

**«NO ES JUSTO QUE LA LEY DE MATRIMONIO SE QUEBRANTE
POR LA LEY DE SERVIDUMBRE»: ESCLAVOS CASADOS Y
SUS AMOS EN LIMA, SIGLOS XVI-XVII / ‘IT IS UNJUST FOR
THE LAW OF MARRIAGE TO BE BROKEN BY THE LAW OF
SLAVERY’: MARRIED SLAVES AND THEIR MASTERS IN EARLY
COLONIAL LIMA¹**

Alexander L. Wisnoski III

Resumen

Este artículo examina los conflictos entre esclavos casados y sus amos en Lima durante los siglos XVI y XVII. La investigación de juicios eclesiásticos pone en evidencia el papel que el matrimonio entre esclavos jugaba al limitar la autoridad de los amos previniendo las ventas y migraciones forzadas de esclavos casados. Los esclavos, al mencionar la insistencia de la Iglesia sobre la convivencia matrimonial, podían impedir que sus amos llevaran a cabo tales acciones. Sin embargo, el sacramento del matrimonio no garantizaba absoluta autonomía para los esclavos. Los amos podían, más bien, utilizar las cortes, así como sus finanzas, para debilitar la protección de la Iglesia sobre el matrimonio esclavo. Finalmente,

1 La investigación para este artículo fue facilitada en parte por la beca Union Pacific, otorgada por el Center for Early Modern History (Universidad de Minnesota) y la beca Global Spotlight, otorgada por la Global Programs and Strategy Alliance (Universidad de Minnesota). Quisiera agradecer a Sarah Chambers, Demetri Debe, Michelle McKinley y Frank “Trey” Proctor, así como a los dos revisores de *Slavery & Abolition* por sus comentarios a los diversos borradores de este artículo y a Daniel Guzmán Salinas por su trabajo en la traducción al español. Una versión previa de este artículo fue publicada en inglés como “‘It is Unjust for the Law of Marriage to be broken by the Law of Slavery’: Married Slaves and their Masters in Early Colonial Lima” *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* 34, N° 2 (2014). El autor agradece a los editores de *Slavery & Abolition* por permitirle traducir y reimprimir esta investigación.

este artículo demuestra cómo el tribunal eclesiástico servía como un espacio donde los esclavos podían obtener una significativa reparación, mientras aún proveían a los amos con formas para mantener el control sobre la población esclavizada.

Palabras clave

Matrimonio esclavo / Migración forzada / Convivencia marital / Iniciativa esclava / Tribunal eclesiástico

Abstract

This article examines conflicts between married slaves and their masters in sixteenth- and seventeenth-century Lima. An investigation of ecclesiastical court cases shows the role that slave marriage played in limiting masters' authority by preventing sales and forced migration of married slaves. By citing the Church's insistence on marital cohabitation, slaves had success impeding their masters' agendas. The sacrament of marriage, however, did not guarantee absolute slave autonomy. Instead, masters could also use the courts, as well as their finances, to subvert the Church's protection of slave marriage. In the end, this article demonstrates how the ecclesiastical tribunal served as a place for meaningful redress for slaves, while still providing masters with ways to maintain control over the enslaved population.

Keywords

Slave Marriage / Forced Migration / Marital Cohabitation / Slave agency / Ecclesiastical Tribunal

Llegando a la corte

En abril de 1600, Juan Villegas, un moreno esclavo, completaba el largo viaje desde la Ciudad de México hasta Lima.² Embarcado contra su voluntad en la

² A pesar de que en periodos más tardíos el término «moreno» hacía referencia a una persona libre, de ascendencia africana, en épocas tempranas solía usarse para referirse a esclavos aculturados o

nave del capitán Juan de Semancas, se le trasladó al puerto del Callao para ser vendido en el Virreinato del Perú. Esta travesía, aunque fuera casi la mitad de la distancia, en muchas formas reflejaba el paso de esclavos desde África. Juan fue desplazado del lugar al que se había acostumbrado a llamar hogar. Sin aviso, fue separado de su esposa, sus hijos, sus amigos y su comunidad. Tal vez aún más preocupante era el saber que su futuro hogar y vida eran algo completamente incierto.³

Una vez llegado a Lima, Juan acudió al tribunal eclesiástico con el fin de impedir su venta y asegurarse el retornar junto a su familia. Villegas informó al juez de su migración forzada desde México, al tiempo que declaró que su actual amo, Alonso Rodríguez de Bado, había ordenado al capitán Semancas encontrar un comprador para el esclavo «en estas partes del Peru».⁴ Villegas argumentó que tal venta era «contra razon y justicia por quanto por yo soy cassado y belado segun se orden de la sancta madre yglesia de Roma con =Catalina Sanches morena».⁵ Efectivamente, vender o desplazar a un esclavo lejos de su cónyuge violaba la protección del matrimonio que la Iglesia otorgaba. Los códigos legales medievales y modernos prohibían que los amos impidieran que sus esclavos contrajeran matrimonio. El Decreto de Graciano (siglo XII) discutía el matrimonio entre esclavos citando la respuesta del Papa Adriano a la pregunta del arzobispo de Salzburgo sobre esclavitud y matrimonio:

un esclavo puede contraer matrimonio contra la voluntad de su señor [porque] de acuerdo con la palabra del Apóstol [Gal. 3.28], en Cristo Jesús no hay ni libre ni esclavo que pueda ser impedido de recibir los sacramentos de la Iglesia. Entonces *tampoco* puede,

a aquellos nacidos en América.

3 Si bien no se hizo explícita la razón de tan repentina migración continental, podemos especular a partir del testimonio de uno de los testigos. Domingo Hernández, el primer esclavo traído para atestiguar sobre la venta de Juan, relató a la corte que Juan era el esclavo de don Pedro de Villegas, alguacil mayor de la Ciudad de México, al momento fallecido. Es posible que tras la muerte de don Pedro, sus beneficiarios hubieran querido obtener el dinero de la venta de Juan más que sus servicios. Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Causas de Negros (en adelante CN) 1.4, f. 1. (Citando documentos de archivo, utilizo primero el número del legajo, seguido del número de expediente, separados por un punto.)

4 AAL, CN 1.4, f. 1. Al igual que otros esclavos litigantes, Juan parece haber tenido la asistencia de los procuradores eclesiásticos. El papel de estos funcionarios no ha sido mayormente estudiado, especialmente en cuanto a sus interacciones con la población negra frente a las cortes. De igual manera, la función de la asistencia legal en este caso particular no es enteramente conocida. Para un trabajo sobre los procuradores y sus interacciones con la población negra de Lima, ver Jouve 2005.

5 AAL, CN 1.4, f. 1.

de ningún modo, prohibirse el matrimonio a los esclavos. Aun si este fuera contraído contra las objeciones y voluntad del amo, esto no es razón para disolverlos *según juicio eclesiástico* (Graciano 1963).⁶

Durante el siglo XIII, *Las Siete Partidas*, aparte de concretar de hecho el matrimonio entre esclavos, enfatizaban la importancia de la convivencia de los esclavos casados. Como anotaba el cuerpo de leyes, cualquier transacción que impidiera que los esclavos vivieran juntos estaba prohibida. En ciertas situaciones, esto podría requerir que el amo vendiera un esclavo «con el fin de que el marido y la mujer no fueran separados».⁷ Durante el Tercer Concilio Limense de 1582 se reiteró la validez e importancia del matrimonio esclavo, otorgándole las mismas protecciones que al sacramento mismo y publicando una lista de prohibiciones contra los amos, alertándolos sobre que «... no es justo que la ley del matrimonio que es natural, se derogue por la ley de servidumbre que es humana».⁸ Siendo la convivencia y el cumplimiento del deber conyugal esenciales para el matrimonio cristiano durante este periodo, el desplazamiento de un esclavo casado era inaceptable.⁹ Juan, mientras reconocía su sujeción como esclavo, señalaba que la lógica y las leyes que gobernaban las instituciones del matrimonio y la esclavitud se superponían. Esencialmente, la ley requería que Juan estuviera en dos lugares a la vez: con su amo y con su esposa. Mostrando un hábil manejo de la ley y de cómo debía interpretarse esta contradicción, Juan planteó que «no es justo que la ley de matrimonio se quebrante por la ley de servidumbre».¹⁰

El reconocimiento de esta contradicción legal es parte de una larga línea de comentarios españoles sobre los problemas de la esclavitud que pueden rastrearse por lo menos hasta *Las Siete Partidas*, donde se comentaba el daño y problemas causados por esta institución, a la vez que permitía su

6 Para un estudio más temprano sobre esclavitud y matrimonio según el derecho canónico, ver Serfass 2006: 77-103.

7 *Las Siete Partidas*, 2001, IV, Título V, Leyes I y II.

8 Vargas Ugarte 1951 Tercer Concilio, Actio Segunda, Cap. 36. Mi sincera gratitud para Tiffany D. Vann Sprecher por su ayuda en la traducción del latín.

