

**IGLESIA Y POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE
EN EL CORREGIMIENTO DE ARICA.
MÁS SOMBRAS QUE LUCES EN EL PLAN DE DIOS Y LOS HOMBRES.
REGISTROS DOCUMENTALES SIGLO XVIII***

**CHURCH AND AFRICAN DESCENT IN THE CORREGIMIENTO OF ARICA.
MORE SHADOWS THAN LIGHTS IN THE PLAN OF GOD AND MEN.
DOCUMENTARY RECORDS EIGHTEENTH CENTURY.**

VIVIANA BRIONES VALENTÍN**

RESUMEN

La población esclava y/o afro descendiente libre en la zona del Corregimiento de Arica fue objeto de una evangelización, al igual que en el resto del Virreinato peruano, acorde a las necesidades del sistema esclavista. Una iglesia superada por las expectativas productivas y sobrepasadas por las exigencias de reproducir una moral cristiana pero de efectos políticos y sociales, no supo concretar ni tampoco explicitar su vocación evangelizadora y cuidado cristiano que requería este tipo de población. Más bien sombras a la hora de intentar retratar esta asistencia o cuidado espiritual que a decir por los documentos

ABSTRACT

The slave population or free afro descendant of Corregimiento of Arica was the subject of an evangelization, the same as in the rest of the Virreinato of Peru, according to the needs of the slave system. A church overcame for the economic expectations and exceeded by the demands of reproducing a christian moral of political and social effects failed or didn't know how to materialize his evangelist vocation and Christian care required by this type of population. More shadows trying to portray this assistance or spiritual care that has say for the documents presented in this article

* Recibido: Mayo 2013; Aceptado: Noviembre 2013.

Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt 1100132 "Historia de los pueblos andinos de Arica, Tarapacá y Atacama: las políticas estatales y eclesiásticas y las dinámicas de las poblaciones indígenas, siglos XVI-XVIII".

** Universidad Técnica Federico Santa María, Santiago, Chile.
Email: tarapaca.briones@gmail.com

presentados en este artículo correspondientes al siglo XVIII, esclavos y/o afrodescendiente libres pedían a todas luces.

Palabras clave: Esclavitud, Afro descendientes, Corregimiento de Arica, Iglesia colonial, Evangelización, Siglo XVIII.

corresponding to the 18th century, slaves or free afro descendant were asking to all lights.

Keywords: Slavery, Afro descendant, Corregimiento of Arica, Colonial church, Evangelization, 18th century.

La Corona Española sabía y confiaba en que la labor de la iglesia para los fines de consolidación del sistema esclavista era fundamental. Permitted that the church interfere in certain areas of the slave trade, always and when it did not discharge respect to the utility and necessity of this work. In this sense it was an efficient ally in the prosperity of the model. Notwithstanding, one thing was to theorize respect to how it should be managed the new slave system in America and another thing was what would really occur respect to the treatment and use of this work afrodescendant in the territories of the West Indies. Rapidly implanted this system, America and especially certain territories -as is the case of the Corregimiento of Arica- would transform into spaces where more often we find shadows, silences or ambiguities in evangelizing matters.

The Corregimiento of Arica was located in the territories of the south of the Viceroyalty of Peru. Created in 1585 by the governor Don Lope García de Castro, it was situated territorially between the Corregimientos of Ubiná and Arequipa to the north. To the south its borders were the Corregimientos of Lipez and Atacama and to the east the Corregimientos of Chucuito, Pacajes and Carangas. The western border was certainly the “*mar del sur*”, where the city of San Marcos de Arica, founded in 1546, was articulated as the port and enclave of the urban area. In ecclesiastical matters this corregimiento depended on the Bishopric of Arequipa. In this sense, most of the documentation in these matters is dispersed in local and regional archives, not clearly identifiable, a complex search that has accompanied the personal concern to clarify and make visible the presence of afrodescendant in this territory since my studies of history at the University of Tarapacá.

