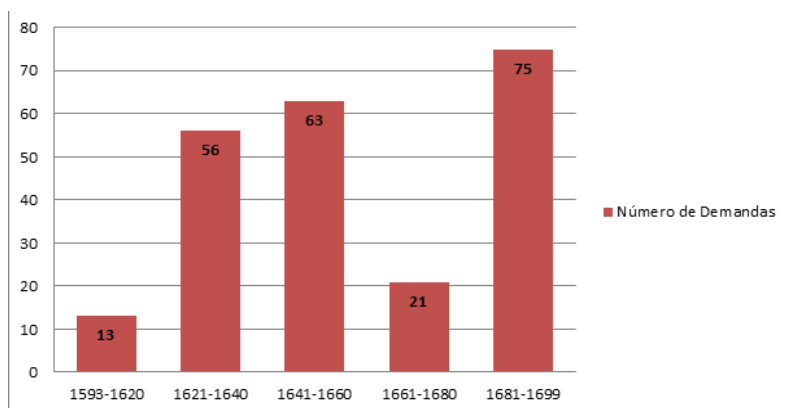
Estos recursos empleados por lo amos demuestran que no se desconocía que los esclavos casados no debían ser separados y que la Iglesia era la institución que velaba por el cumplimiento matrimonial. Esto explicaría la

34 AAL Sección. Causas de negros. Leg. xviii, exp. 26, año 1676; Leg. XXIV, exp. 34, año 1695; Leg. XXIV, exp. 49, año 1696.

35 AAL Sección: Causas de negros. Leg. V, exp. 9, año 1625. Leg. V, exp. 14, año 1625. Leg. V, exp. 24, año 1627.

recurrencia de los amos a este Tribunal. A continuación, presentamos algunas estadísticas que nos permiten clarificar la importancia de las demandas matrimoniales en el periodo estudiado.

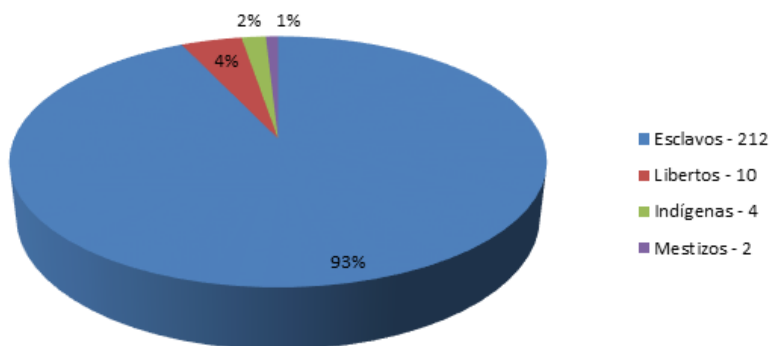
Gráfico 2: Demandas matrimoniales presentadas por negros esclavs ante el Tribunal Eclesiástico (1593 - 1699)



**Fuente: Archivo Arzobispal de Lima. Sección. Causa de negros.
Elaboración propia.**

Las cifras nos indican que, hasta 1660, las demandas van en aumento, pero caen estrepitosamente en las dos décadas posteriores. Aun así, lo importante es que el uso de la vía jurídica por parte de los esclavos era frecuente. Existía entonces una idea clara: recurrir a los Tribunales era la mejor opción de negociación con los amos. Sus capacidades de iniciativa para mejorar en su condición, aun viviendo en cautiverio, eran muy claras. Incluso en las dos primeras décadas del siglo XVIII hemos podido contabilizar 91 demandas matrimoniales, que, sin dudar, van en aumento durante todo el siglo. No solo eso, sino que el Tribunal Eclesiástico dejó de ser el único espacio de demandas, ya que el Tribunal Civil se convirtió en otro espacio de lucha. Hemos contabilizado en la Real Audiencia siete demandas de 1700 a 1749 y noventa y nueve para el periodo de 1750 a 1799. Las causales son diversas: libertad, deudas, etc. En el siguiente gráfico presentamos la condición de los demandantes ante la justicia eclesiástica:

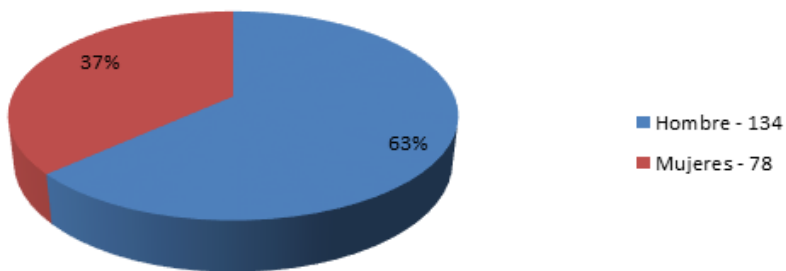
Gráfico 3: Condición de los demandantes ante el Tribunal Eclesiástico (1593 -1699)



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 liberta 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 4: División por género de los esclavos 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.

3.2. Las demandas matrimoniales en el Tribunal Eclesiástico³⁶

El caso de 1598 es ilustrativo; la demanda fue presentada por Gerónima Biafara, esposa del esclavo Diego de León. Ella solicitó al juez eclesiástico que no permitiera que el amo de su esposo, Juan de León, lo trasladase 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 Causas. Leg. I. Exp. 3. Año 1598). La primera reacción del Tribunal fue notificar al amo

36 Una primera versión de este trabajo apareció en una publicación del Ministerio de Educación, como parte del concurso de ensayo sobre población afroperuana. Gonzales Jauregui, Yobani. Los negros y la Iglesia en Lima durante el siglo XVII. Lima: MINEDU, 2012.

solicitando que no colocara límites a la vida conyugal de su esclavizado.

Las notificaciones efectuadas por la Iglesia son de suma importancia, porque revelaban el valor que la institución eclesiástica asignaba a la palabra del esclavizado y, más aún, 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. A pesar de las limitaciones impuestas por la Iglesia, los amos buscaban los mecanismos para disponer libremente de su propiedad. Por ejemplo, siguiendo con el mismo caso, el amo de Diego de León decidió venderlo en pleno proceso judicial, y afirmó que «a vendido al dicho negro a Fernando del Pozo con quien se puede fazer las diligencias que se le tienen» (Ídem).

El nuevo amo de Diego de León solicitó al Tribunal Eclesiástico permiso para trasladar a su esclavo «por un término limitado que yo estoy presto de dar fianças llanas... que dentro del dicho termino le bolbera» (Ídem). El Tribunal accedió a la petición del amo, pero solo 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, limitó el tiempo que este debía estar fuera del hogar conyugal. Si el amo no cumplía con traer de regreso a Diego de León en el plazo establecido, tendría que pagar fianzas, además de comprar a la esposa y así mantener unido el matrimonio, tal como lo tenía concebido la legislación eclesiástica.

Casos posteriores³⁷ nos muestran que los argumentos utilizados por los esclavizados fueron más complejos, producto del aprendizaje de la legislación eclesiástica.

37 María Elena Cortés ha utilizado para el caso de Nueva España procesos judiciales con el mismo tenor. Por ejemplo, en 1593 el negro biafara Antón denunció al amo de su esposa Ana ante el provisor por pretender llevarse a su esposa fuera de la ciudad no respetando su condición de casada. El provisor don Juan de Salamanca notifica tardíamente al amo que no traslade a la esclava y permita que cohabite con su esposo, bajo pena de excomunión si desobedecía el pedido del provisor. Desafortunadamente, el amo ya había conducido a la esclava a otra ciudad, alegando que había presentado un escrito antes que Antón presentara la demanda en su contra. Por ello, el Tribunal determinó que «dándose fianza por parte del dicho Martín Jasso, en cantidad de dozientos 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». 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 esclava fuera de la ciudad. Asimismo, el Tribunal levantó la excomunión sobre Juan Alvares, 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. En Nueva España, María Elena Cortés ha demostrado que los esclavos y libertos también recurrieron con frecuencia al Tribunal Eclesiástico para demandar a sus amos por no respetar su vida espiritual. Cortés, 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*, p. 172.

Por ejemplo, en 1600, Joan de Villegas, un esclavizado traído del virreinato de Nueva España con la corte del virrey Luis de Velasco, demandó 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).

Esta declaración elaborada utilizó el argumento central del Tercer Concilio Limense, que sostenía que el matrimonio no podía ser quebrantado por la ley de los hombres y que la Iglesia tenía el deber de proteger estos casamientos. Por ese motivo, Joan de Villegas solicitó al Tribunal Eclesiástico que castigue y censure a Juan de Simancas y pidió ser devuelto a la ciudad de México para hacer vida conyugal con su mujer. Para reforzar sus argumentos, el esclavizado presentó a tres testigos que

reconocieron que era casado en México. Dos de ellos eran esclavos de funcionarios de la corte del virrey Luis de Velasco, el tercero era un criado de la misma corte.

El primer testigo fue Domingo Hernández, esclavizado del capellán del virrey. Era un personaje que conocía de cerca la importancia de los sacramentos. Este testigo señaló que, si bien no los vio casarse, era público que era casado, y Joan de Villegas debía ser enviado a México a «que haga vida maridable con su muger... como esta obligado y manda la Santa madre yglesia» (Ídem). A nuestro criterio, el segundo testigo Joan de la Cruz es quien tiene mayor importancia no solo por ser esclavizado del virrey, sino por su argumentación muy parecida a la declaración del esclavo,

que es casado... y siendo casado no se le avia de consentir sacarle de dicha ciudad (México), pues sacándole como le sacaron no podia coadbitar... como tiene obligación y manda la Santa madre Yglesia y así para remediar que el suso dicho y su muger el tener mal estado como lo estaban si le remediase ynbiandole a que haga vida maridable como lo manda La Santa madre Yglesia y tiene obligación para que cesen yncombenientes. (Ídem)

El último testigo es un criado del virrey, quien afirma conocer a Joan de Villegas. Lo novedoso de su declaración es la mención de que el esclavizado no solo era casado, sino que tiene dos hijos. Pide al Tribunal Eclesiástico que permita que Joan de Villegas regrese a la ciudad de México a encontrarse con su mujer y sus hijos. Este último testigo es el único que firma su declaración. Los demás no lo saben hacer.

Estas declaraciones revelan un grado de aprendizaje de un discurso que tuvo que ser previamente elaborado y compartido por el esclavizado y los testigos. La pregunta sería ¿quién o quiénes ayudaron al esclavizado a construir dicho argumento? ¿Acaso algunos abogados de la corte o podría ser el mismo capellán del virrey, quien tenía a uno de sus esclavizados como testigo? En todo caso, ¿la cercanía de los esclavizados con lo letrado, al ser parte de la corte virreinal, les permitió conocer de cerca la legislación que los amparaba? Nos inclinamos a pensar que tuvieron el apoyo de algunos personajes ligados a la corte en la elaboración de su discurso y que conocían muy bien la legislación eclesiástica a favor de los esclavizados. Pese a esto, creemos que su lógica partía de un conocimiento propio de la legislación matrimonial.

Esta idea se refuerza en los demás casos hallados, en los cuales, a diferencia de este caso, los esclavizados son del común, pero igualmente elaboran un discurso de defensa que es recogido y reelaborado para utilizarlo en su favor.

El caso se resuelve favorablemente a Joan de Villegas al determinar el provisor fiscal del Tribunal Eclesiástico que «sea entregado a don Alonso de Arellano administrador de los hospitales de San Andrés y Santa Ana desta ciudad que de proximo está de partida para la de Mexico» (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 del caso. En menos de veinte días, el Tribunal tomó la decisión de enviar a Joan de Villegas a la ciudad de México. Esto no hace sino reafirmar que la Iglesia protegía decididamente a los esclavos cuando sus derechos naturales se veían amenazados.

En 1606, el mulato Francisco Méndez demandó al general don Lope de Ulloa por impedirle a su mujer, la mulata Rafaela de Zejuela, lo visite en la cárcel pública.