9 Graciano citó al Papa Julio al declarar que «si, sin embargo, se encontrasen todos bajo la misma ley, ningún hombre, sea libre o esclavo debe ser removido una vez que han sido unidos por el matrimonio». Sin embargo, no queda del todo claro si se refiere al desplazamiento de la persona o a ser «removido» del matrimonio.

10 AAL, CN 1.4, f. 1. Y mientras Juan argumentaba que la institución de la esclavitud no obstaculizaba su matrimonio, implícitamente reconocía, hasta cierto punto, la validez de la «ley de la esclavitud». Para otros estudios sobre la relación entre la resistencia y concepciones sobre esclavitud y libertad en el periodo colonial, ver Proctor III 2010 y Bryant 2004.

existencia.¹¹ La afirmación de Juan para resolver este enredo legal no era controversial; más bien, simplemente destilaba algo que la Iglesia tenía ya decidido y que, sin mayor sorpresa, priorizaba el mantenimiento del sacramento sobre los derechos seculares de los amos de esclavos. Desenvolviéndose así, le hacía saber a la corte que estaba al tanto de esta «libertad fraccionada» disponible para los esclavos.¹² Ningún otro esclavo que se presentó ante el tribunal eclesiástico de Lima articuló tal principio legal de una manera tan clara como Juan Villegas, pero aun así, la disposición de los esclavos a iniciar procedimientos legales, así como los contenidos de sus argumentos demuestra la amplia dispersión de esta posición. Incluso en casos donde los amos de esclavos justificaban y defendían sus intentos de traslado y venta de esclavos casados, reconocían el énfasis que la Iglesia ponía en la continuidad de su vida marital, especialmente cuando se encontraban en contraposición con la ganancia económica de los amos. A pesar de la existencia de cierto consenso sobre el tema, los conflictos sobre la protección del matrimonio esclavo continuaron durante el periodo colonial limeño. Los amos nunca pusieron en discusión el derecho de los esclavos a casarse durante estos juicios, sin embargo sí intentaron justificar ciertas ausencias a través de argumentos más bien sutiles. En otros momentos, actuaban también desconociendo la posición de la Iglesia, actuando en secreto mientras se arriesgaban a enfrentar las consecuencias legales.

Debido a esta creencia compartida acerca de los derechos de los esclavos, los estudiosos peruanistas y, de forma más amplia, latinoamericanistas han señalado, correctamente, que la Iglesia Católica inhibió la autoridad de los amos —uno de los pocos controles establecidos sobre esta aparentemente omnipotente estructura de poder—.¹³ Los conflictos sobre la vida marital de los esclavos, como los examinados en este artículo, nos permitirán profundizar más en la riqueza de los estudios sobre la vida y manumisión de esclavos frente a otros temas como autonomía e iniciativa propia (*agency*). Específicamente, este artículo rastrea las distintas formas en que la autoridad fue estructurada y revertida dentro de estos casos. Para comenzar, este artículo dejará establecido que los esclavos casados entendían claramente sus opciones en cuanto a recursos legales con los que acudían a los tribunales y, al hacer esto, convertían estos derechos teóricos

11 Para más información sobre la esclavitud y *Las Siete Partidas*, ver Blackburn 1997: 50-52 y McKinley 2010a.

12 Este término es usado por Michelle McKinley en su estudio sobre litigios relativos a la manumisión de esclavos en Lima. McKinley 2010a.

13 Ver, por ejemplo, Bennett 2005; McKinley 2010a.

en realidades sociales.¹⁴ Afirmando sus derechos, los esclavos consiguieron disputar y limitar la autoridad de sus amos. Pero yendo más allá de estos logros, una mirada más cercana a las disputas por la protección de los matrimonios entre esclavos en Lima colonial revela que la afirmación de los derechos maritales y el desafío a la autoridad de los amos aún funcionaba dentro de ciertos parámetros del paradigma hegemónico esclavo-amos. Mientras que los esclavos mantenían ciertas concesiones dentro del espacio eclesiástico, el orden racial y de género continuaba influenciando sobre quién podía disputar la autoridad del amo. Al final, se constata que las normas patriarcales continuaban proporcionando significativos obstáculos para afirmar y asegurar el derecho a la vida marital ininterrumpida, a pesar del énfasis que la iglesia ponía en esto, aun para los esclavos. En este estudio, examino los casos sobrevivientes de juicios eclesiásticos relativos al traslado forzoso y venta de esclavos casados, enfocándome en cómo se resolvieron las pugnas por los derechos de los esclavos. Este análisis proporciona una visión sobre la jurisprudencia colonial y expone lo que estos litigios nos dicen sobre la esclavitud, la autoridad y el matrimonio en la Lima de los siglos XVI y XVII.

Esclavos en Lima colonial

La mayor parte de las investigaciones sobre la esclavitud en América Latina se ha enfocado en los periodos y regiones donde se vieron las mayores importaciones: Brasil y el Caribe, especialmente durante los siglos XVIII y XIX. Los estudios se han centrado también de manera mayoritaria sobre los esclavos rurales que trabajaban en extensas plantaciones. Las razones de tal énfasis son obvias y entendibles. Como notó Fredrick Bowser, durante los siglos XVIII y XIX, «la esclavitud africana alcanzó tanto su apogeo, como su final en estas áreas» (Bowser 1974: VII). Los investigadores han intentado expandir nuestra visión con estudios más recientes sobre áreas como México, Perú y América Central, sin embargo, siguen siendo una minoría.¹⁵ Este artículo, desarrollado a partir de las últimas contribuciones

14 Aquí sigo la interpretación de Alejandro de la Fuente sobre litigios de esclavos, especialmente que «daban un significado social concreto a los derechos abstractos regulados en leyes positivas» (2004a: 342).

15 Para México, ver Bennett 2005; Proctor III 2010 y Owensby 2005; para Perú, ver Jouve Martín 2005; McKinley 2012; Gutiérrez Brockington 2000; O'Toole 2007; para otras regiones sudamericanas, Bryant, 2006; Johnson 2007; para América Central, ver Herrera 2000; Lokken 2001.

sobre el tema, vuelca su atención sobre el esclavo urbano de la Lima del siglo XVII.

La Ciudad de los Reyes, como se conocía a Lima durante el periodo colonial temprano, era la capital del Virreinato del Perú que, para 1600, abarcaba toda la América del Sur hispana. Tras su fundación en 1535 y un notable crecimiento mediante las reformas del virrey Toledo en la década de 1570, Lima floreció como un desbordante centro metropolitano a fines del siglo XVI. Tanto su población como el comercio explosionaron, ya que Lima servía como una vital ciudad portuaria que importaba gente y productos desde África y Europa y exportaba metales preciosos y otras riquezas desde los Andes.¹⁶ Junto con el incremento del tráfico de personas y bienes, la estructura institucional de Lima iba también cimentándose. Su burocracia incluía activos sistemas judiciales con un bien abastecido personal, tanto para la Iglesia como para el Estado. Estos sistemas permitían un nivel de judicialización que no era posible en los rincones del imperio español, o incluso algunos de los asentamientos más grandes de la América hispana, como Trujillo.¹⁷ Más aún, personas de todo origen y género —hombres, mujeres, pobres, ricos, españoles, indígenas, negros, mulatos, etc.— pasaban a través de estas cortes.¹⁸ Haciendo uso del sistema legal, la población esclava negra y sus descendientes de castas, los cuales llegaban a ser casi la mitad de los 25 000 residentes de Lima, aparecían como demandantes, acusados y testigos.¹⁹ La sola existencia de esclavos en los registros judiciales —y lo que es más, sus éxitos en los tribunales— demuestra que las instituciones legales, inventadas y modeladas como tecnologías hegemónicas del colonialismo, servían también como métodos de resistencia para las clases oprimidas de la sociedad colonial. Si bien a la población negra del imperio español se le prohibía cargar armas de fuego

16 El Callao, puerto ubicado en las afueras de Lima, era uno de los más importantes centros de comercio que incluía el tráfico de esclavos. Panamá servía como punto de tránsito entre los puertos atlánticos de África y Europa y la costa peruana en el Pacífico. Bowser 1974: 54.

17 Sobre la actividad legal dentro del imperio español, ver primero y principalmente Kagan 1981; sobre Quito, Herzog, 2004 [1995]; sobre Trujillo, O'Toole 2012: 1-13, 122-156.

18 Muchos investigadores, sin embargo, argumentan que los ricos litigaban con mayor frecuencia. Si bien estoy al tanto de que no existe ningún tipo de estudio cuantitativo que secunde esto, me siento más inclinado a apoyar esta posición, considerando el grueso de disputas sobre propiedad y herencia.

19 Bowser 1974: Apéndice A, 340. Si bien durante el artículo uso términos modernos como «demandante» y «acusado», los litigantes no usaban tal lenguaje para identificarse ellos mismos o a sus opositores, sino sus propios nombres o fórmulas comunes, como «susodicho», «mi parte» y «la parte contraria». Utilizaré los conceptos modernos para mayor claridad.

y hasta cuchillos, sí encontraba una poderosa arma en la ley.²⁰ Como se demostrará a lo largo de este artículo, esta arma era blandida con destreza y, hasta cierto punto, éxito.