It does not seem an overstatement to think that in American lands the ecclesiastical or evangelizing work in front of the slave and/or afrodescendant free population, was not explicit besides of being surpassed by local interests of an economic and political nature. Perhaps this would explain the absence of ecclesiastical sources comparable for example to those that do exist for the indigenous world. The schemes of christianization varied according to and in function of the medium in which they were developed. The processes of evangelization were very dis-

tintos si se desarrollaban en la ciudad o en las haciendas y mientras más lejos de centros urbanos, menos era la preocupación y la incidencia de esquemas de cristianización y evangelización de esclavos y esclavas afrodescendientes (Laviña y Peinado, 2006: 26). En este primer acercamiento al tema, se debe precisar que frente a la temática evangelizadora una cosa fue ocuparse de los esclavos y otra de la población afrodescendiente libre. En el primer caso, la preocupación por parte de la corona y amos para lograr un eficiente control y administración de esta mano de obra o “bien mueble” era necesaria una contención y control espiritual, pues se consideraba la educación cristiana un eslabón importante en la estabilidad económica y productiva de América. Por lo tanto, el control directo sobre esta mano de obra esclava lograba a la vez que estabilidad económica también la reproducción de un control moral, social, político y espiritual. En el segundo caso, los afrodescendientes libres transitaban en una cotidianidad igualmente vigilada, en general muy segregados y marginados socialmente donde las preocupaciones por parte de las elites dominantes y jerarquía eclesiástica irían en preservar y garantizar un orden social para también asegurar la estabilidad política. Es decir, libres de control y dominación directa de un amo, quizá eran más libres para expresar descontento, revitalizar prácticas culturales de origen africano o simplemente y a pesar de instrumentos de vigilancia y castigo, podían interpelar o perturbar un ordenamiento moral tan cuidado por las elites hegemónicas.

El quehacer de la iglesia más que acercarse a las necesidades espirituales que podrían haber exigido las poblaciones afrodescendientes (considerando si se era esclavo o libre), se acomodó a los requerimientos que la Corona y administración colonial -además de los propietarios de esclavos- hacían frente a las problemáticas que planteaba esta población esclava, además de las situaciones que la población afrodescendiente libre plantearan como necesidad atender y resolver. Es en este sentido, que para el Corregimiento de Arica, las evidencias documentales del quehacer de la iglesia aparecen en general insertas en casos judiciales y criminales. Aunque son retazos documentales y no tienen una matriz común, son un cuerpo revelador de antecedentes o fragmentos de cómo se manifestaron u operaron las prácticas clericales y eclesiásticas en estas áreas del virreinato frente y en relación a estas poblaciones.

La Corona Española desde los inicios de la trata esclavista sabía que no podía coexistir la idea de indios cristianos y negros paganos. El cristianismo cumpliría una doble función en relación a las poblaciones afrodescendientes. Por un lado, los haría más dóciles (necesaria condición para garantizar la estabilidad económica) y los ayudaría a llevar con resignación cristiana su triste condición. Por otro lado, la iglesia entonces cooperaría con la avanzada de otro de los objetivos claves para el modelo hegemónico colonial, quien consideraba

que disciplinando en la fe se concretaba también el objetivo de “civilizar” a esta población. Se lograba con estas prácticas eclesíásticas contener posibles atisbos de descontento, alzamientos y rebeliones -y a través del adoctrinamiento- difundir la idea de que un buen esclavo aceptaba su condición, obedecía al amo y ciertamente no se rebelaba, además insistiendo que para la salvación del alma no era necesaria la libertad del cuerpo.

En principio, parece que el Obispado de Arequipa tenía un ligero y superficial conocimiento de la situación de los afrodescendientes en el Corregimiento de Arica. Esta sensación es corroborada por los estudios, investigaciones y avances para Perú en manos de J. P. Tardieu (1997)¹. El autor plantea que no hubo una política eclesíástica ni una doctrina general definida para este grupo humano y el Corregimiento de Arica por ejemplo expresa en materias eclesíásticas también este silencio. Las Ordenanzas Reales apelaban a una cierta asistencia espiritual, pero siempre de manera imprecisa, lo que sigue mostrando a una iglesia colonial misionera y evangelizadora que para el caso de esclavos y afrodescendientes libres no se logra pesquisar de manera clara.² Las actas de matrimonio y bautismo, por ejemplo, son documentos importantes en los avances que se logren materializar en temas de asistencia espiritual en particular a esta población. La población esclava o libre solo se incorporaba a estos ritos cristianos como lo hacía cualquier otro habitante de estas tierras, obligados a cumplir quizá con algunas restricciones pero sin ningún elemento formal u oficial que planteara un especial trato espiritual. El bautismo era obligatorio para todo afrodescendiente nacido o trasladado a estas tierras, un instrumento cívico ritual que no mostraba el sigilo evangelizador que suponía este tipo de población, que al igual que los indígenas el peso del bautismo consideraba la tan necesaria reconversión espiritual. En los casos de matrimonios

1 En este libro el autor precisa y da cuenta de las diferentes instancias eclesíásticas donde el vacío en el conocimiento de la suerte de los esclavos era evidente. Sus investigaciones se centran en la orden jesuita en el Perú Colonial.