Por ello solicita:

En nombre de la dicha mi muger mande se notifique al dicho señor don Fernando de ninguna manera impida que la dicha mi muger aga conmigo vida maridable y la deje que libremente me benga a ver, hablar, tratar y comunicar a la dicha carzel los dias oras y tiempos que fuera justo. (AAL Causas. Leg. I. Exp. 17. Año 1606)

Es importante anotar que, a pesar de estar preso, el mulato no perdió su derecho a iniciar una demanda contra lo que consideraba una violación de su matrimonio. Lo que más resalta es que el Tribunal Eclesiástico prestó atención y dispuso que la esclava visitara a su esposo en el presidio. Sin embargo, el amo se negó rotundamente, pues el mulato estaba desterrado del reino por haber causado daño a su esclavizada en una anterior oportunidad. Por su parte, Francisco insiste en que castiguen al amo de su esposa Rafaela por no cumplir con lo dispuesto por el Tribunal. Además, alega que el amo de su esposa miente al afirmar:

que yo matare a la dicha mi muger si biene a berme y aser vida maridable conmigo, yo no tengo causa

ninguna para aserla mal antes la quiero y tengo boluntad como a mi muger, y que no a tenido ni tiene ningún riesgo. (Ídem)

La declaración de Rafaela echaba por tierra los deseos de su esposo al señalar que: «no quiere yr de su boluntad a ber a su marido y que la causa es porque save que la a de matar. Porque dixo un dicho contra el. Por lo qual esta preso y sentenciado a destierro» (Ídem). De esta forma, Rafaela confirmó con su declaración los argumentos de su amo para impedir que ella visite a su marido, aunque esta declaración podría ser producto de una presión ejercida por el amo. Si bien eso no lo registran los documentos, era muy conocida la capacidad de represión de los amos para con sus esclavizados, más aún si era una doméstica que estaba en contacto directo con el amo. Por tanto, la capacidad de control era mayor.

En febrero de 1609, Francisco criollo, demandó al amo de su esposa Susana, don Alonso de Mendoza, quien pretendía llevarla por medio de Francisco Mansilla a la provincia de Andahuaylas, donde había sido nombrado corregidor. En su declaración, argumentó que:

La dicha mi muger esta preñada y en dias de parir y residiendo como resido yo en esta dicha ciudad donde me case con la dicha... A vuestra merced pido y suplico... que el alguacil deste juzgado la deposite en casa segura para que no la lleven a cusco y se le notifique con censuras agravadas en forma al dicho Francisco Mansilla mas no quiera ningun caso ni de ninguna manera embie la dicha mi muger fuera del pueblo. (AAL Causas. Leg. I. Exp. 32. Año 1609)

Como hemos visto en otros casos, la Iglesia inmovilizó la propiedad favoreciendo el reconocimiento de la espiritualidad de los esclavizados. Dispuso que el amo no lleve a Susana a ningún lado, sea por mar o tierra, y permita que haga vida de casados bajo pena de excomunión. En la declaración del apoderado de Alonso de Mendoza, Francisco de Mansilla negó tener poder alguno y nombró a Juan Bautista como el verdadero apoderado. El Tribunal decidió tomar la declaración de este último, quien afirmaba que Susana se casó sin consentimiento del amo y lo hizo para evadirse del servicio que le corresponde con Alonso de Mendoza, quien se fue perjudicado con la ausencia de la esclavizada. Solicitó al Tribunal Eclesiástico que permitiera el traslado de Susana

al corregimiento de Andahuaylas «que dentro de dos años del tiempo que tuviere en el dicho corregimiento cumplido a bibir a esta ciudad y traera consigo a la dicha su negra aga vida maridable con el marido que agora tiene» (Ídem).

El Tribunal, no obstante, este ofrecimiento, decidió tomar la declaración a Alonso de Mendoza, quien confirmó que Susana se encontraba «oculta y escondida» por alguna persona que deberá pagarle los jornales por los días que ha ocultado a su esclavizada. Sin embargo, el amo se encuentra a punto de partir al corregimiento de Andahuaylas y deja el poder a Francisco de Mansilla para que, en su nombre, siga el juicio.

Es interesante observar que la esclavizada utilizó el matrimonio como una argucia legal para evitar el alejamiento de la ciudad y, por medio de su novel esposo, solicitar la intervención de la Iglesia para no ser trasladada fuera de la ciudad. Casi un mes después, nos encontramos con que Susana había sido llevada a la cárcel pública y Francisco solicitó al Tribunal que no la dejen salir sin licencia de la prisión. El Tribunal tomó en cuenta este pedido y dispuso que:

no saquen ni la entreguen a persona ninguna que tubiere el poder del dicho Alonso de Mendoza sino que la tengan en la dicha carzel hasta que por su merced otra se provea el mande lo qual hagan y cumplan en virtud de santa audiencia y so pena descomuni3n (Ídem).

El caso est3 incompleto, pero resulta imposible de creer en una victoria f3cil del amo. El argumento del matrimonio era un escollo casi imposible de derribar. Aun probando que el matrimonio hab3a sido arreglado, era poco probable que la Iglesia accediera f3cilmente a permitir que la esclavizada fuera sacada de la ciudad, m3s a3n si estaba a punto de dar a luz. Las declaraciones del amo y los apoderados reflejan el conocimiento de que el argumento matrimonial era beneficioso para los esclavizados.

Es importante se3alar que las c3rceles no solo sirvieron como espacios de castigos, sino que fueron utilizadas como resguardo de la propiedad de los amos, as3 como por los esclavizados para evitar que uno de los c3nyuges fuese trasladado sin el consentimiento de la Iglesia.

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 prometia 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 Martin 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 la 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 1616, Domingo se casó con María Cabo Verde sin el conocimiento del ama 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, la esclavizada demandó que se impida este 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 el Tribunal. Finalmente se determinó que María no sea trasladada ni por mar ni por tierra y que se permitiera la convivencia marital, bajo la pena de excomuni3n de no cumplirse lo dictaminado por el Tribunal Eclesiástico. Estas pequeñas victorias jur3dicas van permitiendo a la poblaci3n esclavizada encontrar un freno al poder omn3modo de los amos y, a su vez, una mejor elaboraci3n de los discursos de demanda.

En 1617, Juan de Angola demand3 a su amo³⁸ se3alando que era casado ocho a3os con Victoria Angola,

38 Hasta el momento en los casos presentados las demandas iban dirigidas por uno de los c3nyuges al amo de su consorte. Al parecer, resultaba complicado demandar a su propio amo, quiz3s por la dificultad de librarse de la mirada atenta de los amos e incluso llegar a ser v3ctimas de castigos y encierros.

y no había podido cohabitar con su mujer porque su amo, Tomas Ruiz:

me a tenido ausente desta ciudad todo este tiempo que me casse trabajando en las haziendas 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 permitiera su traslado a la hacienda. Si su amo deseaba llevarlo, que comprara a su esposa o, por último, que lo vendiera en la ciudad. Para tal efecto, pidió «ponerme 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, hecho que lo perjudicó notablemente. Por este motivo, rogó que no sea tomado en cuenta el pedido de Juan Angola y que se anulen las censuras en su contra.

En otro juicio iniciado 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 notificó al vicario del Callao que no permitiera que el esclavizado Pedro Bran fuese enviado a otra ciudad y que quien intentara llevárselo fuese censurado como corresponde. 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, quien se presentó a dar su testimonio de los hechos:

Digo que aviendo enviado al dicho negro a la dicha ciudad de Arica por librarse de la justicia respecto de las inquietudes que tenia sacado de la carcel tres veces... (Por lo tanto, pido) rebocar el dicho auto (de excomuni6n) 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 Secci6n. Causas. Leg. IV. Exp. 12. Año 1621)

Isabel buscaba conmovier al Tribunal Eclesiástico señalando que trasladó a Pedro a la ciudad de Arica para alejarlo del delito, por lo que era innecesario que

la excomulgaran. A su vez, ella desea imponer el tiempo que el esclavizado estará fuera de la ciudad, hecho que desagrada a la Iglesia, que establecerá un plazo de cuatro meses a Isabel para traer de regreso a Pedro, levantándole la excomunión solo al comprobarse que cumplió su palabra de regresar al esclavizado a la ciudad. Lo que motivó que Isabel señalara que:

El dicho auto es muy agraviado y como tal apello del y de lo probeydo por vuestra merced ante el cavildo y se de bacante de la ciudad de Guamanga porque no he venido culpa alguna en aber enviado al dicho mi esclavo a la ciudad de Arica... Por heuitar mayores inconbenientes y estar en riesgo de que le matasen y... no he sido revelde a mandato de vuestra merced... mas de que las dichas signodales no obligan yo jure a los que no las cumplen y mas con justa causa de ignorarlas como soy mujer que no debe ser excomulgada teniendo privilegio de la persona y assi mismo por ser forastera. (Ídem)

Es interesante el argumento de género que utilizó Isabel para sustentar un supuesto desconocimiento de las leyes. Sin embargo, es poco creíble que estuviera en

un juicio sin apoyo legal; sobre todo, por el argumento de forastera que utilizó para que su caso fuese visto en otro fuero. El Tribunal accedió a la petición de Isabel y envió el caso a la corte de Huamanga, a la que le dio 60 días para resolver el caso. Sin embargo, era claro que Isabel no había pensado muy bien la idea de seguir el juicio en otro espacio, porque a los pocos días accede a traer a Pedro a la ciudad de Lima y solicitó que se duplique el plazo de cuatro meses a ocho como máximo para que el esclavizado realice vida de casado. También solicitó que la esposa de Pedro fuese tasada por dos personas, porque pretendía comprarla. Por lo tanto, exigió que se retirara la censura de excomunión que pesaba sobre ella.

Como hemos visto, el riesgo de ser excomulgado por atentar contra la vida espiritual del esclavizado causaba zozobra en los encausados en este tipo de demandas, más aún si era el propio demandante el que solicitaba que los amos fueran incurso en esta figura eclesiástica. El hecho de que Isabel cambiara de estrategia denota la real preocupación que tenía por haber sido excomulgada. Incluso, cuando logró que su caso fuese enviado al cabildo de Huamanga, decidió retractarse y mejorar su propuesta, que incluyó la compra de la esposa de Pedro

Bran. Seguro el hecho de tener 60 días —tiempo en el que el cabildo de Huamanga determinaría el caso— con la cruz de excomuniación era algo inconcebible, por lo que optó por cambiar de estrategia y pedir que el Tribunal le levantara la censura. El Tribunal accedió al pedido de «que si comprase la negra y la remita a donde está el negro para que haga vida con él» (Ídem). Al Tribunal pareció que no le importaba tanto si el esclavizado realizaba su vida de casado en Arica o en Lima. No basaba sus sentencias en la forma, sino en el fondo, que era la defensa del matrimonio.

En julio de ese mismo año, Francisco Bran, esclavo de María de Porras, presentaba una demanda contra el amo de su esposa, quien la embarcó junto con su hija hacía la ciudad de Arica, sin respetar su condición de casada. Además, lo acusó de haberla vendido y «que desto es digno de un grande castigo porque sin pedir licencia a vuestra merced» no se podía trasladar a nadie fuera del hogar conyugal. (AAL Sección. Leg. IV. Exp. 15. Año 1621). Es interesante la declaración de Francisco, porque señala que conoció de la venta por una carta que recibió de su esposa desde Arica. Estamos hablando de una pareja de esclavos letrados, que sabían leer y escribir,

y que utilizaban los canales comunes de comunicación del grupo dominante. Para Jean Pierre Tardieu, la carta al parecer fue escrita por un negro alfabeto (Tardieu 1997:745). En todo caso, Francisco la leyó por sus propios medios. Esto indicaría que era letrado y, si él lo era, es muy comprensible que su esposa también haya sido letrada:

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 contento en saver vuestra merced la tiene. Yo y su hija de vuestra merced la tenemos gracias dios, aunque con muchos trabajos que sólo 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 deven 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. 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 ni 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 lastima que estoy padeciendo lo que dios save. Arica, 21 de mayo de 1621. Vuestra Querida mujer y quien quisiera mas beros que escribiros, Maria Biafara. (AAL Sección. Causas. 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 vive su esposo. Pide ayuda para terminar con su exilio y que se busque la solución para que regrese a Lima. 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. Además, sostenía que en reiteradas ocasiones Francisco Bran se la había llevado sin autorización. Para evitar que estas situaciones se repitieran, llegó a un acuerdo con la dueña de Francisco para que comprara a la esclava o cediera al suyo a fin de evitar más complicaciones. Desafortunadamente, no se cumplió lo acordado. Esto motivó que 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.