La sección catalogada como Causas de Negros en el Archivo Arzobispal de Lima sirve como repositorio de los expedientes de litigios iniciados por esclavos o sobre ellos en la Lima colonial, especialmente aquellos relacionados con asuntos familiares y religiosos. Estos documentos cubren un amplio rango de asuntos que incluían la búsqueda de esclavos fugados, acusaciones de haber ocultado enfermedades que un esclavo tenía al momento de venderlo (lo que esencialmente constituía un fraude), falta de pago por un esclavo comprado, haber vendido el esclavo de otro amo y hasta disputas maritales por no haber revelado uno de los contrayentes su condición de esclavo.²¹ La sección contiene casos desde 1593, cuando Lima terminaba su proceso de «mayoría de edad» a fines del siglo XVI. No podemos asegurar si hubo casos que precedieron a los propuestos; más aún, ninguno de los casos estudiados en esta investigación hacía referencia a litigios iniciados con anterioridad. Sin embargo, la ausencia de estos no elimina la posibilidad de su existencia. Este estudio se concentra en casos donde se arbitraron conflictos entre esclavos casados y sus amos, y comúnmente incluían quejas por parte de los primeros por un traslado o venta, ya sea de ellos mismos o de su cónyuge, que hubiera separado a la pareja e impedido que siguieran llevando una vida marital apropiada. En total, consulté 38 casos fechados entre 1593 y 1633.²²

Los procedimientos seguían un orden y estructura considerablemente rígida. El litigio comenzaba cuando el esclavo (o en algunos casos, un representante suyo) presentaba una demanda frente al tribunal.²³ La demanda

20 Existe una amplia variedad de investigaciones sobre cómo las poblaciones indígenas utilizaban las cortes coloniales. Muchos de estos trabajos han dado forma a mi interpretación de los litigios por parte de la población negra, especialmente los influyentes trabajos de Hanke 1949; Borah, 1982; Stern 1993 [1986]; Kellogg 1992, 1995; y Owensby, 2008.

21 Este último punto es discutido por Michelle McKinley 2010b.

22 Estos cuarenta años, que comienzan con el caso existente más temprano, abarcan el periodo en que los esclavos representaban una porción significativa de la población limeña. A mediados del siglo XVII, un incremento en la inmigración española, el rebrote de la población indígena, así como un decrecimiento en la dependencia en los esclavos cambió de manera drástica la conformación de la sociedad urbana limeña. Tras consultar todos los documentos de la sección de Causas de negros para este periodo, logré separar y analizar todos los casos relacionados con matrimonios entre esclavos.

23 Encontré, en otro caso de 1607, que el amo de dos maridos esclavos intervino para impedir el traslado, al mismo tiempo que se ofrecía para comprar a las esposas como una posible solución. En este tipo de casos, es completamente posible que la oportunidad de cerrar una transacción comercial beneficiosa hubiera sido lo que guio tal propuesta, en lugar de una noble defensa del matrimonio y los

iniciaba con el esclavo identificándose ante la corte, proporcionando su nombre y su grupo racial y en ocasiones, su origen geográfico. Los esclavos de Lima incluían hombres y mujeres nacidos en África y criollos (nacidos en el imperio español). De manera similar a la diversidad de esclavos litigantes encontrados por Kris Lane en Quito, los esclavos que aparecieron en los tribunales eclesiásticos de Lima se identificaron como Bran, Congo, Biáfara y Terranova, denotando regiones de la costa de Guinea (Lane 2000: 229). También se encontraron en los documentos esclavos criollos nacidos en Lima, Panamá y México, así como esclavos que anteriormente habían vivido en España.

Después de declarar su estatus racial, los demandantes indicaban su situación legal como esclavos, para luego identificar a sus amos por nombre, título y con menos frecuencia, ocupación. Recién después de esto, los esclavos procedían a proclamar si eran casados, mencionando el nombre de sus cónyuges, y luego, el nombre de su amo. Aunque este orden se repetía constantemente, no deja de ser desconcertante, teniendo en cuenta el lugar donde se encontraban y el contenido de los casos. La Iglesia concebía a los esclavos casados primera y principalmente como esposos participantes en el sagrado sacramento del matrimonio. Dentro de tal planteamiento, los esclavos anteponian su responsabilidad con sus cónyuges al compromiso con sus amos.

Después de introducirse las partes en disputa, el demandante proporcionaba una breve síntesis de las condiciones «normales» de la vida con su pareja (por ejemplo, dónde vivían y desde hace cuánto) antes de acusar al amo de intentar desplazar o vender a su cónyuge, ocasionalmente señalando el destino potencial, mientras que en algunos casos, simplemente se indicaba que esto era «fuera de estas partes» o «fuera de esta ciudad». Esta designación geográfica es importante porque los amos tenían permitido trasladar o vender esclavos casados dentro de la misma comunidad.²⁴ Dichas ventas estaban prohibidas solamente cuando la distancia que se generase produjera una carga excesiva para la pareja. El esclavo continuaba argumentando brevemente que tal desplazamiento era injusto porque violaba o impedía la «vida maridable». Tras discutir lo inapropiado de la intención del amo y la correspondiente contradicción que esto creaba frente a la ortodoxia católica con respecto al sacramento del matrimonio, la demanda solicitaba al juez que impidiera que el amo vendiera o trasladase al esclavo

derechos de los esclavos. AAL, CN 1.14 y AAL, CN 1.22

24 *Las Siete Partidas*, Vol. 4, IV, Título V, Leyes I y II.

fuera de la ciudad. Los litigantes intentaban eliminar cualquiera de las opciones, ya sea la venta o la mudanza forzada, sin importar cual haya sido su temor inicial. La petición cerraba con una poderosa e imperiosa solicitud, «Vuestra Merced... pido justicia».²⁵

La demanda era siempre seguida por la respuesta del provisor eclesiástico a través de su notario. El juez tomaba una decisión inicial en su respuesta, solicitaba información específica omitida en la demanda o llamaba testigos que pudieran afirmar o contradecir el argumento del demandante. Aquí es cuando los casos comienzan a diferenciarse, algunos terminan abruptamente, mientras otros continúan con más acusaciones, declaraciones de testigos o refutaciones por parte de la defensa. Es de notar que, al igual que todos los litigios eclesiásticos de este periodo, difícilmente se llegan a encontrar sentencias finales y definitivas. Un juez podía emitir juicios a lo largo de todo el proceso, alterando sus decisiones anteriores según la nueva información que se iba presentando. Sin embargo, no es poco común que un caso terminara con una apelación para modificar la sentencia. Si bien es posible que algunos folios se hubieran perdido durante los 400 años siguientes a su redacción, es más probable que el juez hubiera rechazado estos argumentos finales y las partes involucradas hayan llegado a un acuerdo por fuera del tribunal. Los casos que terminan con argumentos o apelaciones sin atender no son poco comunes en el registro de las cortes eclesiásticas latinoamericanas. La investigación de Herman Bennett sobre esclavos africanos en la Ciudad de México cita numerosos casos que terminaron sin una conclusión clara.²⁶ Incluso fuera de los casos de esclavos, se puede observar la misma tendencia en procedimientos de divorcio y anulación de matrimonio custodiados en el Archivo Arzobispal de Lima. Sin embargo, esta falta de resultados definitivos no nos impide explorar estos conflictos entre esclavos y sus amos.

Desde México a Lima

Si bien no se proporcionó una línea de tiempo desde la llegada de Juan Villegas a Lima hasta su aparición frente al tribunal eclesiástico, los

25 Si bien *pido justicia* era la fórmula más conocida, existían muchas otras variantes para tal fin. Para trabajos recientes sobre los conceptos de justicia en los tribunales coloniales ver Premo 2011; y Herzog 2004.

26 Bennett 2005, especialmente el capítulo 5.

sucesivos testimonios sugieren que él no se encontraba en Lima mucho tiempo antes de acudir a la corte. Lejos de los lugares que conocía mejor, Juan se mantenía atento a los métodos de defensa que tenía disponibles. Aunque podría haber estado familiarizado con la ubicación y prácticas de los tribunales eclesiásticos en México, no tenía conocimiento de primera mano sobre las cortes limeñas. Aun así, logró ubicar rápidamente el despacho del provisor y establecer su petición. Las acciones de Juan hablan por sí mismas de una amplia cultura legal transcontinental y el extendido conocimiento de las leyes insertado en la población colonial sudamericana.²⁷

Tras obtener la atención del juez, Juan articuló su pesar con claridad y fuerza. Normalmente, los riesgos de la venta de un esclavo casado y el apartamiento de su cónyuge hubieran sido suficientes para que el juez dictaminara inicialmente en contra de la interrupción forzada de la vida marital. Sin embargo, en este caso, el juez Miguel Salinas no llegó a tomar esta decisión. En lugar de esto, respondió con otra típica orden que solicitaba establecer más hechos relacionados con este caso. La posible razón por la que se emitió tal veredicto sería que Lima no era la comunidad de las partes envueltas en el litigio, lo que significaba que tanto el esclavo como el amo no eran conocidos por los oficiales del tribunal y, hasta cierto punto, de la sociedad más amplia. De manera adicional, la orden normal de no vender serviría de poco, ya que la pareja estaba ya separada. Sin más testimonios, el juez Salinas parecía tener reparos en ordenar al capitán que retornase a Juan a México. Así que decidió solicitar más testigos que pudieran hablar sobre la situación de Juan y, por tanto, sobre la legalidad de la venta de este esclavo en la capital sudamericana.