2 Hubo ciertas excepciones en América donde la iglesia hizo una labor profundamente evangelizadora y protectora de los esclavos. La iglesia más cercana a estos afrodescendientes tuvieron nombres como el padre Alonso de Sandoval y el padre Pedro Claver, ambos jesuitas, quienes desempeñaron en Cartagena de Indias en la primera mitad del siglo XVII labores de protección, evangelización, asistencia médica y espiritual a los esclavos, especialmente bozales. Alonso de Sandoval, en el Tomo I, “*De Instaurada Aethiopum Salute. Historia de Aethiopia, policia sagrada y profana, costumbres, ritos y cathequismo evangélico de todos los aethiopes*” fechada en 1646 decía que dentro de las almas carentes de enseñanza estaban justamente los etíopes (genéricamente para referirse a los de piel negra), y lo urgente que era revisar sus bautismos y revalidarlos si fuese necesario y de administrar otros sacramentos para su provecho. En páginas siguientes diría que la diferencia de color sería una de las tantas maravillas creadas por Dios, por lo tanto dignas de ser instruidas en la fe católica.

entre esclavos y/o libres se precisaba que debían cumplir con ciertos requisitos (si eran esclavos, fundamentalmente el permiso del amo aun cuando esto no era una disposición legal, sino más bien una imposición o acuerdo entre propietarios de esclavos). A nivel de muestra y gracias al trabajo de archivo de Xochilt Inostroza quien revisó los libros de casamientos de la iglesia de San Marcos de Arica entre 1755 y 1780, de 506 actas de matrimonio, 141 son matrimonios entre esclavos y entre esclavos y afrodescendientes libres. Este registro se constituye como una ventana interesante para plantear que la iglesia casaba miembros de distintas casta, incluidas las afrodescendientes con el mismo dinamismo que lo hacía con españoles, mestizos e indios. Pero si hay que detenerse en alguna particularidad, lo determinante en el matrimonio entre esclavos por ejemplo, era la promoción de una política favorable (que era explícita por parte de la Corona y también de la Iglesia católica) de propiciar los matrimonios entre esclavos para que estos particularmente se “sosegaran” (Lucena, 2002: 127). El Tercer Concilio Limense en 1582 promovería el matrimonio entre esclavos incentivando el uso conyugal de los esposos para una mejor sujeción. Un planteamiento que obviaba que muchos esclavos y esclavas habiendo dejado África, dejaban obligadamente también esposos y esposas, pero que en el nuevo contexto religioso y moral aquello y tras nuevos matrimonios, no sería considerado bigamia.³ El matrimonio era reflejo de la manera como se concebía un orden social, es decir, negros con negros, indios con indios, españoles con españoles. Esto claro, iría cambiando, pero habría seguido siendo cuestionable por ejemplo matrimonios entre afrodescendientes y blancos. Para ejemplificar lo anteriormente expuesto nos podemos detener en un documento (aun cuando este dato sale del marco geográfico del Corregimiento en estudio, pues Tarapacá ya en esta fecha dejaba de ser un territorio jurídicamente correspondiente al Corregimiento de Arica) fechado en 1796 en el pueblo de Matilla. El expediente matrimonial relata la voluntad y petición al cura de Pica de un hombre natural del reino de Santiago de Chile, de 28 años y su deseo de contraer matrimonio con Vicenta de Bustos, *negra esclava*. Efectuado un interrogatorio, Josef Cárdenas atestiguaba: “...que saue es esclava la muger con quien pretende casarse y que el motivo que tiene para ello es el estímulo de su conciencia y servir a Dios...”⁴ El testimonio de la esclava en el

3 Manuel Lucena (2002:151-152) plantea que el potenciar los nuevos matrimonios en América, tras la ruptura de tantos tras la trata de esclavos, podría considerar que aquello que tanto escandalizaba a la sociedad hispano criolla, como era la bigamia, en el lenguaje del cristiano matrimonio se legalizaba una ambigüedad más.