En 1634, Juan Bran demandó al amo de su esposa, Pedro Vergara, quien era pulpero, debido a que no los dejaba hacer vida conyugal. La demanda fue aceptada por el Tribunal Eclesiástico. Se notificó al pulpero que permitiera a Magdalena Bran hacer vida maridable los días de fiesta y los domingos «sin que por ello les ponga estorbo ni impedimento ni les aga ningunos malos maltratamientos y lo cumpla así en virtud desta

providencia y so pena de excomuni3n mayor» (AAL Secci3n. Causas. Leg. VI. Exp.29. A3o 1634).

La sombra de la excomuni3n por impedir la vida de casados era una amenaza latente para todo aquel que desafiara las leyes eclesi3sticas. Aunque varios amos obviaron esta amenaza. Por ello, Juan Bran denunciaba a los amos de su esposa. Seg3n su afirmaci3n, «andubieron muy libres y desatacados de palabras pesadas que digeron en menosprecio de sus mandatos de vuestra merced» (Ídem).

Es interesante el recurso al que apel3 Juan de denunciar un desacato al mandato del juez eclesi3stico. Con esta denuncia se gan3 un punto a favor de su causa, porque logr3 que el cura Juan Bautista declarara que ten3a certeza de que Juan y Magdalena eran casados, dado que 3l fue quien ofici3 el matrimonio. Como en varios de los casos presentados, existieron testigos a favor de la causa del esclavizado. El primero de ellos tambi3n fue esclavizado del mismo amo de Juan, afirm3:

Conoce al dicho Juan Bran que el presenta y sabe que es casado legitimamente seg3n 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 echar della y a la dicha negra con los grillos. (Ídem)

Los testigos presentados por los diferentes demandantes lograron 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, a la vez que se fortalecían los lazos entre la comunidad afro al obtener un aprendizaje colectivo de sus derechos. El segundo testigo hizo referencia, una vez más, a la violencia del amo de Magdalena. Señala 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 presentamos. Mediante el uso de ella se buscaba persuadir a los esclavizados de retirar su demanda. Sin embargo, el resultado es el endurecimiento de las posiciones de los demandantes, quienes recurren a testigos e incluso denuncian el hostigamiento físico de los amos. De esta manera, lograron que el Tribunal conmine a los demandados a que no maltraten ni física ni verbalmente a sus esclavizados, bajo la amenaza de censuras. En este caso, la negativa de permitir la vida conyugal, sumada a los maltratos recibidos por los esclavizados, lograron que el juez eclesiástico los declarara por públicos:

descomulgados en costas en las dichas censuras y con tales 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 abstengan 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 fue el cambio de nombre del demandado. Es decir, parece que Juan o el tribunal se equivocaron de nombre. En su declaración dice llamarse Matheo Morgado y no Francisco Vergara, por lo que pidió al Tribunal Eclesiástico verificar si era su esclava la que estaba casada con Juan Bran, dado que la suya es de tierra Folupa y no Bran. Asimismo, solicitó la anulación de la pena de excomunión, porque desconocía la demanda. Sostuvo, además, que, si hubiera sabido que su esclava 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, afirmó que no podía permitir —en caso sea cierto— que su esclavizada cohabitara con Juan Bran, porque:

La casa que tengo es muy pequeña y yo con mi muger y quatro 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 barbacoa 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 desonestidad 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, afirmó que permitir que su esclavizada vaya a la casa del amo de Juan era perderla, debido a que este no tenía residencia fija, ya que se encontraba próximo a partir de Chile a España. Por ello, para salvaguardar sus intereses, solicitó que entreguen fianzas. A su vez, denunció a Juan por haber amenazado a su esposa con una daga y solicitó su apresamiento. El Tribunal Eclesiástico hizo caso omiso a la denuncia e insistió que Matheo Morgado permitiera que la pareja realice vida de casados. El amo, al verse acorralado con la decisión de la curia, permitió que se llevaran a Magdalena. Incluso, colocó precio de venta de 550 pesos.

Estos hechos muestran un cambio de actitud del amo de Magdalena y dejaban al descubierto el real interés de Alonso Velásquez. Él también había intervenido en el juicio apoyando la causa de su esclavizado y permitiendo que otro de sus esclavizados fuese testigo. Estos hechos indicarían que todo es parte de un plan para hacerse de la propiedad de la esclavizada 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 deglando 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 hiciera vida de casado, sino que los amos de Magdalena sean castigados con la excomunión para que sus propiedades puedan ser confiscadas, hecho que permitiese 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 permitieron desestimar la continuidad del juicio. Es 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 otro caso³⁹ registrado en marzo de 1640, Antón Bran demandó a Joseph Muñoz de Prado, quien era procurador de la Real Audiencia de Lima. El esclavizado había sido vendido sin su conocimiento y tampoco su nuevo amo conocía que era casado en la ciudad de Panamá. Por este motivo, solicitó ser devuelto a Panamá para hacer vida maridable con su esposa, que también era esclava de su antiguo amo Juan de Torres. El esclavizado argumentó que su regreso a Panamá era «conforme a derecho (que) no se me puede quitar» y mucho menos «me pudo vender fuera de Panamá impidiendo el consorcio y cohabitacion de la dicha mi muger mayormente haviendome casado con voluntad del dicho mi amo» (AAL Causas. Leg. VIII, exp. 18. Año 1640).

Como se puede observar, Antón Bran tenía interiorizada la idea de que el matrimonio era inquebrantable; incluso, que se encontraba por encima del derecho de propiedad. Por otro lado, para el antiguo amo pudo haber sido más económico vender al

39 Para ampliar el tema se puede revisar en el AAL Sección. Causas de negros. Leg. I, exp. 32. Año 1609. Leg. IV, exp. 14. Año 1621-1631. Leg. IV, exp. 15. Año 1621-1622. Leg. V, exp. 13. Año 1625. Leg. V, exp. 26. Año 1627-1628. Leg. V, exp. 28. Año 1627-1628. Leg. V, exp. 30. Año 1628. Leg. V, exp. 37. Año 1629. Leg. V, exp. 38. Año 1629-1631. Leg. VI, exp. 3. Año 1630.

esclavizado en Lima y así ahorrarse gastos por el traslado a otra ciudad. Además, se evitaba los problemas que acarrearía un esclavizado casado al cederle tiempo para estar con su cónyuge. Para el nuevo amo, también resultó una sorpresa saber que el esclavizado que compró era casado. Su reacción se reflejaba en su declaración: «no a lugar lo que pide porque es falsa su relacion», porque en la escritura de compra:

No sea el mencion de que el dicho negro sea casado en Panama ni tal cosa e savido y si fuera casado no lo bendiera el dicho Damian Mendes ni yo lo comprara... Y lo que es mas el dicho negro no me ha dicho tal cosa y ansi se le a de denegar lo que pide porque cuando que se niega fuese casado el dicho negro en Panama quando le bendieron en esta ciudad y no consta que lo sea ni la mujer lo a pedido y ansi seria notorio agravio mio quitarme el dicho negro... con buena fe y la muger a de benir a hacer con el marido el qual puede pedirlo en Panama contra el dicho su amo y lo demas que se hace en mi favor. (Ídem)

El nuevo amo se negaba a aceptar el pedido de Antón Bran, porque ese traslado a Panamá vulneraba

sus derechos de propiedad. Sin embargo, brindó una salida al esclavo: si deseaba encontrarse con su esposa, podía hacer el pedido al Tribunal Eclesiástico para que la traigan a Lima. Él apoyaría dicha petición. Las razones eran obvias y no tienen nada que ver con un sentido de humanidad hacia Antón, sino con la idea de aumentar su propiedad con la esposa y los hijos que la esclava podría engendrar. Debemos destacar un punto importante de la declaración del amo: la invalidación de la demanda de Antón, porque «el dicho mi negro sin mi licencia no pudo parecer en juicio porque no tiene persona para subsetar en el derecho alguno» (Ídem).

Tengamos en cuenta que esta apreciación era de alguien conocedor del derecho colonial. No por algo era integrante de la Real Audiencia. Para Joseph Núñez, los esclavizados carecían de personería jurídica. Por lo tanto, solo pueden demandar con autorización del amo. Una idea que no se alejaba de la verdad —como lo hemos mencionado en reiteradas oportunidades— es que el derecho civil no reconocía al esclavizado como persona con capacidad jurídica. Sin embargo, el amo pretendía desconocer que el esclavizado era amparado por el derecho eclesiástico. Si revisamos bien sus argumentos,

podemos observar que dicho desconocimiento no era real, porque señala que, si hubiera conocido que Antón era casado, no lo hubiese comprado. Esto evidencia que conocía que un esclavizado casado no podía ser separado de su cónyuge y que existía un amparo legal para los esclavos.

El mismo Antón, en su siguiente declaración, luego de conocer el discurso del amo, replica con sólidos argumentos sobre el uso que hace de la vía jurídica:

Mi amo... en que dice no puedo parecer judicialmente a pedir ni demandar cosa alguna por ser esclavo y que assi mesmo no tubo noticia, ni supo, ni entendido de que yo fuesse casado según que se contiene el dicho su escrito... digo que sin embargo de lo que en el se dize y alega se debe hacer según como tengo pedido sin que obte decir que no puedo comparecer judicialmente porque esto ubiera lugar si le conviera por razon de algun contracto 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 despojado 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 accesorio que es la dicha cohabitacion 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)

Una vez más, la importancia del derecho espiritual debe estar sobre el de propiedad. Es el derecho eclesiástico (reconocimiento del bautismo, matrimonio, etc.) el que permite a Antón usar la vía jurídica. Observemos que, además, el esclavizado se permite presentar la solución a su caso, que consiste en que se devuelva el dinero usado para su compra por parte de su antiguo amo.

Los argumentos de Antón se habían enriquecido y su contundencia provocó que el Tribunal Eclesiástico dispusiera que el amo Joseph Núñez no impida — bajo la pena de excomunión— que Antón Bran brinde información y declare en el juicio. Asimismo, el esclavizado señaló tener testigos que confirmarían que era casado, solo que estos esclavizados están en un navío

en el Callao, por lo que era imposible que se presenten al Tribunal Eclesiástico. Por lo tanto, se determinó que las declaraciones de los testigos sean tomadas en el puerto del Callao.

Antón Bran presenta tres testigos: Sebastián Cabo Verde, Joan Bran y Nicolás Criollo. Los argumentos son casi parecidos, pues los tres decían conocer a la esposa del demandante, que se llamaba Lucrezia y residía en la ciudad de Panamá. Afirmaban que era de conocimiento público que Antón era casado y así lo confirmaban «por haber traydo cartas de la susodicha» (Ídem). Además, señalaban que lo conocían por tratos tanto en Panamá como en el puerto del Callao, y confirmaban que Juan de Torres lo trasladó a la ciudad de Lima para venderlo, a pesar de que era casado. El Tribunal, ante estas pruebas, decidió 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 cargo de miembro de la Real Audiencia ayudó para que Joseph Núñez obtuviera un fallo favorable; tampoco sirvieron los argumentos de la incapacidad jurídica del esclavizado para que el Tribunal no le brindara la razón. Por el contrario, esta idea reforzó el argumento de la réplica de Antón. Consiguió que la Iglesia hiciera valer su derecho a una vida de casado aun cuando su esposa se hallaba en otra ciudad. El amo, una vez conocedor de su derrota, solicitó que sea devuelto el dinero que invirtió en la compra. Este tema sería quizás motivo de otra demanda. Lo importante es rescatar la voz de protesta de Antón, quien construyó un argumento de defensa insuperable para el poder discursivo de su amo.