Probablemente sorprendería al lector moderno saber que había bastantes testigos en Lima que podían hablar sobre la situación marital de Juan y Catalina en México. El primer testigo, Domingo Hernández, un «negro ladino... criollo», no solo conocía al anterior amo de Juan, sino que también conocía a su esposa y sabía de su matrimonio. Aunque Domingo afirmó que Juan y Catalina estaban casados en México y que esto se había hecho en cumplimiento de la doctrina de la Iglesia, tal vez lo más interesante sobre su testimonio es lo que ocurrió con sus palabras después de haber sido registradas

27 Un esclavo panameño, Sebastián Congo, fue también traído a Lima para ser vendido y, como Juan, hizo uso de las cortes limeñas. AAL, CN 5.3. Es posible que estos esclavos hayan apelado a las cortes de Panamá y México antes de ser embarcados. Es también posible que sus esposas hayan seguido litigando en sus jurisdicciones locales después de que sus maridos fueron trasladados.

en la corte. A lo largo de todo el proceso encontramos solamente dos líneas subrayadas: «*y save que el cassado segun horden en la sta madre yglesia con Catalina Sanches Morena criolla de Mexico esclava de don alonso de Arellano*».²⁸ Que el notario del juez haya resaltado este pasaje nos ilustra sobre su importancia. La firme identificación de la esposa de Juan, así como del amo de ésta, por parte de Domingo daba credibilidad a su testimonio y ciertamente reforzaba el caso de Juan.²⁹

Se registró en la corte un segundo testimonio de un esclavo identificado como «*negro Juan de la Cruz criollo*». Procedente de la Ciudad de México, de la Cruz contribuyó agregando credibilidad al testimonio de Domingo. Si bien le dijo a la corte que no recordaba el nombre de la esposa de Juan Villegas, sí afirmó que estaban casados. De la Cruz también proporcionó una poderosa declaración: la pareja no solo estaba casada, sino que el testigo los había visto casarse y vivir juntos.³⁰ Debido a que ninguno de los testigos mencionó por cuánto tiempo Juan Villegas y Catalina Sánchez habían estado casados, la declaración de Juan de la Cruz sobre sus condiciones de vida en México resultaba vital. Tomando partido dentro del debate moral y legal surgido, De la Cruz expresó también que creía injusto que se forzara a Juan Villegas a vivir en Perú, lejos de su esposa, imposibilitando la vida marital.

El tercer y último testimonio provino de otro esclavo, anteriormente localizado en México. De igual nombre que el primer testigo, Domingo Hernández había vivido en México hacía ocho años y conocía a la pareja esclava porque él mismo había sido propiedad del amo de Catalina.³¹ Domingo declaró que sabía del matrimonio, pero también informó a la corte que Juan se había visto forzado a abandonar a sus dos hijos. Tal abandono de su esposa e hijos hacía que la migración forzada de Juan sea incluso más abrumadora. Domingo argumentaba que la ausencia de Juan había causado a Catalina y sus hijos el «tener mal estado».³² Los testimonios por parte de otros esclavos acerca de sus vidas demuestran una comunidad transcontinental entre esclavos, una

28 AAL, CN 1.4, fol 2.

29 Es posible que la corte haya estado también considerando contactar al amo de la esposa de Juan para negociar su venta, algo que no era poco común.

30 Aunque tampoco pudo recordar el nombre de la iglesia.

31 Domingo era un nombre común y el apellido Hernández era también bastante común, lo que hace que esta coincidencia no sea sorpresiva ni problemática.

32 Este «mal estado» debe leerse en el mismo sentido de la «mala vida», algo que invocaban las esposas abandonadas y abusadas cuando acusaban a sus esposos en las cortes coloniales del imperio español. Ver Boyer 1989, 1995: 122-127.

comunidad que probó ser vital para los litigios de la población esclavizada.³³ Sin la ayuda de estos testigos, el pedido de Juan no hubiera logrado persuadir al juez. En lugar de esto, esta red de esclavos acudió en su ayuda, certificando la validez de sus reclamos.

Después de oír los testimonios, el juez Salinas ordenó que Juan fuera enviado a México bajo el control de don Alonso de Arellano, el amo Catalina, la esposa de Juan. Esta importante victoria para Juan proporciona solo uno de los ejemplos del éxito que los esclavos consiguieron en los tribunales eclesiásticos. En su nuevo espacio, Juan sabía que el tribunal podía poner el remedio que necesitaba y acudió a este por su ayuda. Con la ayuda de su red de compañeros esclavos, logró verificar su situación matrimonial, algo que era clave para su caso. Fallando en favor de Juan, la Iglesia nuevamente reforzaba el claro énfasis que ponía en la defensa del matrimonio entre esclavos, aunque esto fuera a expensas —ya sea de la autoridad o de las finanzas— de los amos. O, para usar las palabras de Juan: «no es justo que la ley de matrimonio se quebrante por la ley de servidumbre».

La vida cristiana y la vida en matrimonio

En 1603, Gracia Conga, negra esclava de don Pedro Grillo, se presentó frente al tribunal para luchar por el derecho de continuar con su vida marital con su esposo, Francisco Congo, negro esclavo, sin la obstrucción del amo de éste. Gracia acusaba a don Francisco Ramos Baltasar, dueño de su esposo, de querer enviarlo a trabajar a una panadería fuera de Lima, aunque sin identificar la ciudad o región de destino. Su demanda de una sola página, la longitud promedio para una declaración inicial de acusación, termina solicitando que el tribunal impida el traslado o venta de su esposo por parte de su amo. En la última línea de su queja, Gracia explicaba que evitar tal movimiento era necesario para asegurar que Francisco pudiera «hacer vida maridable conmigo».³⁴

Como de costumbre, la corte respondió primero reconociendo haber recibido la petición de Gracia y confirmando que el provisor había revisado la acusación. En este caso, al igual que en muchos otros, la corte emitió un rápido juicio, aunque esto no cerró por completo el litigio. Los tribunales eclesiásticos

33 Para mayor información sobre esclavos como testigos en casos legales, ver Bennett 2005.

34 AAL, CN 1.13, f. 1.

funcionaban bajo un sistema de sentencias y apelaciones. Cualquier sentencia podía ser apelada, aunque una apelación no siempre aseguraba una nueva respuesta por parte del juez y cada parte podía —y a menudo lo hacía— presentar declaraciones *ad nauseam* en busca de la sentencia «apropiada». «El señor doctor don Julio de Soto canónigo de la Santa Iglesia y provisor y vicario de este Arzobispado» —la extensión del título es ilustrativo sobre su posición e importancia— envió una notificación a Ramos Baltasar que ordenaba que «no lo saque ni venda [su esclavo] po fuere desta ciudad».³⁵ El juez proporcionó un razonamiento claro para esta sentencia: «para que haga vida maridable con Gracia Congo».³⁶

El «hacer vida maridable» era el asunto en juego. Es importante advertir que este término no es exclusivo de los casos de matrimonios entre esclavos, sino que se utilizaba en una serie de demandas maritales en el imperio español. La «vida maridable» servía de terminología legal-religiosa para todos los casos que discutían normas matrimoniales, incluyendo divorcios, anulaciones y bigamia, entre otros. Lo intrincado de esta frase colonial no fue nunca definido o explicado por juristas o apologistas contemporáneos; aunque el significado cultural completo es difícil de saber, ciertamente incluía convivencia, el cumplimiento de la deuda conyugal y la puesta en práctica de los papeles de género esperados dentro del hogar.³⁷

Eran muy raras las ocasiones en que la corte elaboraba sobre las dificultades que la distancia podía causar en la vida de casados, así como sobre las maneras en que podía inhibir ésta. Lo que esta falta de explicación sugiere, de manera bastante fuerte, creo yo, es que los jueces y litigantes compartían un entendimiento mutuo de este punto, incluso cuando tales matices están ocultos al lector moderno.³⁸ Más aún, que el juez simplemente haya seguido la justificación de Gracia en su fallo demuestra que ella tenía conocimiento sobre las expectativas legales, religiosas y sociales, así como los derechos de las parejas casadas. Y como veremos en otros casos, Gracia no era una excepción con respecto a esto, sino que más bien sirvió como un ejemplo de las formas en que los esclavos entendían los preceptos legales relacionados con el matrimonio, así como para mostrar cómo los empleaban.

35 AAL, CN 1.13, f. 1r.

36 AAL, CN 1.13, f. 1r.

37 Para mayor información sobre la vida maridable, ver Poska 1996; Vicuña Guengerich 2014.

38 Sin embargo, aún es necesario investigar más para ayudar descubrir las realidades sociales completas sobre este término y hasta qué nivel divergían los significados de la vida marital para los esclavos y la población libre.