4 *Expediente Matrimonial de Joseph Cárdenas*. Matilla, 1796. Archivo Arzobispal de Arequipa (en adelante AAA), legajo I, pieza 23, f. 9. Archivo.

mismo expediente comenta que aquellos cerrojos sociales no aparecen como un problema declarando lo siguiente: "...que es su voluntad casarse con Jossef Cardenas y que para ello tiene la licencia de sus amos y que es hija natural de Maria esclava ya difunta y de don Tadeo Lecaros y que es de edad de 24 años..."⁵

Estos testimonios sin duda se hicieron necesarios pues el cura de Pica Bernardo Rebollar se había referido a esta petición de la siguiente manera: "...en cumplimiento del superior orden de Vuestra santísima Trinidad digo: que haviendome presentado el pretendiente queriendo casarse con lo que relaciona, resisti hacerlo ya que a primera vista me paresio montruoso el matrimonio que queria por ser hombre blanco y la muger esclava..."⁶

El cura de Pica devela con claridad que simplemente la alianza entre blanco (en el documento no se especifica si el pretendiente es español o mestizo) y esclava es impropia, suponemos moralmente. Sin embargo, en el testimonio del pretendiente servir a Dios a través del matrimonio nada tenía que ver con el color y condición de su novia, lo que es interesante puesto que devela también, aun cuando sea un caso particular, la disposición y arrojo de un "blanco" a unirse en matrimonio con una esclava. A través de este documento quizá y a pesar de no haber nada explícito como prohibición real de matrimonios entre esclavos y blancos, sabemos a través del Tercer Concilio Limense que se ratificaba que atentar contra la libertad de matrimonio entre esclavos o impedir esa libertad llevaba hasta la excomuni3n, pero tales reconocimientos no sabemos -por que no es explícito y quizá no era necesario mencionarlo por la sospecha si quiera que ocurriese- si consideraba matrimonios interraciales. Los marcadores raciales y sociales en temas de matrimonio al parecer seguían siendo un asunto delicado y controversial en la sociedad hispanocolonial, por lo tanto el sesgo en algunos párrocos respecto de estos vínculos demuestra que aun eran prácticas reprochables.⁷

Para los casos de defunciones y normativas eclesiásticas sobre los tipos de entierros es interesante citar un documento fechado para 1747 en Arica. En este documento se planteaba y se mandaba al cura de la ciudad no impedir a

5 *Expediente Matrimonial de Joseph Cárdenas*. Matilla, 1796. AAA, legajo I, pieza 23, f. 10. Archivo.

6 *Expediente Matrimonial de Joseph Cárdenas*. Matilla, 1796. AAA, legajo I, pieza 23, f. 8. Archivo.

7 H. Klein y Ben Vinson III en su libro *"La esclavitud africana en América Latina y el Caribe"* mencionan que son escasos los casos como estos y sin duda generaban cuestionamientos sociales y eclesiásticos. Más común sería encontrar documentos, sin tanto cuestionamiento, relativos a matrimonios entre negros libres y esclavas.

los fieles ser enterrados en la iglesia del Convento Seraficio (franciscanos) de la misma ciudad. Sin embargo, en algunos testimonios adjuntos al expediente se precisaba que los difuntos de jerarquía debían hacerse en entierros con cruz alta, lo que según el documento costaba 28 pesos, a diferencia de los entierros de esclavos y personas pobres que se realizaban con cruz baja⁸. Es decir, entierros que se efectuaban sin vigilia y sin misa. Es en esta época por ejemplo, donde también se especificaba la prohibición de que los entierros de esclavos se hiciesen con cantos y bailes, evitando similitudes con las ceremonias de personas blancas. Las cruces y sudarios se estipulaba debían ser pagados.