Del mismo modo, en 1644, Pablo Angola demandó a Alonso de Orta, amo de su esposa, por impedir la realización de la vida matrimonial. Incluso, señaló que religiosos habían ido a pedirle que permitiera el cumplimiento de las órdenes de la Iglesia, cediendo a que Pablo viera a su mujer a partir de las «once de la noche y a riesgo que me aprenda la ronda» (AAL Causas. Leg. IX. Exp. 12. Año 1644). Es interesante la estrategia usada por Alonso para deshacerse del marido de su esclavizada, teniendo en cuenta que las disposiciones de la época

impedían el libre tránsito nocturno de la población esclava por los temores a un complot o rebelión. Por ese motivo, la queja de Pablo tenía mucho 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 so pena de excomunió» (Ídem). Sin embargo, Alonso de Orta hizo caso omiso a la solicitud del Tribunal Eclesiástico. Esto motivó no solo la molestia del Tribunal, sino 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, se exigió 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, como varios de los presentados, se terminó abruptamente. Se puede inferir un acuerdo

extrajudicial entre las partes. Aun así, nuestro interés se centra en presentar los argumentos que esgrime 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 esclavos 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 demostró lo ocurrido con María de los Santos, quien denunció al amo de su futuro esposo por llevarlo a una panadería del Callao para ser trasladado al puerto de Arica. El amo Antonio Domínguez no quería que su esclavizado se case, según la declaración de la esclavizada, a lo cual el Tribunal ordenó se reciba información de soltería de los contrayentes y no se impida su matrimonio.

Luego de un tiempo, el amo solicitó permiso para trasladar a Arica al esposo de María de los Santos. Ante la respuesta positiva de las autoridades religiosas, 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, solicitó que su esposo sea vendido en Lima para que la vida de casados no sea afectada por el traslado. El Tribunal accedió a la solicitud y dejó sin efecto la licencia. Esto motivó que el amo decidiera vender al esclavizado. La propia esposa fue la encargada de buscar un nuevo amo para su esposo.

Sin lugar a duda, el conocimiento de la parte legal se fue ampliando progresivamente y los esclavizados se encontraban más adiestrados en materia jurídica. Es interesante cómo una esclava, con solo reclamar el derecho a convivir con su esposo, lograba la revocación de una licencia. No solo eso; también consiguió que su esposo sea vendido en la ciudad donde ella residía. Por su parte, el amo conocía de las dificultades de un esclavizado casado. Por ello, intentó evitar el matrimonio, pero sin mucho éxito. Y no solo perdía autoridad sobre su propiedad, sino que forzosamente la tenía que vender para evitarse más problemas con las autoridades eclesiásticas.

Veamos ahora dos últimos casos de demandas matrimoniales de grupos interétnicos. Aunque es un

poco más tardía, no impidió por ello conocer cómo el aspecto jurídico era usado entre la plebe. En el primer caso (1683), la india Inés Córdova interpuso una demanda de nulidad de matrimonio a su marido, el esclavizado Manuel Congo, porque su exama Isabel Banegas la obligó a casarse y la amenazó con quemarla y desterrarla si no lo hacía: «e me hiso casar contra toda mi voluntad ni ubo liberación de voluntad sino es mediante el temor y miedo que la susodicha me hiso» (AAL Causas de negros. Leg. xx, exp. 37, año 1683).

El Tribunal solicitó permiso a su amo Juan de Medrano para que Manuel declare. En su declaración, Manuel dijo que era mentira que Inés se haya casado contra su voluntad. Por el contrario, afirmó que ella se casó con toda libertad. Por lo tanto, solicitó que no se le hiciera caso a su esposa y que la obliguen a hacer vida de casados, pedido que era recogido por el promotor fiscal del arzobispado al determinar 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. «Niega que no hubo fuerza ni

violentaron a la dicha Ynes de Cordoba y que esta de su libre y espontanea voluntad traxo el matrimonio (Ídem).

Es importante resaltar la figura del promotor como defensor de la causa, seguido por Manuel, dado que él representa la lucha por la consolidación matrimonial. Sin embargo, Inés no estaba desamparada. El procurador general de indios, Melchor Pacheco, la defendió en el fuero eclesiástico y lo interesante de su primera intervención era pedir que declarase el promotor fiscal «por ser conforme a la practica obserbada». Este pedido era una estrategia legal que le permitió conocer el discurso del promotor y así mejorar la defensa de su defendida, como se observó en las siguientes líneas, al argumentar que:

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 desollaria azotes, la quemaria y destarraria sino lo hisiese. (Ídem)

El argumento del procurador de indios era estructurado sobre la base de los supuestos celos del ama de Inés, quien, ante el temor de ser castigada severamente, accedió al matrimonio arreglado. 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. Esto podría ser la real motivación de Inés para plantear la nulidad de matrimonio. Una segunda idea son los argumentos iniciales de sevicia que esgrime Inés para buscar su objetivo. Posteriormente, se reforzó el argumento de la parte demandante al afirmar que fueron los celos del ama de Inés los que la obligaron a casarse con Manuel.

A pesar de variar la estrategia con el procurador de indios, parece que Inés no logró su objetivo. El argumento presentado por el fiscal del arzobispado, que tenía como base la defensa del «santo sacramento del matrimonio su validación y subsistencia», fue más importante para la Iglesia.

El último caso tiene como demandante a Lorenzo de la Cruz. El 22 de junio de 1684, solicita al Tribunal

Eclesiástico que ordene a su mujer, la india Lorenza, que hiciera vida maridable con él. Por su parte, el Tribunal ordenó correr traslado a Lorenza y que cumpla con su deber de esposa. A pesar del pedido, Lorenza hizo caso omiso, tanto así que su esposo recurrió de nuevo al Tribunal a fin de 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» (AAL Causas. Leg. XXI. Exp. 3. Año 1684).

Para el mes de agosto, Lorenza seguía sin obedecer las disposiciones del Tribunal y su marido continuaba reclamando que fuera apresada. Sin embargo, al poco tiempo, el protector de naturales Joseph Mexía interpuso una demanda de nulidad de matrimonio a Lorenzo, porque ella se casó sin saber que era esclavizado:

... pues sin duda alguna a tener noticia de su estado y condición servil, no hubiera contraído el Matrimonio. Y assi trato de retirarse, y saviendole dicho negro la asoto cruelisimamente y le quebró un brazo de que ha quedado lisiada. (Ídem)

Lorenzo replicó y negó los cargos e insistió en que su mujer volviera para hacer vida maridable. Por otra parte,

el Tribunal pareció no dar importancia a la demanda de Lorenza e insistió en que regresara con su marido. El caso no tiene sentencia final. Al parecer, la decisión final del Tribunal parece haberse inclinado por el mantenimiento del matrimonio, a pesar de conocer los maltratos y desavenencias matrimoniales.

Estos hechos nos permiten conocer que los conflictos conyugales que mantenían afrodescendientes e indígenas eran muy comunes, al margen de que pocos documentos los registren. Es importante señalar que la Iglesia negó la posibilidad de librarse tan fácilmente del matrimonio cuando argumentaban haberse casado por la fuerza o de recibir maltratos de sus cónyuges. Por otro lado, observar el resultado de los juicios matrimoniales revela un progreso discursivo de la población esclavizada, así como también la efectividad de lo que ha sido considerado erróneamente como modalidad de protesta pasiva, que si bien no cuestionaba la institución esclavista como tal, iba socavando la autoridad de los amos y abriendo nuevas trincheras legales; sin duda, una estrategia más efectiva, un rompecabezas que se fue armando en el largo plazo y tuvo efectos positivos para la población esclavizada.

Para la Iglesia, la consolidación matrimonial era tan importante que muchas veces omitió las voces de protestas de los amos, quienes deseaban disponer libremente de su propiedad, encontrando los esclavizados un respaldo legal en los Tribunales Eclesiásticos:

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. (De Trazegnies 1989:205)

Si bien lo señalado por De Trazegnies es propuesto para la segunda mitad del siglo XVIII, los casos presentados —y sobre todo los argumentos esgrimidos por los litigantes— nos dan la clara idea de que los recursos

legalistas de los esclavizados eran muy frecuentes desde fines del siglo XVI. Sin embargo, De Trazegnies no es el único que presenta estos argumentos para la sociedad colonial tardía e inicios de la república. Es muy usual encontrarlos en los trabajos de Aguirre, Arrelucea y Hünefeldt. Así lo confirma Christine 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 vertidas por Hünefeldt solo demuestran un desconocimiento de la participación de los esclavizados en la esfera judicial desde finales del siglo XVI. No solo eso. Es indudable que la concentración de

las investigaciones en la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX han moldeado —a nuestro criterio— una imagen de pasividad de la población africana y afrodescendiente a los contactos culturales, como si, luego de dos siglos de dominación colonial, los esclavizados o libertos hubieran despertado de un letargo para recién aprehender 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.

El siguiente acápite no hace sino confirmar las apreciaciones ya expuestas hasta el momento, pero desde otra causal de demanda. El esclavizado no solo se concentrará en conservar el matrimonio, sino que ahora la libertad será el derrotero que varios esclavizados intentarán conseguir.

3.3. Buscando la libertad

La libertad fue un objetivo ansiado por los esclavizados y fue un factor que rigió su comportamiento. Las causales para la obtención de la libertad estaban

tipificadas claramente en el derecho colonial. Se obtenía la libertad por disposiciones testamentarias, sevicia física o espiritual, autocompra, etc.

La legislación permitía la manumisión de los esclavizados. Si los hombres podían ser esclavizados, contradiciendo el derecho natural, entonces se debía permitir un mecanismo por el cual pudieran volver a la libertad. En la América colonial, el mecanismo más empleado por los negros esclavizados fue la autocompra, producto del ahorro de su trabajo de jornaleros. Manuel Lucena señala que los esclavizados tenían un peculio que era una porción de los sueldos que recibían por trabajar fuera de la casa de sus amos. Dicho ahorro «podía utilizarlo para hacer inversiones o para acumular el dinero necesario para comprar su libertad» (Lucena 2005:22-23).

Este hecho era una contradicción jurídica porque, según la legislación, el esclavizado no podía poseer bienes. Todo lo que producía era íntegramente del amo. Sin embargo, en las colonias españolas la posesión de bienes era una práctica común, lo que les permitía la compra de su libertad. Por ejemplo, en 1578 el capitán

Juan Ruiz otorga carta de libertad a su esclavo Sebastián Braun, de 33 años, que se empleaba como albañil. 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 libero» (AGN. Protocolos Notariales. N.º 73. Juan Gutiérrez. Escribano Público. Año 1578. Folios 936 V-937V). En este caso, el factor económico está aunado a vínculos afectivos que se establecían en la relación diaria entre amo y esclavizado.

La acumulación del dinero para liberarse era una opción real. En el caso señalado, su profesión ayudó no solo a mantener a su amo, sino a poder ahorrar dinero para su compra. Sin embargo, es llamativo el precio de la compra de su libertad⁴⁰. Se destaca que tenía una profesión que lo hacía más rentable, así como el poco tiempo que el esclavo estuvo en poder de su amo, pues lo compró solo dos años antes de la venta. Se podría asumir que el amo se encontraba en una situación económica crítica o estaba próximo a salir de viaje, porque es poco creíble que en tan corto tiempo el amo guardara tal

40 Aguirre señala que el precio de un esclavizado con oficio calificado podía sobrepasar los 1 000 pesos. En este caso, el oficio de albañil no es necesariamente de menor consideración; por lo tanto, el precio de venta a 300 pesos es bajo, lo que se explicaría si el esclavizado tenía vicios (Aguirre 2005:32).

aprecio a su esclavo. Otra idea que surge de este caso es que el esclavizado pudo haber sido un personaje que ocasionaba muchos problemas.