Volviendo por un momento a la demanda de Gracia, ella especificaba que era «casada segun orden dentro Santa Madre Yglesia».³⁹ Esta articulación específica de su estado marital los presentaba como una pareja de buenos católicos que seguían a la Iglesia en su insistencia de que los negros contrajeran matrimonio. Ya que Gracia construyó su argumentación en contra del amo de su esposo, su lenguaje solidificaba firmemente su posición, tanto como la de su esposo, dentro del contexto cristiano. La proyección de la propia imagen ante el tribunal era particularmente importante para la población esclava de América Latina. En su investigación sobre las maniobras legales de los esclavos en Quito colonial, Sherwin Bryant demostró que los esclavos litigantes entraban dentro de un discurso legal que incluía rebeldes esclavizados y fugitivos, quienes escogían otros métodos más bien ilegales y frecuentemente violentos para remediar sus situaciones. Dentro de este escenario, Bryant sostiene que «los esclavos litigantes, entonces, tenían el reto de presentarse y representarse como *'insiders'*, súbditos del rey que merecían la misericordia real en lugar de los duros castigos establecidos para sus hermanos más radicales». Esta táctica tenía beneficios tangibles porque «al reclamar sus derechos bajo la ley, cuando podrían haber sido rebeldes y fugitivos, los litigantes forzaban al sistema a funcionar tan bien como lo hizo» (Bryant 2004:11). De la misma forma, los esclavos que aparecían ante el tribunal eclesiástico se presentaban a sí mismos como «*insiders*» por su fe hacia el sacramento.

Este lenguaje matrimonial formal fue consistentemente utilizado a través de los juicios relacionados con esclavos en Lima colonial, así como en otras partes de la América española (Proctor III 2010, capítulo 2). Juan Villegas, con cuya historia se abrió este artículo, presentaba su matrimonio completamente inserto dentro de la doctrina católica, como lo hicieron los testigos que declararon acerca de la validez de éste. Lo mismo hicieron Domingo de Montoya y Gerónima Biáfara, de quienes discutiremos más adelante. En cada caso consultado, la parte solicitante aseguraba que el matrimonio se produjo «segun orden dentro Santa Madre Yglesia» o alguna otra ligera variación de esta frase.⁴⁰ Este lenguaje no estaba ausente en casos concernientes a matrimonios fuera de la población negra, pero ésta se encontraba lejos de la retórica estandarizada que vemos en los casos examinados sobre matrimonio entre esclavos. Los casos judiciales sobre matrimonios de mujeres españolas y mestizas solían usar mucho menos

39 AAL, CN 1.13, f. 1r.

40 Por ejemplo, algunos especificaban la Santa Iglesia *de Roma*.

descripciones formales sobre sus relaciones. Por ejemplo, Inés de Serna hacía referencia a su estado marital simplemente llamando a Miguel de Lira su «marido». ⁴¹ Isabel Franca habló de su matrimonio solamente diciendo que era «la mujer de Sebastián Telabe». ⁴² De igual manera, Elena García solo usó la frase «mujer de Martin Garcia» para describir su estado al tribunal. ⁴³ La frecuencia del uso de la descripción completa del estado marital en los juicios de esclavos demuestra la importancia de asegurar su ortodoxia. ⁴⁴ Haciendo reclamo de esta ortodoxia, los esclavos cristianos reclamaban también los derechos que acompañaban al sacramento. Presentando el matrimonio como una unión cristiana apropiada, los litigantes dejaban en claro que el asunto merecía la atención del tribunal eclesiástico. Si bien este lenguaje terminó convirtiéndose en una fórmula casi trillada y necesaria para los litigantes, su uso mantuvo su importancia al momento de establecer los derechos a la convivencia como buenos católicos casados.

Invocando otros valores católicos dentro de su caso, Gracia indicaba que el amo de su esposo actuaba «con poco temor de Dios y enpea [sic] juicio del Santo Matrimonio». ⁴⁵ Aquí, Gracia lleva su retórica religiosa a otro nivel, poniendo en discusión la fe del amo. Este era un problema que la Iglesia preveía dentro del «mal necesario» de la esclavitud: amos que actuaban en desconocimiento de la fe por el beneficio personal. Así como *Las Siete Partidas* habían definido los derechos de los esclavos, también habían encargado a la Iglesia la implementación de tales derechos, especialmente en situaciones en que tuviera que contestar el poder de los amos. Al crear una división religiosa entre ella en el lado de la Iglesia y su amo en contra de dios y los sacramentos, Gracia provocaba la intervención del juez eclesiástico.

Este corto caso fue resuelto rápidamente, aunque no sin algunos giros interesantes. Don Francisco Ramos aparentemente era el *nuevo* propietario de Francisco Congo y lo compró con la intención de trasladarlo. Respondió al tribunal solicitando que se le otorgase la licencia para devolver al esclavo a su amo anterior, el capitán Marcos Gonzales. El tribunal consideró que esta solución era razonable y notificó a ambas partes que Francisco Congo

41 AAL, Divorcio 1614, Inés de Serna contra Miguel de Lira, f. 1.

42 AAL, Divorcio 1608, Ysabel Franca contra Sebastián Telabe, f. 1.

43 AAL, Divorcio 1614, Elena Garcia contra Martin Garcia, f. 1.

44 Es probable que los notarios y procuradores hayan tenido un rol en la uniformidad del lenguaje presentado. Para mayor detalle, ver Jouve Martín, 2005.

45 AAL, CN 1.13, f. 1.

retornaría con el capitán Gonzales. Sin impedimentos de ambos amos, Gracia pronto volvería a ver a su esposo.

Confrontando acusaciones

En 1606, Domingo de Montoya apeló al sistema legal eclesiástico para poder salvar su matrimonio con María, «*criolla* de Caboverde». ⁴⁶ Esclavo del mercader limeño Juan de Montoya, Domingo continuó con su identificación revelando su estado marital: «me case y vele en orden de la santa madre Yglesia con Maria de Caboverde esclava de doña Clara [del Corro] viuda». ⁴⁷ Según Domingo, el ama de María estaba intentando venderla y enviarla a un nuevo amo que vivía fuera de Lima y aparentemente estaba dispuesta a llegar a extremos con el fin de completar esta operación. Domingo testificó que Del Corro había encarcelado a María, anticipándose a su venta y traslado, en cuyo caso los reparos no eran solamente contra la potencial separación de la pareja, sino contra el presente impedimento de la vida de casados. Argumentaba el esposo que la corte no podía permitir tal venta, ya que con María en otro lugar «no podremos hazer vida maridable». ⁴⁸ Domingo solicitaba al tribunal no solo que impidiera la venta de su esposa por parte de Del Corro, sino que «su ama...ni la saque fuera desta ciudad». Muchos de los esclavos litigantes protestaban en contra de la venta tanto como del traslado de sus cónyuges, incluso cuando la mayoría declaraba que su preocupación principal era una venta permanente que requiriese la reubicación de la persona. Los amplios parámetros de las restricciones solicitadas, muchas veces otorgadas, prevenían —aunque sea inicialmente— que los amos eludieran los fallos del tribunal al trasladar un esclavo mientras lo mantenían como su propiedad.

Tras revisar la demanda, el juez Salinas halló la acusación de Domingo lo suficientemente persuasiva como para ordenar inmediatamente que doña Clara del Corro «no la saque ni envíe fuera desta ciudad a la dicha su esclava por mar ni tierra ni en manera alguna». ⁴⁹ Estos fallos inmediatos eran comunes y demuestran que el provisor tomaba en serio los reclamos de los esclavos. El poder de una acusación no se debilitaba necesariamente

46 La identificación racial de María varía entre morena y criolla.

47 AAL, CN 1.15, f. 1.

48 AAL, CN 1.15, f. 1.

49 AAL, CN 1.15, f. 1r.

por cuestiones raciales, de género, o por la condición de libre o esclavo de los litigantes. A pesar que los participantes de estos procesos no eran completamente «iguales ante la ley», el sistema legal proporcionaba un campo más o menos nivelado dentro del escenario social y cultural del Perú colonial.

Para asegurar que Domingo y María pudieran «coabitar y hazer vida maridable», el juez Salinas hizo saber que se ejecutaría la pena más severa del tribunal eclesiástico —la excomunión— sobre quien impidiera que su fallo se acatara.⁵⁰ Tal castigo revelaba qué tan seriamente la Iglesia trataba los intentos por impedir el sacramento del matrimonio. Así como los tribunales eclesiásticos y la Inquisición se encargaban de procesar a los implicados por casos de bigamia, anulación y divorcio, los propietarios de esclavos también se veían confrontados por la gravedad de sus acciones. Interferir en el matrimonio no era tanto un crimen contra el esclavo, sino un crimen contra Dios.

Después del primer fallo, Domingo volvió a acudir a la corte.⁵¹ Su segunda petición es sorprendentemente similar a la primera, aunque esta vez solicitaba al provisor Salinas mayores restricciones en contra de la propietaria de su esposa, demandando que Del Corro «ni la maltrate ni ynpida su matrimonio».⁵² Adicionalmente, Domingo pidió al tribunal que intercediera ante el supervisor de la prisión donde se encontraba María, con la esperanza de que él pudiera ayudar a remediar la situación que Clara del Corro había desestimado.