La muerte carente de solemnidad expresaría sin complejos cómo esclavitud y pobreza eran una condición miserable de principio a fin. Es decir, ambas condiciones no aplicaban para que la muerte fuese celebrada con los cánones oficiales y los instrumentos solemnes, por ejemplo la misa, que la iglesia sí permitía para otro tipo de personas. Prescindir de aquellas prácticas funerarias básicas es lo que podría interpretarse como la manera de haber insistido sin complejos en segregar el cuerpo (no cualquier cuerpo) hasta en la misma muerte. Las disposiciones o impedimentos en el uso de algunos ritos o instrumentos religiosos al momento de la muerte no solo tendrían que ver con la poca posibilidad de pagarlos, sino además en la poca relevancia de quien moría. Interesante de mencionar en este punto es la insistencia del jesuita Alonso de Sandoval quien batalló sistemáticamente contra de estas formas de maltrato pues en su intento por dignificar al esclavo y el urgente cuidado de la tarea evangelizadora y doctrinaria para con ellos, señalaba y consideraba “*la capacidad del negro en la fe*” no solo en las maneras sorprendentes de cómo los esclavos recibían el bautismo, también en las maneras cómo esperaban asistencia y cuidado espiritual al momento de la muerte.

Evitar que los ritos funerarios cristianos se viesan amenazados por algún atisbo de expresiones paganas, pensando que hubiese sido aceptable que los esclavos o afrodescendientes libres hiciesen sus funerales sin restricciones hubiese sido un semejante desvarío por parte de las autoridades coloniales. Interesante son algunas disposiciones que planteaba la Corona Española al Arzobispado de Lima en 1586 que decía que gran parte de los vicios y malos hábitos de esta población era debido a la falta de cuidado cristiano no solo de los amos sino además de la negligencia de obligaciones básicas de algunas autoridades eclesiásticas, como por ejemplo no cuidar y no obligar a los amos a pagar los costos que contemplaba que los entierros de esclavos pasaran debidamente

8 *Autos del cura de la ciudad de San Marcos de Arica con el guardián del Convento de San Francisco*. Arica, 1747. AAA, Expedientes Civiles (EC), legajo 10, fjs. 1-4. Archivo.

por la iglesia (Lucena, 2002:190). No se detalla qué significaba pasar por el frente de la iglesia, pero podría haberse tratado de presentar al difunto frente a la iglesia en un gesto caritativo que resarcía la ausencia de ritos funerarios de carácter oficial o formal. Podría entenderse entonces que el documento de Arica para 1747 haya estado reforzando de alguna manera aquella disposición del siglo XVI planteando que los esclavos pueden ser objeto de ceremonias de defunción cristiana pero prescindiendo de ritos habituales para otro tipo de personas y que en tanto fieles y bautizados estos esclavos podían ser enterrados en lugares sagrados. Sin embargo y como suceso intermedio interesante de señalar, es que para la ciudad de Lima en 1614, dato también trabajado por Lucena, revela que se prohíbe a partir de la ejecución de un Cabildo enterrar “negros” y “mulatos” en ataúdes. El virrey de la época, marqués de Montesclaros, aceptará sin complejos la prohibición asegurando que enterrar a esclavos difuntos en ataúdes era desautorizar a quienes sí tenían la solemnidad de usarlos, o sea españoles y gente principal. Interesante de mencionar -para hacer un vínculo con lo promulgado en Lima en 1614 y lo que pudiese haber significado esta disposición en la zona del Corregimiento de Arica- que conociendo de cerca el trabajo de la arqueología en esta zona puedo mencionar como evidencia que las excavaciones en el Valle de Azapa, circundantes a la Parroquia de San Miguel del mismo valle, han mostrado (como resultados secundarios pues las excavaciones arqueológicas en la zona tienen como objetivo temas prehispanos) que cuando se encuentran cuerpos de afrodescendientes, estos se encuentran enterrados sin ataúd y más bien dispuestos en fosas comunes. No es difícil identificar los rasgos fenotípicos de un cuerpo momificado, las condiciones del clima y suelo conservan la piel. Además, los cuerpos vestidos de bayeta azul son reconocidos como cuerpos de esclavos, que son la gran mayoría. Solo algunos cuerpos se han encontrado vestidos con ropaje especial.