Otra modalidad de obtener libertad era la manumisión graciosa, que consistía en el otorgamiento de la libertad a los esclavos por iniciativa del amo. Este hecho era motivado por retribución a la dedicación que tuvieron con sus amos. Esta modalidad era proclive a la manipulación de los amos, quienes otorgaban la libertad a esclavizados que ya no servían para el trabajo. Hombres o mujeres esclavas enfermas, que representaban una carga económica. Al respecto, Carlos Aguirre afirma que las manumisiones graciosas venían acompañadas de una serie de pedidos o del cumplimiento de ciertas exigencias como:

Comprometerse a ciertas formas de conducta. Incluso hay casos de esclavos que recibían una «libertad» que podían ejercer sólo de manera temporal: el esclavo Simón, a resultas de una carta de manumisión otorgada solo por uno de los tres socios de la ollería quedó «esclavo por ocho meses de cada año y libre en cuatro» (...) Una esclava llamada Isabel recibió su

libertad con la condición de que mandara hacer una misa por el alma de su ama todos los meses. (Aguirre 2005:133-134)

Estas limitaciones a la libertad de los esclavizados solo evidencian la necesidad que tenían los amos de seguir controlando la vida de sus antiguos esclavos. Desde las Partidas de Alfonso el Sabio se permitía la recuperación de la libertad por la autocompra o la manumisión graciosa:

libertad es poderio que ha todo ome naturalmente de faser lo que quisiere; solo que fuerca, o derecho de ley o e fuero non gelo embage. Et puede dar esta libertad el señor a su siervo en Iglesia o fuera de ella, et delante de juez, o a otra parte, o en testamento o por carta. (Ortiz 1988:314)

Asimismo, la legislación facultaba al esclavizado a poder demandar su libertad. Las Leyes de Indias rescataban la figura de la demanda de libertad e instruían a las audiencias de la América Hispana para que accedieran a darle trámite y brindaran justicia a los esclavos (Recopilación 1973:286). Es sobre esta base legal que la recuperación de la libertad se encontraba amparada desde

épocas muy tempranas. Además, debemos reconocer que este fenómeno es mayoritariamente urbano. Aun así, los trabajos que analizan este fenómeno para la sociedad colonial del siglo XVII son poco frecuentes. Gran parte de las investigaciones se han concentrado en el siglo XVIII e inicios del siglo XIX (Jouve 2005: 183).

Es importante precisar que las demandas de libertad eran caminos obligatorios si se quería obtener mejoras en su condición. Era imposible que los amos hubiesen aceptado de buenas a primeras sus pedidos de venta a otros amos, porque hubiese quebrado el principio de la esclavitud. Por ello, De Trazegnies concluye que este hecho (aceptar la venta de su propiedad) hubiera constituido una suerte de abolición por iniciativa privada y de alcance individual. Esto habría traído consigo la desintegración —caso por caso— de todo el sistema (De Trazegnies 1989: 137).

Para el caso brasileño, Roberto Guedes (2007) ha estudiado las cartas de alforría. Y ha señalado que eran fruto de una negociación entre los señores y los esclavizados, una negociación moral. Era un acuerdo desigual, donde los amos daban esa concesión y los

esclavos la aceptaban de forma sumisa; no era producto de una resistencia dentro del sistema. Aceptar esta disposición de los amos permitía la movilidad social de los esclavizados; una forma de ascenso en una sociedad esclavista. La sumisión les permitía lograr un ascenso social gracias a su libertad, que reforzaba más el poder señorial. En este sentido, compartimos la opinión de Guedes, porque creemos que las cartas de libertad no representaban ningún accionar del esclavo.

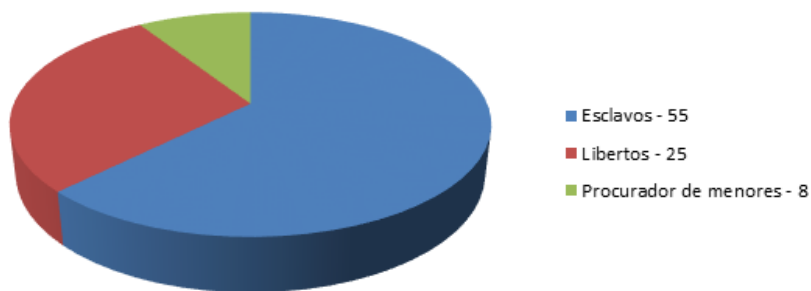
Sin embargo, en las demandas iniciadas por los esclavos, ellos tenían iniciativa propia para denunciar el abuso de poder de sus amos, aunque no buscaban atentar contra el sistema. Es difícil pensar que estas demandas no alteraron las relaciones amo-esclavo. Estas demandas no solo socavaban la autoridad, sino que cuestionan su idoneidad cristiana y la sometía al qué dirán. Estos hechos nos permiten concluir —a diferencia de Guedes— que las demandas iniciadas por los esclavizados no fortalecieron en ningún sentido el poder señorial. Por el contrario, como veremos en las siguientes líneas, el poder de los amos se va debilitando de a pocos.

Siguiendo esta línea de investigación, ubicamos el trabajo de José Ramón Jouve, quien ha estudiado las cartas de libertad de los protocolos notariales para la

segunda mitad del siglo XVII. Señala la existencia de 210 manumisiones entre 1650 y 1700, de las cuales el 70 % fueron mujeres y el 30 % hombres. A diferencia del trabajo de investigación de José Jouve y de Roberto Guedes, hemos decidido revisar las demandas de libertad planteadas por esclavizados y libertos en el fuero eclesiástico durante el siglo XVII. En este campo, el enfrentamiento no será tan desigual. Las concesiones no las otorga el amo, sino la Iglesia y la misma fuente del derecho colonial, que es permisible con la presencia de grupos subalternos.

La revisión documental en el Archivo Arzobispal nos ha brindado un total de 88 demandas de libertad en el siglo XVII. A continuación, presentamos la división por condición de los demandantes.

Gráfico 5: Condición de los demandantes ante el Tribunal Eclesiástico (1593-1699)



Fuente: Archivo Arzobispal de Lima. Sección Causa de negros.
Elaboración propia.

La presencia mayoritaria de esclavizados no hace sino confirmar las apreciaciones hasta el momento vertidas, que resaltan la participación de los esclavizados en una interacción permanente con la cultura legal, a pesar de desconocerla por su lectura directa. Por otro lado, la presencia de libertos demandando a favor de un familiar esclavizado ratifica la idea de que los esclavizados y libertos no eran dos comunidades separadas. Existieron desavenencias como en toda interacción social y también se crearon lazos amicales y filiales indisolubles.

Por último, la presencia del procurador de menores se puede explicar por la consideración de seres humanos sin personalidad jurídica. Es decir, eran declarados menores de edad. Es interesante este punto, porque se ha buscado de manera permanente —sin éxito— la figura de un equivalente al protector de naturales que patrocinaba a la población indígena, y no se ha hallado una figura jurídica similar para la población afro. Sin embargo, es importante precisar que el procurador de menores tenía la misión de proteger a los esclavizados, aunque —como hemos visto— la presencia de esta figura protectora no siempre fue requerida por los demandantes.

3.3.1. Las demandas de libertad en su contexto

La primera demanda de libertad que hemos hallado corresponde a la segunda década del siglo XVII. Esto nos lleva a sugerir que los esclavizados aprendieron progresivamente las causales para litigar con sus amos. Es decir, se adiestraron en la práctica legal, y este accionar proporcionó conocimientos sobre la legislación que amparaba este tipo de demandas. Debemos señalar que las demandas de libertad están en relación con la familia y el matrimonio, elementos importantes para la Iglesia. Por este motivo, el Tribunal Eclesiástico siguió representando para los esclavizados una institución clave en sus intentos de limitar el poder de los amos. Demandar por la esposa esclavizada o comprar la libertad de un hijo se incluían como fundamentos de la piedad cristiana, que encontraron eco en la Iglesia.

El primer caso que presentamos grafica los complejos entramados de la red jurídica colonial, así como la construcción de los discursos de demanda y defensa de los diversos actores. El caso fue presentado en mayo de 1618 por Joan Ramos, moreno libre, oficial de sastre que demandó al amo de su esposa, Francisco Díaz Arroyo,

porque no había cumplido su palabra de liberarla después 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 Sección. Causas. Leg. III. Exp. 18. Año 1618-1619).

Luego de 17 años, Joan decidió reanudar el proceso judicial para conseguir el reconocimiento de la palabra empeñada por el amo de su esposa. Se resalta el hecho de que no era la primera vez que recurría al Tribunal Eclesiástico. Diecisiete años antes había logrado una victoria jurídica que, según su testimonio, incluyó un decreto del virrey Luis de Velasco. A pesar de ello, el amo de su esposa hizo caso omiso a los fallos favorables a Joan Ramos.

En su declaración, Joan certificó la importancia del matrimonio como elemento indisoluble, tal como se encontraba interiorizado en el discurso de la época, así como la importancia que tenía la compra de la libertad de la esposa. El hecho de que tuviera una profesión

brindaba una mayor capacidad de poder ahorrar el dinero y tener un mejor asesoramiento legal. Por otro lado, el recurso de la piedad también era importante en el discurso de Joan Ramos, al señalar que «Francisco Díaz Arroyo es sacerdote y yo un pobre moreno y que sobre pedir justicia me podría maltatrar de palabra y obra... Se sirva mandarle (vuestra señoría) que no me ympida hacerlo ni que me inquiere ni trate mal» (Ídem). Es interesante conocer que el amo de su esposa era cura y que, indudablemente, conocía la indisolubilidad del matrimonio. Aun así, su derecho de propiedad era más importante que su propia creencia católica.

Joan Ramos señaló, en reiteradas oportunidades, que el amo de su esposa lo había maltratado verbalmente por haber iniciado esta demanda. Incluso, estuvo en prisión (17 años atrás). Por ese motivo, solicitó al Tribunal Eclesiástico que impidiese que el amo lo siga maltratando. Como ya hemos visto en anteriores oportunidades, la Iglesia notificó a Francisco Díaz y exigió que, dentro de veinte días, Ysabel volviera a la vida conyugal y no impida el cumplimiento de esta notificación. También, se exigió que cesaran los agravios contra Joan Ramos.

Las dificultades para Joan no culminaron con el pedido del Tribunal. Francisco Díaz, según la declaración del liberto, continuaba maltratándolo. Incluso, mediante Juan de Aliaga, había tratado de matarlo, por lo que solicitó que estos dos personajes «deven ser declaradas por publico descomulgados y puestos en la tablilla y castigados con todo rigor» (Ídem).

Asimismo, afirmó que habían hecho caso omiso al pedido del Tribunal, y sacaron a Ysabel de la cárcel pública con engaños, amenazándola con enviarla a Chile, «diciendole que su marido la engañaba y que muchos españoles no hacian vida maridable con sus mujeres y maridos y que ella era esclava y como avia de hacer su gusto de ellos» (Ídem). Este argumento revelaba que se buscó persuadir a la esclavizada de la poca importancia del matrimonio al decirle muchos españoles que no hacían vida de casados, siendo muy común el separarse de sus esposas.

Sin embargo, a pesar de los inconvenientes, Joan Ramos no cedió en sus pretensiones de liberar a su esposa y apeló a la piedad cristiana al señalar «que la dicha mi mujer es buena cristiana y temerosa de Dios nuestro

señor, que jamas a admitido cosa mala ni malos concejos por ser esclava del santisimo matrimonio» (Ídem). Se debe anotar que la piedad cristiana era común en las declaraciones de Joan, transformándose la esclavitud de institución civil a una de carácter religioso.

En tanto, el Tribunal seguía insistiendo en que Juan de Aliaga y Francisco Díaz permitieran hacer vida maridable a Ysabel, bajo pena de excomuni3n. Sin embargo, habían pasado dos meses y el Tribunal no logró imponer su voluntad. Por lo tanto, Joan decidi3n presentar testigos para reforzar su demanda. El primero de ellos era Bernab3 Gir3n, esclavizado de Sebasti3n Gir3n, quien afirm3 que «el dicho Juan de Aliaga lo trataba mal de palabras diziendole que era un cornudo borracho y que lo havia de hazer castigar y hacerle dar doscientos azotes por embustero» (Ídem). Los otros testigos son esclavizados del obispo de Concepci3n de Chile, Diego Bran y Manuel Bravo. Confirman que Juan de Aliaga le profiri3 insultos de grueso calibre; lo llam3 «cornudo y borracho».

Esta relaci3n de libertos y esclavizados es clarificadora, porque confirma nuestra apreciaci3n de que los libertos

y esclavizados 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. Siguiendo con el juicio, los testimonios presentados ante el Tribunal Eclesiástico son claves y permiten que la justicia decida embargar a la esclava. Se solicitó a Francisco López, alcalde de la cárcel pública, que no libere a Ysabel hasta que el provisor lo determine.

En su declaración, Juan de Aliaga afirmó que tenía en la cárcel a Ysabel, porque iba a venderla en la ciudad y que la demanda de Joan Ramos era un acto de malicia. Posteriormente, en otra declaración, Juan de Aliaga señaló que «no le sacaran ni embiara de apartes que por vuestra merced otra cosa se provea y mande» (Ídem).