El licenciado Francisco de Quijada apareció frente al tribunal para responder a las acusaciones de Domingo «en nombre de Pedro Guerra de Contras», yerno de Clara del Corro.⁵³ Hasta el último folio, estos dos hombres sirvieron como la voz de doña Clara. Quijada presentó seis folios consecutivos con argumentos que contradecían la decisión inicial del juez. El aparentemente entusiasta envió de sucesivas declaraciones servía como una táctica que los acaudalados utilizaban con el fin de perpetuar el litigio hasta que los que tenían menores recursos y tiempo no pudieran o no quisieran continuar. El extensivo uso de decoraciones, como el sello real al lado de sus

50 AAL, CN 1.15, f. 1r.

51 A pesar que su testimonio no registra fecha, las decisiones que el juez tomó con respecto a cada declaración se dieron el 8 y 9 de febrero, respectivamente.

52 AAL, CN 1.15, f. 2.

53 AAL, CN 1.15, f. 3.

elegantes y elaboradas firmas, sirvió muy probablemente también como un esfuerzo adicional por impresionar al juez.

Guerra de Contras quería volver a la villa de Santa. Con el fin de hacer posible este viaje, Quijada escogió la vida marital para argumentar a favor del derecho de su cliente a llevarse a la esclava, señalando que Guerra de Contras necesitaba viajar con su esposa a Santa. Finalmente, esta táctica resultó ser efectiva, ya que se le permitió al defendido llevarse a María, pero indicándosele que ella debía volver a Lima para reanudar su vida de casada tras ocho meses. Para asegurar que María fuera devuelta dentro del plazo, el provisor Salinas exigió un depósito de 200 pesos —aproximadamente un tercio del costo de un esclavo en Lima en ese momento—, el cual se perdería si Pedro Guerra de Contras excedía el tiempo acordado.⁵⁴

Al igual que los procedimientos iniciados por Gracia, el caso de Domingo y María siguió una tendencia que se hizo recurrente durante los primeros casos del siglo XVII: El esclavo que litigaba contra el amo de su cónyuge. Solo en 3 de los 38 casos encontramos esclavos litigando directamente contra sus amos. La continuidad de este patrón no puede ser pasada por alto; su consistencia, más allá del género del esclavo litigante, demuestra el alcance del autoritarismo de la relación esclavo-amo. Los esclavos podía legalmente litigar contra sus amos, sin embargo, esta no era la norma. En su lugar, la principal forma que los esclavos protegían sus matrimonios era la acusación cruzada, es decir, en contra del amo de su cónyuge. Mientras que las leyes permitían que los esclavos litigaran en contra de sus amos, algunas restricciones sociales aparentemente impedían o desalentaban esta práctica. Incluso en uno de los únicos casos donde el esclavo sí toma acciones legales en contra de su propio amo, no vemos que el poder de éste sea directamente desafiado.

Volviendo al caso que abrió este artículo, Juan Villegas —como un esclavo en el limbo— inició un procedimiento legal contra su amo. Pero conforme vamos adentrándonos en la demanda, vemos que la identidad del amo de Juan no se hace clara. Más aun, Juan se encontraba bajo el cuidado del capitán Semancas, quien no tenía posibilidad de reclamar propiedad sobre él y ni siquiera era su amo en el mismo continente. En ese momento, Juan se presentó por sí mismo y no estaba enfrentando directamente a su amo. De hecho, no se encontraba bajo el control de su amo, haciendo difícil que

54 AAL, CN 1.3, f. 2; Newson y Minchin, 2007: 532.

hubiera represalias en su contra por un acto percibido como insubordinación. Como muestra este caso, al igual que muchos otros en que los amos fueron interrogados por la parte de sus esclavos, los primeros vieron su autoridad desafiada, aunque no directamente por sus propios esclavos. Esto significaba que la responsabilidad de hacer que los amos respondieran ante la Iglesia sobre cuestiones matrimoniales usualmente recaía sobre el cónyuge de la parte afectada.

Desbalance de género

Así como rara vez encontramos casos de esclavos litigando contra sus propios amos, también encontramos escasas oportunidades en que las esposas iniciaron los procedimientos judiciales. Existen, sin embargo, como en el caso de Gracia Conga que mencionamos líneas arriba, aunque constituyen solo un poco más del 15% (6 de 38) del total de acusaciones durante el periodo de estudio. ¿Cuál era la causa de este desbalance y qué motivaba a estas pocas mujeres que consiguieron abrirse campo hasta llegar al tribunal? La respuesta más palpable es que las nociones y normas patriarcales y paternas limitaban la actividad de las mujeres negras.⁵⁵ Los investigadores de la historia legal española e hispanoamericana han notado hace tiempo la alta incidencia de litigios iniciados por mujeres durante los siglos XVI y XVII; algunos historiadores han seguido este rastro de actividad legal hasta el siglo XII.⁵⁶ Los parámetros legales que permitían la iniciativa femenina dentro del sistema de cortes les daban a las mujeres en los territorios españoles más autonomía que a sus pares británicas y germánicas, pero aun así quedaban en desventaja frente a la población masculina.⁵⁷ Y mientras el litigio por parte de mujeres esclavas estaba ciertamente permitido por la ley, su poca frecuencia sugiere que en Lima este papel recaía sobre todo en los hombres, más específicamente, en los esposos.

Pero entonces, ¿qué podemos entender del caso de Gracia Conga y las otras mujeres que fueron en contra del tejido social? Veamos el caso

55 Esto incluye las filosofías sobre el papel de la mujer en el matrimonio, al igual que las costumbres que gobernaban el trabajo femenino durante este periodo. Sobre este último punto, la naturaleza doméstica del trabajo femenino podría haber impedido o limitado el acceso de las mujeres a los tribunales. De igual forma, las mujeres, más que los hombres, podían ser propensas a ser sacadas de la ciudad acompañando a la familia del amo.

56 Dillard 1984.

57 Para una revisión sobre estas diferencias, ver Gauderman 2003.

existente más antiguo sobre litigios entre esclavos casados y sus amos para observar a otra mujer que desafió la tendencia de género de estas disputas. En el verano de 1593, Gerónima Biáfara recurrió al tribunal para proteger su matrimonio con Diego de León.⁵⁸ La querrela de Gerónima no era contra su propio amo, sino contra el amo de su esposo, Sebastián de León.⁵⁹ Preocupada de que Diego fuera vendido o que Sebastián lo enviara a algún lugar alejado, solicitó al tribunal que impidiera cualquier acción que obstaculizara su vida marital. Sin ordenar más evidencia o testimonios adicionales, la corte ordenó que «Diego de Leon su esclavo y marido de Geronima Biafia no la saque ni envíe fuera de esta ciudad».⁶⁰

Los temores de Gerónima rápidamente parecieron ser proféticos. Sebastián de León, el supuesto propietario de Diego, respondió el mismo día que el tribunal le ordenó no trasladar fuera de Lima al esclavo, señalando que no podía someterse al fallo, ya que Diego había sido ya vendido. Reveló que completó la venta con un tal Hernando de Pozo. La historia fue rápidamente confirmada por el señor De Pozo, quien envió su declaración como el amo de Diego Biáfara.⁶¹ Es entonces posible que Gerónima y no su esposo haya apelado al tribunal, dado que Diego estaba ya siendo objeto de una migración forzada, lo que hubiera inhibido su capacidad para realizar el litigio. A pesar que aún se encontraba en Lima, aparentemente había sido ya llevado a la casa de su nuevo amo. Esta ausencia probablemente motivó a Gerónima a acudir al tribunal antes que la situación se volviera más apremiante. Gracia Conga se encontró en una situación parecida —su esposo había sido ya trasladado—. Con su compañero fuera de Lima y, por tanto sin acceso al sistema de justicia eclesiástica, que Gracia iniciara las acciones legales era una de las pocas opciones, por no decir la única, de la pareja. No solo no había casos en Lima donde las mujeres litigaran directamente contra sus amos —ejemplificando la tendencia a las acusaciones cruzadas discutida líneas arriba— sino que sus acciones ante el tribunal generalmente surgían como un último recurso.

58 AAL, CN 1.3, f. 1. A pesar que se presentaba en la demanda como «Gerónima de tierra Biafara», firmaba (o más probablemente, alguien firmó por ella) como Gerónima Biafara y se le refiere como tal a lo largo del caso. Es también importante mencionar que Biafara era uno de los «apellidos» más comunes entre los esclavos encontrados durante las primeras décadas de registros legales, denotando su región de origen en África.

59 Gerónima se refirió originalmente al amo de Diego como Juan de León, el barbero. Podría ser que Sebastián de León, el barbero, fuera pariente de Juan o que Gerónima simplemente haya confundido los nombres. Esto último no sería sorprendente, ya que no es como ella o su esposo lo hubieran llamado.