Buscando otros registros que den luces del vínculo entre afrodescendientes e iglesia colonial, nos encontramos al igual que para el resto de Hispanoamérica, con visitas eclesiásticas que sabemos tenían por objetivo específico promover el catolicismo entre las comunidades indígenas. Por ejemplo señalemos para el año 1632, una visita a las zonas de Moquegua, Arica y Tarapacá del señor don Pedro de Villagómez, obispo de Arequipa, quien compuso e imprimió un “Catequismo de doctrina cristiana, acomodado a la capacidad y sencillez de los indios” (Barriga, 1952: 152). Esta visita no plantea alguna especificación referente al catequismo o reforzamiento espiritual hacia los afrodescendientes esclavos o libres, como no lo hace ninguna otra visita realizada a la zona. Pero se hace relevante esta visita del obispo Villagómez que aunque para 1632, como ya se mencionó, no dice nada respecto del interés catequístico hacia las poblaciones afrodescendientes en las zonas mencionadas, años

más tarde realizaría un gesto que refuerza la idea de un trato ambiguo y poco prolijo en terminos evangelizadores de estas poblaciones. ¿Por qué no habría considerado importante revisar las tareas eclesiásticas en el corregimiento con respecto a esclavos y/o afrodescendientes libres? y por otro, ¿qué razones lo habrían motivado a involucrarse posteriormente en un gesto interesante de promoción e interés por darle al afrodescendiente un lugar de protagonismo en la vida religiosa del virreinato, siendo responsable de la canonización de fray Martín de Porras?⁹. Pero si Villagómez no hubiese pensado necesario ejecutar quehaceres evangelizadores hacia esclavos y/o afrodescendencia libre por ejemplo, por una escasa población de este tipo, mencionemos un censo realizado por el virrey Montesclaros, publicado por el historiador peruano Luis Cavagnaro, realizado 18 años antes de la visita del obispo, que a pesar de haber sido un censo poco riguroso según el mismo historiador, para la ciudad de San Marcos de Arica los datos son bastante interesantes: 410 eran españoles, peninsulares y criollos, (250 hombres y 160 mujeres). 1.300 eran negros, entre bozales, criollos y libres pertenecientes a distintas castas (600 hombres y 700 mujeres). 46 mestizos, (20 hombres y 26 mujeres). 20 mulatos. 8 religiosos (6 clérigos y 2 frailes). El puerto de San Marcos de Arica entonces no era un desierto de esclavos y afrodescendientes libres y los 8 religiosos mencionados suponemos sabían de lo que planteaba tal desafío, más aun si había negros bozales. Los censos para la zona del Corregimiento de Arica abren más preguntas y dudas que respuestas y certezas en materias eclesiásticas en relación a esta población. El censo de 1792 por ejemplo, encomendado por el virrey Francisco Gil Conde de Aranda y cuya composición étnica y racial fue más precisa, mostraba lo siguiente:

9 Este obispo habría tenido especial interés y propósito de ayudar a la evolución del hombre negro en suelo peruano. Pero como también dice J. P. Tardieu, este habría obrado con las reservas necesarias dentro del contexto social e histórico en que se encontraba. Ver, “*Los negros y la iglesia en Perú*”, J. P. Tardieu (1997:84).

Cuadro N°1. Censo de población Corregimiento de Arica, 1792.

	Indio	Español	Mestizo	Gente de color libre	Esclavo	Total
Codpa	3.753		160		3	3.916
Arica		140	118	473	147	878
Tacna	4.365	886	1.056	262	429	6.998
Sama		223	132	150	121	626
Tarata	2.719					2.719
Ilabaya	2.033	291	357	17	164	2.862
Ilo		45	54	83	430	612
Total distrito arica	12.870	1.585	1.877	985	1.294	

Fuente: (Hidalgo, 1986: 167)

Evaluando las cifras, el Corregimiento de Arica mayoritariamente estaba compuesto de población indígena, pero es claro también que la composición de origen afrodescendiente superaba a mestizos y españoles. ¿Por qué entonces no encontramos ninguna referencia de catequismos o prácticas evangelizadoras a una población visible y numerosa, que además según la Corona española requería de sistemáticos cuidados sobre todo en materias de moral cristiana? Desde el siglo XVI se insistía en que la falta de adoctrinamiento potenciaba lo que se decía era común en esta población, el vicio. Si el diagnóstico era tan claro y se sabía que esta población crecía en número, por lo tanto también crecían los cúmulos de pecados, por qué no vemos con claridad el disciplinamiento moral o cristiano tan necesario para robustecer el ordenamiento hegemónico colonial, que suponemos para esta zona del virreinato también aplicaba.