Pasados casi dos meses, la batalla jurídica sigue en su apogeo. Joan Ramos preparó argumentos de forma permanente. Señaló que Juan de Aliaga no era 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 saliera de la cárcel, porque se encontraba

embargada y no presa. Por lo tanto, solicitó que sea depositada a una persona abonada. Fue elegido Alonso de Sarabia, quien permitió que la esclavizada realice su vida de casados, pero no aceptará que nadie la aleje de su custodia.

En este punto, la presencia de Juan de Aliaga se diluyó y es Francisco Díaz quien retoma la causa, motivado evidentemente por las declaraciones más elaboradas de Joan Ramos, quien señala que:

Siendo soltero llegó a mí el bachiller Francisco Diaz Arroyo presbitero y me pidió, rogo y persuadio con mucho encarecimiento me casase con Ysabel Baron su esclava y no abiendo condecendido 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 trexientos 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 mas 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 revela el temor de Joan Ramos de casarse con una persona privada de su libertad. Solo accedió al matrimonio cuando se le prometió que se le otorgaría la libertad. Desafortunadamente, las promesas de libertad quedaron anuladas. El amo de Ysabel decidió enviarla fuera de la ciudad. Para ello, urdió una venta falsa. Ni 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. Finalmente, logró disponer de su propiedad libremente. Aun así, se encontró con

una demanda 17 años después y su capacidad de urdir la justicia se redujo considerablemente. Así lo demuestran los posteriores fallos a favor de la pareja.

Esta demanda desencadenó la furia del cura Díaz, quien mandó matar a su demandante. Estas situaciones de violencia fueron una constante en todo el juicio, de esta forma, se buscaba que el demandante desistiera de la causa. Sin embargo, estos hechos fortalecieron la decisión de Joan Ramos de proseguir con la demanda, con la esperanza 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, revela detalles interesantes. Afirma que no era el amo de la esclava, 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 hayo 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 completó el rompecabezas discursivo de la demanda. Solo habíamos contado con declaraciones de la parte demandante. La declaración de Francisco Díaz aclaró muchas dudas, aunque no podemos creer *a priori* en ellas. Hasta el momento, se desconocía que el esclavizado era propiedad de su padre. Tampoco se conocía que la pareja había estado amancebada y que se había pactado la venta de la esclavizada. Fue Joan Ramos quien incumplió su palabra: trató de hurtarla e hirió a un oficial cuando se descubrió su plan, por lo que fue condenado a las galeras.

Por otro lado, el hecho de que hiriera a un oficial no impidió que el Tribunal Eclesiástico fallara a su favor. En todo caso, el fallo de este tribunal 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 venderla fuera de la ciudad y, al no encontrar oposición, logró su cometido. Resultaba extraño que luego de un tiempo volviera a comprar a la esclava y la trajera de regreso a la ciudad de Lima. Parece que la idea de una venta falsa tiene sustento. No existió otra razón para justificar el regreso de una esclava que había generado un sinfín de problemas. Es más, en todo

el juicio no se menciona que la esclavizada tenga hijos ni tampoco un oficio. Por eso, consideramos que la venta resultó un ardid del amo para trasladarla a otro lugar hasta que las aguas se calmaran.

Por otro lado, resulta interesante que, luego de 17 años, Joan retome la causa, ya no contra Juan Díaz, sino contra el hijo Francisco, a quien contradice, señalando que:

es 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 publico y notorio para mayor satisfaccion pues fue erederero del dicho su padre. (Ídem)

Además, solicitó que muestren la carta de la venta de su esposa, que supuestamente se realizó 17 años atrás, para comprobar que era falsa. También, intenta demostrar que el impedimento para realizar la vida de casados había sido motivado por las molestias de Francisco Díaz y que lo expresado en la declaración de este último solo eran historias sin fundamento. Además, insistió que esos argumentos solo comprobarían que él trato de concretar su vida conyugal, pero fue impedido de realizarlo.

El caso, desafortunadamente, está incompleto, pero revela el conocimiento de la cultura escrita por parte de Joan Ramos y su capacidad de argumentación y réplica. Es decir, se transformaron los discursos del dominado y se argumentaba una mejor defensa. También, es interesante observar que, a pesar del tiempo transcurrido, los derechos del esposo se mantuvieron vigentes y la Iglesia apoyará a que se cumplan. En ese sentido, nos atrevemos a considerar que el caso pudo haberse resuelto positivamente para la pareja, dado que todos los fallos anteriores habían sido favorables. No descartamos la posibilidad de un acuerdo extrajudicial que también significaría una victoria para Joan Ramos. El poder de los amos se encontraba cuestionado. No podían disponer libremente de su propiedad, y no solo se iban a enfrentar a los esclavizados, sino a un conjunto de actores que incluye a la Iglesia, testigos, etc.

El siguiente caso, fechado en 1626, nos presenta a Melchora⁴¹, criolla, como protagonista. Ella ha obtenido su libertad por vía testamentaria por parte de su amo

41 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 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).

Francisco de la Cueva, quien también otorgó la libertad a su hija Agustina, de 5 años. Sin embargo, la abadesa del monasterio la retuvo en calidad de esclavizada, motivo por el cual Melchora entabla una demanda por el reconocimiento de la libertad de su hija. La libertad solicitada era un tanto dudosa, pues el amo había dispuesto que fuera entregada para el servicio de sus hijas en el convento de la Señora de la Concepción. En todo caso, si no la aceptaban como sirvienta, debía ingresar al convento en calidad de donada y que si era necesario se pagara una dote. Así lo señaló la misma demandante:

Y que se pague su docte y alimentos y lo demás que fuere necesario de sus bienes en la qual dicha cláusula se le dio a la dicha mi hija la libertad obligándola solamente a dar las obras serviles a las hijas del dicho capitán don Francisco de la Cueva por el tiempo de su vida. (AAL Sección. Causas. Leg. III. Exp. 2. Año. 1617- 1618)

Es sumamente reveladora la declaración de Melchora, porque señaló que su hija no era esclavizada y solo está obligada a servir a las hijas de Francisco de la Cueva, quien dispuso pagar una dote en caso no se aceptara su ingreso al convento. Esto se puede interpretar —desde

nuestra perspectiva— como el cumplimiento de un padre con su hija. Es decir, la generosidad del amo no es tal. Quizás para tranquilizar su conciencia liberó a la madre y decidió que Agustina también fuese llevada al monasterio como sus dos hijas. Esto quedaría casi confirmado con la clasificación de mulata que se le asignaba a Agustina. Era conocido que dicha nomenclatura se producía por el cruce racial entre blanco y negra. El escribano Joan de Valenzuela confirmaba lo expuesto por Melchora al presentar las disposiciones testamentarias de Francisco de la Cueva:

Primeramente dixo que por quanto por cláusula de su testamento mando que una negra nomvrada melchora criolla sirva a sus hijas sierto tiempo y después 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 necesario de los bienes del dicho capitán. Y con estas condiciones y declaraciones otorga este codicilo y en lo ques contrario a su testamento le revoca. (Ídem)

El testamento clarificaba la cercanía de Melchora con el amo, quien otorgó la libertad a Agustina luego de que cumpliera un año de servicio a sus hijas. La práctica de liberar a un esclavizado por disposición testamentaria era común, pero esta generosidad encerraba ciertas trampas o aspectos no expresados de forma clara. Por ejemplo, Agustina era hija de Francisco de la Cueva, quien no la reconoció de manera formal, pero aligeró su culpa otorgándole la libertad y velando por su futuro. También, otorgó ciertos bienes a la madre, la cual, en la demanda de libertad, expresó que puede dar fianzas para que su hija entrara en calidad de donada al monasterio. Esto evidencia que contaba con un patrimonio propio, tanto así que presentó un abogado defensor que la acompañará por poco tiempo. Estos hechos indican que Melchora no era una persona que desconocía el terreno jurídico al que ingresaba.

Sin embargo, las cosas parecían complicarse porque la abadesa del monasterio, Bernardina del Castillo, negó la posibilidad del ingreso de Agustina en calidad de donada

al señalar que ella ya se encontraba en el monasterio, ejecutando la voluntad de Francisco y no tenía por qué responder a la demanda de Melchora:

Por quanto 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 asi esta en possession este convento de la dicha esclava y esta puesto en execucion el primer motivo y asi 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 asi no tiene derecho su madre a cada de lo que pide atento a lo qual. (Ídem)

La abadesa había interpretado antojadizamente las disposiciones que dejó Francisco de la Cueva. Ella

afirmaba que no se debe tomar en cuenta la demanda de Melchora, porque Agustina se encuentra sirviendo a las hijas de Francisco y lo hace en calidad de esclavizada, no de donada. Señala que no se puede contradecir la voluntad del testador, y se niega a aceptar que se cambie el estatus de dominio que pesa sobre Agustina.

En una declaración posterior, la abadesa señaló que Agustina entró al monasterio por disposición de su padre Francisco de la Cueva. Este punto no fue desmentido en ninguna declaración posterior. Se confirmó 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 cambiaba la opinión de la abadesa. Para ella, contra todas las evidencias jurídicas, la hija de Melchora era esclavizada, y la voluntad había sido que siguiera conservando tal condición. Por lo tanto, no solo sirve a sus nuevas amas, sino que está al servicio de todo el monasterio.

Evidentemente, son estos hechos los que causan la molestia de Melchora, quien enfatizó que su hija no era esclavizada sino sirvienta. Sin embargo, el 2 de marzo de 1627, el Tribunal, luego de contrastar los argumentos

de la abadesa y el codicilo de Francisco de la Cueva, determinó que la:

dicha Augustina mulata entre en la clausula 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. Para ello, preparó una ofensiva argumentativa y desarmó los diferentes argumentos de la abadesa y del juez eclesiástico, de quien señaló que había llegado a un fallo sin que su hija hubiese tenido oportunidad de tener defensa. Por este motivo, nombró al procurador de menores⁴², Alonso Gómez, como su abogado. Melchora, en su réplica,

42 Desde las primeras décadas del siglo XVII se solicitó a la Corona nombrar un procurador de negros; por ejemplo, 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). Al parecer, el pedido no fue atendido, pero se decidió que sean los procuradores de menores quienes defiendan a los negros esclavizados.

demonstró un mejor asesoramiento, argumentando que su hija era libre porque:

El testador no hizo donación de la dicha mi hija a las dichas sus hijas ni al dicho monasterio como menos bien se alego y refirió en la petición de foxas diez y lo que hizo y dispuso en las clausulas 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 según la ynterpretacion de autores gravissimos sin que el usuario que tiene este derecho en alguna persona pueda enaxernarlo antes por el mismo caso que obligo el testador a la dicha Agustina a servir fue bisto averle 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 aver 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 fecho a favor de la dicha mi hija no sea de retorcer en su detrimento. (AAL Sección. Causas. Leg. III, exp. 2. Año. 1617-1618)

En otro párrafo de su demanda, señaló que el auto del 2 de marzo de 1627, mediante el cual se dispuso que Agustina quede como esclavizada, no perjudicaba a su hija porque se realizó sin su conocimiento. Porque la verdadera voluntad de Francisco de la Cueva era otorgarle la libertad a ella y a su hija. Ante las evidencias, pidió que se declare nulo ese auto y se reconociera la libertad de Agustina.

El caso, lamentablemente, no tuvo sentencia final. Aun así, queda claro que Melchora había ampliado sus argumentos de defensa al asumir que existen diferencias entre el ser esclavo y ser sirviente. También enfatiza lo perjudicial que resultaba la esclavitud y la califica de dañina. Deseaba evitar que su hija, debido a la perversa interpretación que hizo la abadesa de las disposiciones del testador, no fuese reconocida como persona libre. Por otro lado, Melchora persistió en que su hija ingresara al monasterio en calidad de donada y que se recibiera la dote para que cubriera sus gastos.

Todo indica que el caso no resulta favorable para la demandante, porque el Tribunal ha decidido que declaren las hijas de Francisco de la Cueva. Ellas, evidentemente, estarán presionadas por la abadesa para negar que la voluntad del testador haya sido que Agustina sea sirvienta. Sin embargo, la figura del defensor de menores a favor de Melchora enriquecerá más el proceso judicial y conllevará a la parte demandada a preparar mejores argumentos para alzarse con la victoria jurídica.