60 AAL, CN 1.3, f. 1.

61 AAL, CN 1.3, f. 1.

Si bien Gracia recibió el resultado que estaba buscando en el tribunal, como veremos, Gerónima y Diego no fueron tan afortunados.

El precio del matrimonio esclavo

Hernando de Pozo declaró que estaba al tanto de la orden del tribunal que indicaba que no debía separarse a Diego de su esposa y de la importancia de no impedir que llevaran una vida de casados. Aun así solicitó que el fallo del juez fuera sobreseído, pidiendo adicionalmente al juez «dar me licencia para que por un termino limitado para que yo le lleve en mi servicio a las provincias de Chile». ⁶² Como primera impresión, una solicitud para viajar a Chile podría parecer fuera de lugar, sin embargo esta movilidad era más bien común para los esclavos en América durante este periodo. Revisar la sección de Causas de Negros entre 1593 y 1633 revela numerosos esclavos que llegaron a Lima desde Panamá, México, Nicaragua, Guayuri y hasta España. Mientras viajar con uno de sus esclavos era algo aceptable, Hernando de Pozo estaba plenamente consciente de que el matrimonio de Diego servía como una barrera sustancial frente a tal migración.

El pedido de licencia que De Pozo realizó muestra cierto respeto por el fallo inicial del tribunal, sin embargo sí buscó cierta flexibilidad en la determinación. Para conseguir este objetivo, trató de minimizar o de darle menos importancia al tiempo que iba a estar fuera de Lima y por tanto, a la presión que esto supondría sobre el matrimonio de Diego y Gerónima. Reconociendo que la pareja no debía estar separada definitivamente, se comprometió diciendo que «tengo devolver con mucha brevedad». ⁶³

Además de esto, De Pozo se refirió a las obligaciones morales que eran el centro del caso: la importancia de la convivencia y la vida marital. En lugar de forzar algún tipo de fecha límite fiscal u otro asunto que pudiera generar presión económica, De Pozo utilizó una táctica que vimos en el caso de Pedro Guerra de Contrás. De Pozo organizó su argumentación en términos de la ley del matrimonio —refiriéndose no a los derechos matrimoniales de Diego, sino a los suyos propios—. Le dijo al tribunal que su esposa, hijos y familia estaban en Chile y que necesitaba retornar con ellos. El juez se vio

62 AAL, CN 1.3, f. 2. El artículo original anota, de forma incorrecta, esta cita como procedente del f. 2r. [N.del T.]

63 AAL, CN 1.3, f. 2.

forzado a escoger entre el matrimonio del amo y el matrimonio del esclavo. Llegado a este punto, el juez Salinas se puso, aunque sea en parte, del lado del amo. El juez permitió que De Pozo se llevara a Diego por seis meses. Para asegurarse que volviera, ordenó que De Pozo debía depositar un bono de 200 pesos.

Hernando de Pozo y Pedro Guerra de Contreras no fueron los únicos amos que mencionaron preocupaciones sobre sus matrimonios como una forma de refutar los pedidos de inmovilización de sus esclavos. En julio de 1633, Juan Méndez intentó sacar de Lima a su esclava, Lucía Bran. Debido a que Lucía estaba casada con Antonio Bran, esclavo del capitán Antonio de Quieros, la corte tomó la custodia de Lucía para evitar el traslado propuesto. El registro existente comienza con la apelación de Juan contra esta sanción judicial. Juan argumentaba que debía volver a Pisco, un pueblo agrícola colonial a 240 kilómetros al sur de Lima, «donde tengo mi casa, mujer, y hijos».⁶⁴ Se ofreció también a pagar el bono al tribunal para asegurar que retornaría a Lucía. El provisor Feliciano de Vega encontró persuasivo este razonamiento y otorgó la licencia para que Juan Méndez llevara a Lucía a Pisco después de recibir el depósito de 200 pesos, el mismo precio que pagaron los amos ya discutidos.⁶⁵

En estos fallos, el tribunal sostuvo la importancia del matrimonio entre esclavos, o la fachada de su importancia, asegurando su reunificación mediante el pago de un bono. Pero estas decisiones consentían la separación de las parejas casadas contra su voluntad por largos periodos de tiempo, esencialmente cortando la vida marital. También hay razones para dudar del cumplimiento de los plazos estipulados. Una vez reubicados en lugares remotos del virreinato, como Chile, un amo podía rápidamente evadir la atención del arzobispo, manteniendo a la pareja separada indefinidamente.⁶⁶ El éxito que consiguieron Juan Méndez, Hernando de Pozo y Pedro Guerra de Contreras demuestra que los matrimonios entre esclavos podían ser interrumpidos. Mientras los esclavos usualmente encontraban resarcimiento en los tribunales

64 AAL, Causas de Litigios Matrimoniales (CLM) 1.3. Este caso (junto con el CLM 1.22) se ha clasificado equivocadamente en la sección Causas de Litigios Matrimoniales.

65 AAL, CN 1.3, f. 2.

66 Sabemos muy poco sobre este sistema de bonos como para discutir autoritativamente sobre su práctica. Existe, sin embargo, evidencia en el Archivo General de la Nación que sugiere que estos depósitos eran pagados por fiadores en lugar de los amos. En estas situaciones, los fiadores podían ser muy aplicados a la hora de asegurarse que los amos cumplieran devolviendo a los esclavos en los plazos fijados. Correspondencia personal con Michelle McKinley, 20 de diciembre del 2012.

eclesiásticos, los amos podían elaborar sus propios argumentos sobre su vida marital para asegurarse la victoria legal. Aparentemente, la importancia de los matrimonios de los libres y ricos pasaba por encima de lo concerniente a la población negra.

Conclusión

En los casos examinados para este artículo, encontramos una serie de competencias por el control del matrimonio esclavo. Pero más que eso, vemos de manera consistente a jueces, esposos y amos estableciendo sus derechos patriarcales y debatiendo sobre dónde comenzaba y terminaba su autoridad. Simultáneamente, estas discusiones circulaban alrededor de la ortodoxia y el poder. La firme posición de la Iglesia sobre la importancia del sacramento del matrimonio y su alcance sobre todos los residentes coloniales más allá de su origen racial y estado como libre o esclavo generó un espacio de intermediación donde la jurisdicción de los jueces, amos y esposos esclavos se superponía.

Los esclavos —con la ayuda de la doctrina católica— ganaron un valioso control sobre sus cuerpos. Podían casarse, mantener la convivencia marital e impedir las ventas y migraciones forzadas.⁶⁷ Estas libertades no deben subestimarse o desecharse rápidamente. La casi equidad de derechos matrimoniales, sin importar el origen racial o estatus legal, era marcadamente diferente con relación a otros aspectos de la vida de los esclavos. Además, estas opciones legales no estaban disponibles para la mayoría de los esclavos en otras localidades de la misma época (por ejemplo, Norteamérica británica). Adicionalmente, hay que señalar que los esclavos del siglo XVII empezaron a usar el matrimonio y los litigios matrimoniales para establecer sus derechos durante los primeros años de la esclavitud en América Latina. Christine Hünefeldt (1994) ha resaltado el papel del matrimonio entre esclavos en de la erosión de los derechos de los amos y la sostenibilidad de la esclavitud durante la Lima colonial tardía y republicana temprana. Como ilustran estos casos coloniales tempranos, el sacramento cumplió este papel por siglos.

67 Cualquier discusión sobre los derechos y/o el tratamiento de los esclavos invoca al emblemático trabajo de Tannenbaum 1946. Para ver diferentes opiniones sobre la utilidad de la tesis de Tannenbaum en trabajos académicos contemporáneos, ver los artículos del volumen especial de *Law and History Review* 22, N° 2 (2004), De la Fuente, 2004a y 2004b; Díaz 2004; y Schmidt-Nowara 2004.

El escenario urbano de Lima también proporcionaba un fácil acceso al tribunal, algo que aprovecharon muchos esclavos. Este acceso a la ley era escaso en las zonas más rurales de América Latina, como las plantaciones. La posición de la Iglesia sobre el sacramento creó oportunidades para la autonomía y el autocontrol —por lo menos en lo relacionado con el matrimonio— de la población esclava de Lima. Estos conflictos generaban oportunidades para que los esclavos formaran identidades como fieles cristianos y debido a esto, los derechos de los propietarios de esclavos eran más severamente limitados en los centros del control español. Como Herman Bennett discutía para la Ciudad de México, «a pesar que la vida en las ciudades ofrecía un reto específico para los esclavos —la constante supervisión— también les significaba oportunidades para esquivar la autoridad de sus amos», y en estos escenarios urbanos «los aristócratas se vieron confrontados con toda la manifestación del absolutismo» (Bennett 2005: 32 y 193). Este absolutismo cristiano creaba límites tanto ideológicos como tangibles sobre la autoridad de los propietarios de esclavos. Como estos casos muestran, el sacramento del matrimonio sirvió como una esfera vital donde los amos poseían poco control, en teoría. Debido al activismo legal de los esclavos en Lima, esta limitación fue puesta en práctica, alterando drásticamente la relación entre esclavos y amos.