Si había un espacio de asociatividad afrodescendiente que la Corona e iglesia estimularon con fuerza, justamente en el objetivo de corregir aquello que podía desbordarse por el aumento de los cúmulos de pecados, estos fueron las cofradías. En el resto de América española estas fueron una medida exitosa como instrumentos de evangelización. Las cofradías de negros además de funcionar como un modelo de control social, proveían a esclavos desarraigados de su tierra una red de relaciones sociales fundamentales en contención y auxilio. Según Francisco Xavier Echeverría y Morales en “Memorias de la Santa Iglesia de Arequipa” en la primera mitad del siglo XVIII en Arica existían tres cofradías, Nuestra Señora del Rosario, Patriarca San José y la cofradía de la Concepción (Barriga, 1952:149). Posteriormente, en 1793, en la visita de don Antonio Álvarez y Jiménez a la misma zona menciona otra,

que sería la cofradía del Santísimo Señor Sacramento. Pero Jiménez decía que estas cofradías se encontraban en muy mal estado, básicamente en cuestiones de ornamentación, por lo tanto eran cofradías bastante pobres (Barriga, 1948: 55). Quizá una señal más de que esta parte del Corregimiento, a pesar de evidenciar población afrodescendiente y a pesar de considerar las cofradías un instrumento eficiente en la reproducción de la moral cristiana, no era una zona de evangelización activa o prioritaria. Cavagnaro, por ejemplo, menciona que a pesar de no encontrar información específica para Tacna, deberíamos suponer que como sucedió en otros lugares del virreinato peruano, la presencia de cofradías de negros sería evidente. El autor plantea también a través de datos etnográficos, que la cofradía Nuestra Señora del Rosario sería reconocida en la zona de Tacna por los afrodescendientes como su patrona. Señala Cavagnaro que en Tacna esta hermandad tenía el sello de ser en sus pasacalles muy ruidosa, originando los bailes populares como el “Son de los diablos” y el “Baile de los Morenos” (Cavagnaro, 1994: 312).

Existen otros tipos de documentos que explicarían o develarían las maneras, las formas o las prácticas tan heterogéneas o difusas como hemos mencionado, de la iglesia local respecto o en relación a la población afrodescendiente de la zona en estudio. Aparecen algunos documentos para Arica donde conventos y hospitales en manos de órdenes religiosas se convirtieron en las alternativas para evitar captura y juicios criminales. Estos documentos parecen importantes de sumar a este registro pues sitúan a la iglesia local como un espacio, aunque ficticio, de seguridad y resguardo. Podría significar que para el común del afrodescendiente la iglesia o la parroquia cumplía un rol de resguardo espiritual, quizá un espacio sagrado donde el asilo era comprendido. La disposición y la ley de esclavos decía que si un esclavo o afrodescendiente libre cometía asesinato, éste sería castigado con la pena de muerte. Aquí habría que precisar que cada vez que un esclavo cometía delitos graves contra las personas, sería solo de injerencia de la Justicia Civil y se especifica que “observándose en todo lo que las mismas leyes disponen sobre las causas de los delincuentes de estado libre.” (Lucena, 2002:106) Es así entonces, que para Arica encontramos dos casos donde la iglesia local tuvo obligadamente injerencia. En uno de los casos fechado en 1767, un *negro esclavo*¹⁰ llamado Juan Joseph, alias el “polvillo” asesina a plena luz de día, en las gradas de la Iglesia Matriz de Arica a un forastero. El esclavo inculpa se refugia en el convento e iglesia de Nuestra Señora de La Merced. Tras una seguidilla de

10 En adelante se citará en cursiva toda vez que aparezca la palabra negro o negra para señalar transcripción textual del documento.

testigos, tres de ellos pardos libres y un zambo esclavo, el cura rector y vicario y juez eclesiástico de la ciudad de Arica pide permiso al convento para allanar sus puertas y proceder a sacar al *negro* según la justicia ordinaria¹¹.

En otro caso con fecha de 1759, un *negro* “*cimarrón*” de nombre Pantaleón asesina en el Valle de Lluta al mestizo Thomas Jauriondo. Tras asesinarlo con cuchillo y piedra, robándole luego la mula y las espuelas se dirigió a Arica y se refugia en el convento del Seraphicio Padre San Francisco (aquí habría estado 3 días) y que luego fue trasladado al hospital a cargo de la misma orden¹².