Otro caso⁴³, ya en la segunda mitad del siglo XVII, específicamente en 1668, nos presenta la demanda del procurador de pobres Juan Bautista de Escobar. Él 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 Juan, a la muerte de Pasquala, fuese tomado como parte de sus bienes por Fray Diego Muñoz de Sandoval, quien:

43 Para un seguimiento detallado de las causas, incluimos más expedientes. AAL Sección. Causas de negros. Leg. III, exp. 10, año 1617-1618. Leg. VI, exp. 25, año 1623-1625. Leg. VI, exp. 36, año 1635. Leg. VI, exp. 39, año 1635. Leg. VII, exp. 33, año 1638. Leg. VIII, exp. 42, año 1639. Leg. VIII, exp. 19, año 1640. Leg. IX, exp. 30, año 1646. Leg. X, exp. 43, año 1652-1653. Leg. XII, exp. 6, año 1655-1658. Leg. XIII, exp. 32, año 1662-1668. Leg. xix, exp. 32, año 1679.

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 hazer 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 suxecion 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. Leg. XV. Exp. 2. Año 1668)

Como se comentó, la figura del procurador de pobres o de menores amparaba a los esclavizados, quienes eran considerados personas sin capacidad jurídica, similar a menores de edad. En ese sentido, la

demanda que interpuso Juan de Bautista, el procurador de menores no era ajeno a esta idea. Es más, cumplir con su rol defensor no distinguía la procedencia social o étnica de los demandados. En este caso, se demandó al comendador del convento grande de La Merced, a quien se exigió que presentara escritura de compra del esclavo. Resulta interesante la seguridad con la que se exigía esta carta de libertad. Esto se debe en parte a que algunos poseedores de los esclavizados carecían de ella, razón que imposibilitaba el triunfo de la demanda. Se puede rescatar que la intención de algunos de los curas era apropiarse de lo ajeno y no respetar el matrimonio de los esclavos.

Cuando los religiosos se encontraban afectados por normas eclesiásticas, decidían evadirlas sin ningún temor. Por lo tanto, llegar al Tribunal demandado significaba una crítica directa al respeto que debían guardar a las leyes eclesiásticas. En este caso, observamos que Juan de Escobar era 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 resultó complicado porque tampoco tenía la carta de libertad, debido a que fue un trato de palabra. Por su parte, el Tribunal Eclesiástico declaró ser competente en esta causa y decidió notificar al Fray Baltasar Xara para que se presentara a declarar. Sin embargo, el cura se resistió a ir al Tribunal. Por ello, se le declaró 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 cuyde no la entregue a persona alguna sin orden de su magestad. (Ídem)

Para el Tribunal no era necesario escuchar al amo de Pedro Julián, solo con la declaración del procurador se determinó que la Real Justicia retire de la panadería del puerto del Callao al esclavo y no permita que nadie se lo llevase, salvo se decida fallar a favor de Fray Baltasar, aunque esta idea era cada vez más lejana, de acuerdo con los testimonios presentados. El testimonio de la madre de Pedro Julián reafirmaba que su hijo fue vendido sin

ser esclavo y que el cura lo tenía preso para amedrentarlo y no prosiguiera la causa en su contra, por lo que solicitó al Tribunal:

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 mas 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)

Este caso se encuentra incompleto. Sin embargo, como los demás casos presentados, 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 le otorgó. 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 de los amos.

El discurso religioso de respetar los valores cristianos primaba sobre los de propiedad y fue la base que sustentaba las demandas de los esclavizados o libertos

en la América española. Este discurso se encontraba al alcance de los subalternos de manera frecuente al habitar un espacio como la ciudad, donde el uso de lo escrito era común. Además, es necesario resaltar que los resultados de los juicios, en su mayoría, son favorables a los esclavizados y libertos. Este hecho quiebra la imagen que señalaba a los Tribunales como espacios que no reconocían derechos a los esclavizados. Entonces, 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, ya que se cuestionaba el poder mal ejercido de los amos y se limitaba su capacidad de disposición sobre la propiedad, todo como resultado de las diversas batallas legales que emprendieron tanto esclavizados como libertos.

Consideramos que estos hechos lograron erosionar la autoridad de los amos y, en el largo plazo, los del mismo sistema. Buscar posteriormente la libertad era una muestra clara de que la dominación esclavista generaba total rechazo en los esclavizados.

La recurrencia a la vía judicial logra abrir nuevos espacios legales que no se encontraban tipificados como

causales de demanda. Este hecho se explica por el carácter casuístico del derecho colonial. Es así como durante el siglo XVII las demandas de libertad eran la segunda causal más empleada. Las mismas tenían como base los pagos adelantados por la compra de algún familiar del esclavo, como también por no haber respetado una disposición testamentaria, etc. Este procedimiento de demandar la libertad era el paso obligatorio de todo esclavo si quería obtener mejoras en su condición, pues los amos de mutuo propio no aceptarían fácilmente la venta de sus esclavos porque esa decisión hubiese significado la quiebra del sistema colonial.

CONCLUSIONES

El objetivo de este trabajo ha sido identificar el carácter pleiteante de la población esclavizada en el Perú durante los dos primeros siglos coloniales, teniendo a la Iglesia como la institución que tutelaba su accionar jurídico. El uso recurrente de la vía legal nos permite desechar la imagen de pasividad de la población afrodescendiente a los contactos culturales en el Perú colonial temprano. Asimismo, cuestionar la historiografía peruana sobre este tema, que solo ha destacado este uso de la vía jurídica en la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX.

Hemos logrado demostrar que este uso de la legislación canónica se produjo debido a que el esclavizado interactuó de forma permanente con la cultura dominante y aprendió no solo el idioma y la religión, sino también la legalidad y, dentro de esta, el discurso legal a su favor. Dicha legislación no fue producto de la dominación colonial, como lo afirman algunos autores, sino que se estableció durante la segunda mitad del siglo XVI, y fueron el Segundo y Tercer Concilio Limense los

que otorgaron la herramienta legal que dio sustento a las demandas de los esclavizados, porque estipuló que los matrimonios eran indisolubles y se permitió la libre elección del contrayente. También se debe destacar la importancia de los sínodos católicos como integrantes del derecho canónico que nació en la América Hispana. Un tema que lo hemos desarrollado ampliamente en otro trabajo.

Es así como los concilios y sínodos fueron parte del cuerpo legal que sustentaba las demandas de los esclavizados en Lima colonial. De esta forma, le restamos importancia a las Partidas del rey Alfonso, que durante mucho tiempo se habían considerado como la base legal del período colonial, olvidándose que necesariamente tuvo que existir un conector colonial que actualizará la legislación castellana.

En este sentido, se explica la recurrencia de los esclavizados al fuero eclesiástico, no solo porque era un espacio flexible donde se les reconocía su humanidad, sino porque las causales estaban integradas al fuero religioso. Este hecho permitió que los esclavizados lograran ser considerados como sujetos de derecho

cuando la Iglesia veía tocados sus fueros espirituales. Esto produjo fricciones entre el fuero civil y eclesiástico, en las que resultaban ganadores los intereses espirituales, es decir, el mantenimiento del matrimonio. Esto nos permite identificar a la vía judicial como parte de un proceso de protesta contra la dominación ejercida sobre los esclavizados, si no de forma colectiva, sí de manera individual, porque les permitió cuestionar al amo en un terreno que supuestamente estaba vedado, como era el derecho.

Así, concluimos que el derecho colonial terminó siendo permeable y rescatamos la actuación de los jueces eclesiásticos, quienes dinamizaron la práctica judicial. Gracias a sus interpretaciones se abren más causales a favor de la población esclavizada. Asimismo, se puede rescatar el sentido de equidad de las monarquías católicas, que distribuían justicia de acuerdo con el estatus social, porque era importante que en una sociedad desigual y jerarquizada el derecho fuera justo y equitativo. Aunque el papel central fue de los esclavizados, quienes dinamizaron la legislación canónica con su permanente uso, es decir, la legislación canónica no fue letra muerta.

En este sentido, el derecho colonial no fue un campo rígido e impenetrable para los subalternos. Fue, por el contrario, un espacio de conflicto discursivo,

donde se medían diversos poderes a través de guerras microscópicas. Como hemos visto en los casos presentados, los argumentos de un demandante son reconvertidos luego por las partes contrarias y usados satisfactoriamente. Se produce lo que Fernando de Trazegnies ha definido como dialéctica judicial y a la vez se amplía el conocimiento de lo jurídico. Así nos encontramos con otro tipo de demandas, que buscan la libertad de los esclavizados. Los argumentos son diversos. Sin embargo, no buscan quebrar el sistema, aunque sin duda buscan mejores condiciones de vida, a partir de cuestionar el poder mal ejercido de los amos.

Aunque en ocasiones el esclavizado no podía ganarle el juicio al amo, lograba menoscabar el poder que se ejercía sobre él. De esta forma, recogía la experiencia de otros esclavizados que habían planteado demandas e incorporaron un discurso más elaborado a la hora de cuestionar la autoridad del amo sobre ellos.

Por último, creemos que este uso dinámico de la legislación esclavista solo pudo ocurrir en espacios urbanos y donde la población africana y afrodescendiente fue destacada, así lo hemos demostrado para el caso de la ciudad negra de Lima. Esta gravitante presencia permitió a este grupo poblacional interactuar con la cultura escrita

y conocerla de forma oral y al mismo tiempo socializarla a sus propias comunidades.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Arzobispal de Lima

Sección: Causa de Negros

Archivo General de Indias

Sección: Audiencia de Lima

Archivo General de la Nación - Perú

Sección: Protocolos Notariales

FUENTES IMPRESAS

- ANGULO, Domingo. (1929-1941). "Libro que se asientan los bautismos que se hacen en esta sancta Iglesia de la cibdad de los Reyes. [...]". *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.
- BARTRA, SJ, Enrique. (1982). 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.
- DE HEVIA Bolaños, Juan. (1790). Curia Philippica. Madrid: Imprenta de Ulloa, 1790.
- DE LEÓN PORTOCARRERO, Pedro. (2009). Descripción del virreinato del Perú. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. (1993). Nueva Crónica y Buen Gobierno. Lima: FCE.
- KONETZKE, Richard. (1958). Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810. Madrid: CSIC.
- LEE, Bertram . (1935-1962). Libros de Cabildos de Lima. Concejo Provincial de Lima.
- LEVILLIER, Roberto. (1921). Gobernantes del Perú. Cartas y papeles del siglo XVI. Madrid.
- LISSÓN CHAVES, Emilio. (1940-1946). La Iglesia de España en el Perú. Editorial Católica Española. Sevilla.
- Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias. (1973). Ediciones Cultura Hispánica. Madrid.
- Relaciones Geográficas de Indias. (1881) Perú. Por Marcos Jiménez de la Espada. Ministerio de Fomento. Madrid.

SALINAS Y CÓRDOVA, Fray Buenaventura de. (1957). Memorial de las historias del Nuevo Mundo. Lima: UNMSM.

VARGAS UGARTE, Rubén. (1951). Concilios Limenses (1551-1772).

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, Carlos. (1988). «Violencia, castigo y control social. Esclavos y panaderías en Lima, siglo XIX». Pasado y Presente, I. Lima.
- AGUIRRE, Carlos. (1995). Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821-1854. Lima: PUCP.
- AGUIRRE, Carlos. (2000). «La población de origen africano en el Perú: de la esclavitud a la libertad». Carlos Aguirre (Ed.). Lo africano en la cultura criolla. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- AGUIRRE, Carlos. (2005). Breve historia de la esclavitud en el Perú. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- ARES, Berta. (2000). Mestizos, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en mundos ibéricos. Sevilla: CSIC.
- ARES, Berta. (2004). «Las categorías del mestizaje: desafíos a los constreñimientos de un modelo social en el Perú colonial temprano». *Histórica*, vol. XXII. N.º I. Lima: PUCP.
- ARES, Berta. (2012). «La cuestión del bautismo de los negros en el siglo XVII: la proyección de un debate americano». Enriqueta Vila Vilar (coord.). *Mirando las orillas: intercambios mercantiles, sociales y culturales entre Andalucía y América*. España: Fundación Buenas Letras.
- ARRELUCEA, Maribel. (2001). «De la pasividad a la violencia. Las manifestaciones de protesta de los esclavos a fines del siglo XVIII». *Historia y Cultura*. N.º 24. Lima: INC.
- ARRELUCEA, Maribel. (2007). «Lágrimas, negociación y resistencia femenina: esclavas litigantes en los Tribunales de Lima 1760-1820». *Summa Historiae*, N.º 2. Lima.
- ATÚNCAR, Félix Alberto. (2013). «Litigando por hacer una «vida maridable». Matrimonio esclavo y negociación en los tribunales. Lima, 1750-1800». Nueva Corónica. Lima: UNMSM.