Sin embargo, estas libertades y medios para conseguirlas estaban estructuradas según el paradigma patriarcal de la sociedad de los siglos XVI y XVII. Lo que aquí encontramos es la frontera donde se encuentran la dominación y hegemonía coloniales. Incluso cuando las normas institucionales codificadas permitían y promovían la autonomía e iniciativa esclava en cuanto al matrimonio, las fuerzas sociales constreñían estas vías para la justicia y la libertad. La tendencia en los litigantes muestra una clara brecha de género, ya que era mucho menos probable que las mujeres iniciaran procesos por derechos maritales. Adicionalmente, los amos eran rara vez acusados directamente por sus propios esclavos, sugiriendo que existía una consolidación de su autoridad incluso en el tribunal eclesiástico. Claramente, la propuesta divergía de la práctica.

A pesar que los códigos legales de los siglos XVI y XVII sugerían que «el esclavo disfrutaba de igual condición que sus amos ante los sacramentos de la Iglesia», estos casos presentan una imagen más bien diferente (Klein 1966: 305). A pesar que los esclavos podían casarse y así lo hacían, esto no aseguraba la igualdad de condición. Más allá de la posibilidad de contraer matrimonio y llevar una vida de casados, nos encontramos con una imagen

en la cual el acceso completo al sacramento no siempre estaba protegido. De igual manera, los matrimonios de la elite y la población libre pasaban por encima de la convivencia marital de los esclavos. A pesar que el sistema legal eclesiástico proporcionaba a los esclavos medios para limitar el control sobre sus cuerpos y relaciones, estas leyes no podían contrarrestar completamente las numerosas manifestaciones de poder colonial que inhibían la autonomía por parte de los esclavos. Contrariamente al argumento de Juan, la ley del matrimonio sí podía ser quebrantada por la ley de la esclavitud y por 200 pesos.

BIBLIOGRAFÍA

Bennett, Herman

2005 *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*. Bloomington: Indiana University Press.

Blackburn, Robin

1997 *Making of New World Slavery: From Baroque to the Modern, 1492-1800*. Londres y Nueva York: Verso.

Borah, Woodrow

1982 “The Spanish and Indian Law: New Spain.” En George Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.): *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*, Nueva York: Academic Press; pp. 265-288.

Bowser, Fredrick

1974 *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford: Stanford University Press. [*El esclavo africano en el Perú colonial: 1524-1650*, Stella Mastrangelo, trad. México: Siglo XXI, 1977].

Boyer, Richard

1989 “Women, *La Mala Vida*, and the Politics of Marriage.” En Asunción Lavrin (ed.): *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Lincoln: University of Nebraska Press; pp. 252-286.

1995 *Lives of the Bigamists: Marriage, Family, and Community in Colonial Mexico*, resumido. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bryant, Sherwin K.

2004 “Enslaved Rebels, Fugitives, and Litigants: The Resistance Continuum in Colonial Quito.” *Colonial Latin American Review* Vol. 13, N° 1; pp. 7-46.

2006 “Finding Gold, Forming Slavery: The Creation of a Classic Slave Society, Popayan, 1600-1700.” *The Americas* Vol. 63, N° 1; pp. 81-112.

Burns, S.J., Robert I. ed.

2001 *Las Siete Partidas*, traducción de Samuel Parsons Scott, Vol. 4. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

De la Fuente, Alejandro

2004a “Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited.” *Law and History Review* Vol. 22, Nº 2; pp. 339-369.

2004b “Slavery and the Law: A Reply.” *Law and History Review* Vol. 22, Nº 2; pp 383-387.

Díaz, Maria Elena

2004 “Beyond Tannenbaum.” *Law and History Review* Vol. 22, Nº 2; pp 371-376.

Dillard, Heath

1984 *Daughters of the Reconquest: Women in Castilian Town Society, 1100-1300*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gauderman, Kimberley

2003 *Women's Lives in Colonial Quito*. Austin: University of Texas Press.

Graciano,

1963 *Marriage Canons from the Decretum*, traducción de John T. Noonan. Berkley: Boalt School of Law.

Gutiérrez Brockington, Lolita

2000 “The African Diaspora in the Eastern Andes: Adaptation, Agency, and Fugitive Action, 1573-1677.” *The Americas* Vol. 57, Nº 2; pp. 207-244.

Hanke, Lewis

1949 *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Londres: Cumberlege and University of Pennsylvania Press.

Herrera, Robinson A.

2000 “‘Por Que No Sabemos Firmar’: Black Slaves in Early Guatemala.” *The Americas* Vol. 57, Nº 2; pp. 247-267.

Herzog, Tamar

- 2004 *Upholding Justice: Society, State, and the Penal System in Quito (1650-1750)*. Ann Arbor: University of Michigan Press. [Existe una versión en castellano de este texto: *La administración como un fenómeno social: La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995.]

Hünefeldt, Christine

- 1994 *Paying the Price of Freedom: Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854*. Berkley: University of California Press.

Johnson, Lyman L.

- 2007 “‘A Lack of Legitimate Obedience and Respect’: Slaves and Their Masters in the Courts of Late Colonial Buenos Aires.” *Hispanic American Historical Review* Vol. 87, N° 4; pp. 631-657.

Jouvre Martín, José Ramón

- 2005 *Esclavos de la ciudad letrada: esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Kagan, Richard

- 1981 *Lawsuits and Litigants in Castile, 1500-1700*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Kellogg, Susan

- 1992 “Hegemony Out of Conquest: The First Two Centuries of Spanish Rule in Central Mexico.” *Radical History Review* N° 53; pp. 27-56.
- 1995 *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*. Norman: University of Oklahoma Press.

Klein, Herbert

- 1966 “Anglicanism, Catholicism, and the Negro Slave.” *Comparative Studies in Society and History* Vol. 8, N° 3; pp. 295-327.

Lane, Kri

- 2000 “Captivity and Redemption: Aspects of Slave Life in Early Colonial Quito and Popayán.” *The Americas* Vol. 57, N° 2; pp. 225-246.

Lokken, Paul

- 2001 “Marriage as Slave Emancipation in 17th-Century Guatemala.” *The Americas* Vol. 58, N° 2; pp. 175-200.

McKinley, Michelle

- 2010a “Fractional Freedoms: Slavery, Legal Activism, and Ecclesiastical Courts in Colonial Lima, 1593-1689.” *Law and History Review* Vol. 28, N° 3; pp. 749-790.
- 2010b ““Such Unsightly Unions Could Never Result in Holy Matrimony””: Mixed-Status Marriages in Seventeenth-Century Colonial Lima.” *Yale Journal of Law and Humanities* Vol. 22, N° 2; pp. 217-255.
- 2012 “Till Death Do US Part: Testamentary Manumission in Seventeenth-Century Lima, Peru.” *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* Vol. 33, N° 3; pp. 381-401.

Newson, Linda y Susie Minchin

- 2007 “Diets, Food Supply, and the African Slave Trade in Early Seventeenth-Century Spanish America.” *The Americas* Vol. 63, N° 4; pp. 517-550.

O’Toole, Rachel Sarah

- 2007 “From the Rivers of Guinea to the Valleys of Peru: Becoming a Bran Diaspora within Spanish Slavery.” *Social Text* Vol. 25, N° 3; pp. 19-36.
- 2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru*, Pitt Latin American Studies Series. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Owensby, Brian

- 2005 “How Juan and Leonor Won Their Freedom: Litigation and Liberty in Seventeenth-Century Mexico.” *Hispanic American Historical Review* Vol. 85, N° 1; pp. 39-79.
- 2008 *The Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.

Poska, Allyson

- 1996 “When Love Goes Wrong: Getting out of Marriage in Seventeenth-Century Spain.” *Journal of Social History* Vol. 29, N° 2; pp. 871-882.

Premo, Bianca

- 2011 “Before the Law: Women’s Petitions in the Eighteenth-Century Spanish Empire.” *Comparative Studies in Society and History* Vol. 53, N° 2; pp. 261-289.

Proctor III, Frank

- 2010 *Damned Notions of Liberty: Slavery, Culture, and Power in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Schmidt-Nowara, Christopher

- 2004 “Still Continents (and an Island) with Two Histories.” *Law and History Review* Vol. 22, N° 2; pp 377-382.

Serfass, Adam

- 2006 “Slavery and Pope Gregory the Great.” *Journal of Early Christian Studies* Vol. 14, N° 1; pp. 77-103.

Stern, Steve

- 1993 *Peru’s Indian Peoples and Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press. [Existe una versión en español de este texto: *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.]

Tannenbaum, Frank

- 1946 *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. Nueva York: Vintage Books.

Vargas Ugarte, Rubén, S. J.

- 1951 *Concilios Limenses (1551-1772)*, Tomo 1. Lima: Arzobispado de Lima.

Vicuña Guengerich, Sara

- 2014 “Capac Women and the Politics of Marriage in Early Colonial Peru.” *Colonial Latin American Review*, en prensa.

Wisnoski III, Alexander L.

- 2014 “‘It is Unjust for the Law of Marriage to be Broken by the Law of Slavery’: Married Slaves and their Masters in Early Colonial Lima.” *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* Vol. 34, N° 2.