- BERNAND, Carmen. (2001). «Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico». Miguel León Portilla (Coord.). *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México D.F.: FCE.
- BERNAND, Carmen. (2005). *Negros esclavos y libres en ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Tavera.
- BOWSER, Frederick. (1977). *El esclavo africano en el Perú colonial 1524-1650*. México D.F.: Ed. Siglo Veintiuno.
- BOWSER, Frederick. (2000). «Los africanos en la sociedad de la América española colonial». Leslie Bethell (Coord.) *Historia de América Latina*. Barcelona: Editorial Crítica.
- BROMLEY, Juan. (1945). *La evolución histórica de la ciudad de Lima*. Lima: Concejo Provincial de Lima.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre. (2006). *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: IEP.
- CAMPOS, Adriana Pereira. (2003). *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.
- CAMPOS, Adriana y MERLO, Patrícia. (2005). *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.
- CORTÉS, María Elena. (1986). «No tengo más delito que haberme casado otra vez, o de cómo la perversión no siempre está donde se cree». *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumple la ley de Dios en la sociedad novohispana*. México D.F.: Grijalbo.
- CORTÉS, María Elena. (1988). «El matrimonio y la familia negra en las legislaciones civil y eclesiásticas coloniales. Siglos XVI-XIX. En el placer de pecar y el afán de normar». *Seminario de Historia de las Mentalidades*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- CORTÉS, María Elena. (2001). «Los ardides de los amos: la manipulación y la interdependencia en la vida conyugal de sus esclavos, siglos XVI y XVII».

Vida cotidiana y cultura en México virreinal. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

COSAMALÓN, Jesús. (1998). Indios detrás de la muralla. Lima: PUCP.

COSAMALÓN, Jesús. (2005). «Los negros y la ciudad de Lima». Lima en el siglo XVI. Laura Gutiérrez (directora). Lima: PUCP-IRA.

DE CASTELNAU, Charlotte. (2011). «O ideal de uma sociedade escravista: Direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colonial». Feitler, Bruno y Sales Souza, Evergton. (Org.) A igreja no Brasil. Normas e prática durante a vigência das constituições primeiras do Arcebispado do Bahia. São Paulo: Editora Unifesp.

DE CASTELNAU, Charlotte. (2016). 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.

DE EGAÑA, Antonio. S.J. (1966). Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo xix. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

DE TRAZEGNIES, Fernando. (1989). Ciriaco de Urtecho. Litigante por amor. Lima: PUCP.

DEL BUSTO, José Antonio. (2001). Breve historia de los negros en el Perú. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

FLORES GALINDO, Alberto. (1984). Aristocracia y plebe. Lima 1760-1830. Lima: Mosca Azul Editores.

GALLEGO, José Andrés. (2005). Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías. Madrid: Fundación Mapfre-Tavera.

GALLEGO, José Andrés y García, Jesús María. (2005). Los negros y la Iglesia. CD.ROM. Madrid: Fundación Mapfre-Tavera.

GHIRARDI, Mónica e IRIGOYEN, Antonio. (2009). «El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica». Revista de Indias, vol. LXIX. Núm. 246.

- GOLDBERG, Marta. (2005). Vida cotidiana de los negros en Hispanoamérica. CD ROM. Madrid: Mapfre Tavera -Ignacio Larramendi, 2005.
- GONZALES JAUREGUI, Yobani. (2012). Los negros y la Iglesia en Lima durante el siglo XVII. Lima: MINEDU.
- GONZALES JAUREGUI, Yobani. (2015). «Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVII». Artificios. N. 2. Mayo. Colombia.
- GONZALES JAUREGUI, Yobani. (2016). Los esclavos de Lima y su defensa del matrimonio en el siglo XVI. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora.
- GONZALES JAUREGUI, Yobani. (2018). «La legislación canónica y el matrimonio de esclavos en la América española y la América portuguesa». Faces de Clio. Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História. N.º 8 (Jul-Dez) UFJF. Dezembro.
- GONZALES JAUREGUI, Yobani. (2020). 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. Págs. 1-33.
- GONZALES JAUREGUI, Yobani. (2020). 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.
- GUEDES, Roberto. (2007). «A Amizade e Alforria: Um trânsito entre a escravidão e a liberdade (Porto Feliz, SP, século XIX)». Afro, Ásia. (35). Págs. 83-141.
- GRINBERG, Keila. (2004). «Escravidão, Direito e Justiça no Brasil Colonial». Resenhas em Tempo, n.º 17, pp. 217-222. Rio de Janeiro.
- GRINBERG, Keila. (2007). «Senhores sem escravos: a propósito as ações da escravidão no Brasil imperial». Em Almanack Brasiliense. N.º 6.
- GRINBERG, Keila. (2008). 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.
- GRINBERG, Keila e Mattos, H. (2018). «Direito, silêncio e racialização das desigualdades na História afro-brasileira». De la Fuente, Alejandro y Reid Andrews,

George (ORG.). Estudios Afro-Latino-Americanos: Uma introdução. Buenos Aires: CLACSO.

- GUZMÁN, Florencia. (2012). «¿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 Irigoyen López, Antonio. Murcia. Editium.
- HARTH-TERRÉ, Emilio. (1965). «El mestizaje y la miscegenación en los primeros años de la fundación de Lima». *Histórica. Órgano de la Academia Nacional de la Historia*. Tomo XXVIII. Lima-Perú.
- HARTH-TERRÉ, Emilio. (1973). *Negros e indios. Un estamento social ignorado en el Perú*. Lima: Ed. Mejía Baca.
- HÜNEFELDT, Christine. (1984). «Esclavitud y familia en el Perú en el siglo XIX». *Revista del Archivo de la Nación*. N.º 7. Lima.
- HÜNEFELDT, Christine. (1987). «Jornales y esclavitud: Lima en la primera mitad del siglo XIX». *Economía. Revista del Departamento de Economía de la PUCP*. Vol. X. N.º 19.
- HÜNEFELDT, Christine. (1988). *Mujeres: esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854*. Documento de trabajo. N.º 24. Lima: IEP.
- HÜNEFELDT, Christine. (1992). *Lasmanuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo xix. Una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. Lima: IEP.
- JOUBE, José Martín. (2005). *Esclavos de una ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima. 1650-1700*. Lima: IEP.
- KLEIN, Herbert. (1966). «Anglicanism, catholicism and the negro slave». *Comparative Studies in Society and History*, 8, n.º 3.
- LEVI, Giovanni. (2000). «Reciprocidad mediterránea». *Hispania. Revista Española de Historia*. CSIC. Vol. LX/1. Madrid.
- LOCKHART, James. (1982). *El mundo hispanoperuano 1524-1560*. México D.F.: FCE.

- LUCENA, Manuel. (2005). El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española. CD.ROM. Madrid: Mapfre Tavera - Ignacio Larramendi.
- MACHADO, Cacilda. (2006). «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)». Fragoso, João. Florentino, Manolo. Jucá, Antonio Carlos. Campos, Adriana. (Org.). Nas Rotas do Império. Vitoria: Edufes.
- MANNARELLI, María Emma. (2004). Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII. 3.a edición. Lima: Flora Tristán. Centro de la Mujer Peruana.
- MARAVALL, José Antonio. (1997). Teoría del Estado en España en el siglo XVII. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- MARTÍNEZ, Luz. (1992). Negros en América. Madrid: Fundación Mapfre.
- MARTINEZ, Luz. (2005). Culturas afrohispanas: antecedentes y desarrollo. CD. ROM. Madrid: Mapfre Tavera - Ignacio Larramendi.
- MORENO, Manuel. (1983). La historia como arma y otros ensayos sobre esclavos, ingenios y plantaciones. Barcelona: Ed. Crítica.
- ORTIZ, Fernando. (1988). Los negros esclavos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- PERALTA Rivera, Ernesto Germán. (2005). El Comercio Negrero en América Latina (1595-1640). Lima: Editorial Universitaria. Universidad Nacional Federico Villarreal.
- RUSSELL-WOOD, A.J.R. (2001). «Através de um prisma africano: Uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil». In Tempo, n.º, 12, dezembro. Niterói.
- RUSSELL-WOOD, A.J.R. (2005). Escravos e Libertos no Brasil Colonial. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SLENES, Robert. (1999). Na Sezanla, Uma Flor. Esperanças e recordações da família escrava Brasil sudeste, século xix. Río de Janeiro: Editora Nova Frontera.
- STERN, Steve. (1992). Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Madrid: Alianza Editorial.

- SCHWARTZ, Stuart B. (1988). *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras/CNP.
- TARDIEU, Jean-Pierre. (1997). *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI- XVII*. 2T. Quito, Ecuador: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- TAU, Víctor. (1992). *Casuismo y sistema: indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.
- TITTON, Gentil Avelino. (1971). O Sínodo da Bahia (1707) e a escravatura. En *Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História*. ANPUH. Goiana.
- TORRES Londoño, Fernando. (1994). «Igreja e Família no Brasil Colonial». *Revista de Cultura Teológica*. V. 9, pp. 101-119. São Paulo.
- TRIANA y Antorveza, Humberto. (1997). *Léxico documentado para la historia del negro en América*. Santa Fe de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- VAN DEUSEN, Nancy. (2012). *Las almas del purgatorio. El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVI*. Lima: PUCP.
- VILA VILAR, Enriqueta. (2000). «La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano». Berta Ares (Coord.). *Derroteros africanos en mundos ibéricos*. Sevilla: CSIC.
- VINSON III, Ben y VAUGHN, Bobby. (2004). *Afroméxico*. México D.F.: FCE.
- WINOSKI III, Alexander. (2015). «No es justo que la ley de matrimonios se quebrante por la ley de servidumbre»: Esclavos casados y sus amos en Lima. *Revista Historia y Cultura*. N.º 27. Lima.
- ZERON, Carlos Alberto. (2011). «O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na legislação portuguesa: Separação e complementariedade entre pecado e delito». In Fleiter, Bruno y Sales Souza Evergton. *A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp.

Este libro se suma a un movimiento fundamental en la historiografía de América que busca dar visibilidad a los negros y sus descendientes, reconoce la contribución de sus diversos grupos étnicos a lo largo de la historia... Partiendo de esta premisa, el autor persigue a sus personajes por las intrincadas redes de la justicia eclesiástica, buscando en las relaciones tejidas los espacios de resistencia y luchas por sus derechos y, en consecuencia, por limitar los abusos de sus amos, antes vistos como incuestionables.

En este punto, su investigación es innovadora, porque demuestra cómo, al colocar límites al poder de sus amos, los esclavos cuestionaban las bases del sistema esclavista que los consideraba objetos sin capacidad jurídica. De esta forma, tenemos a esclavos que quiebran el sistema por dentro, asegurándose para sí su humanidad, no permitiendo ser reducidos al mundo del trabajo. Los hombres esclavizados utilizarán la legislación canónica para denunciar con relativo éxito el abuso de los amos, lo que el autor identifica a partir de las demandas contra los amos, un nuevo papel de la justicia eclesiástica en los espacios coloniales. Así la investigación de Yobani Gonzales fortalece el concepto de "justicia distributiva" desarrollado y trabajado por Giovanni Levi, desde cuya perspectiva era típica de las monarquías ibéricas, que empleaban una justicia determinada a cada grupo social, moldeada para mantener a cada uno en un nivel determinado, sin cambios drásticos.

Mónica Ribeiro de Oliveira

Colección
Lima Lee



MUNICIPALIDAD DE

LIMA