Escondarse en un convento no entiendo qué efectividad haya tenido si tomamos en cuenta que la gravedad de los delitos en ambos casos, procedería en la pena de muerte. La justicia ordinaria nos damos cuenta no podía intervenir estos espacios conventuales, sin embargo, no era una medida eficaz que aseguraba alejar a la justicia ni menos la pena de muerte. Quizá el refugiarse en lugares como conventos se vinculaba a la idea de protección y caridad religiosa, una idea sugerente desde la perspectiva de cómo habría sido comprendida la misión de la iglesia en un contexto que sigue siendo poco claro. Pero esta idea por ahora requiere de más evidencias, pues debiésemos encontrar más de estos casos donde se expresara por parte de esclavos o afrodescendientes libres por ejemplo, el por qué considerar a la iglesia local como un espacio de protección, búsqueda de asilo o asistencia espiritual de manera más específica.

En otros casos donde la iglesia local podría haber intervenido, su quehacer parece tardío. Pascual Bravo, de Ilabaya, *negro libre* y marido de Águeda Sora, *negra esclava*, pide al amo de ésta, Tomas Bertiz, le dé carta de venta pues la mujer se halla en concubinato con otro esclavo de su misma posesión. El juicio se entabla luego de ser evidente los brutales golpes que Pascual Bravo recibió por parte de esclavos de Bertiz. Luego de 200 azotes Pascual Bravo atestiguaba: “...Don Thomas Bertiz no es ni ha sido dueño de mi persona ni tiene facultad para ejecutar castigo alguno en personas libres y solo si en sus ciebos por modo de correccion...”¹³.

Este hacendado de Ilabaya era teniente del Regimiento de Dragones y Disciplinador de la ciudad de Arica, rango y cargo de alta injerencia en asuntos judiciales y militares. Posterior al cumplimiento de la esclava de la confesión anual, en compañía de su amo, el cura de Ilabaya y al hacerse público el con-

11 *Juicio contra Juan Joseph negro esclavo por asesinato en la iglesia Matriz de Arica.* Arica, 1767. Archivo Histórico Nacional (AHN), Criminal Arica (CA), legajo 214, pieza 31, fjs. 1 – 7. Archivo.

12 *Juicio contra negro cimarrón por asesinato en el Valle de Lluta.* Arica, 1759. AHN, CA, legajo 217, pieza 13, fjs. 1-9. Archivo.

13 *Juicio en contra de Tomás Bertiz,* Ilabaya, 1796. AHN, CA, legajo 222, pieza 17, f. 6. Archivo.

cubinato, determina hacer una “*reconversión Cristiana*”¹⁴ a la esclava, lo que es entendido por Bertiz como un exceso y descarga su ira nuevamente contra Pascual Bravo. Tras un castigo moral ejecutado por parte del cura y un auto de procesamiento de 37 fojas, Thomas Bertiz fue condenado a pagar 100 pesos a Pascual Bravo y obligación de entrega de la esclava Águeda a su esposo legítimo. Ciertamente el cura de Ilabaya sería determinante en cómo una autoridad política se vería doblegado ante un juicio de carácter moral y de ejemplo cristiano, sobre todo considerando los sujetos involucrados. La pregunta entonces tiene relación con que si estos casos no hubiesen tenido un carácter de público ¿el cura del pueblo habría actuado de la misma manera? Insistir nuevamente en la idea de que en la relación iglesia y población afrodescendiente estuvo siempre al alero de criterios específicos y particulares, a la vez que toda moralidad cristiana tendía a la conservación de un orden social y económico, donde por lo general, esclavos o libres debían ser objeto y sujetos de disciplinamiento más que de cuidado espiritual. Recojamos en este punto lo planteado por Iris Gareis, que sugiere que la evangelización de los negros habría sido un producto secundario (Gareis, 2005: 53). El disciplinamiento moral de los negros era una manera de mejorar las condiciones para evangelizar los pueblos indígenas, donde por supuesto, las elites hispanocriollas debían demostrar también sus obligaciones espirituales y disciplinarias. La mano de obra esclava venía a dar un respiro a la población indígena, es así como podemos entender que mientras aquello estuviese cumplido, los esfuerzos irían con más celo cristiano a una población indígena que obviamente sostenía en gran medida la vida económica de América colonial.

En paralelo al reconocimiento de datos que indicaran las relaciones entre iglesia local y población afrodescendiente, encontramos un documento fechado en 1754-1757 para el área del Valle de Sama que da cuenta de pillajes y robo de ganado de una cuadrilla de esclavos de don Joseph de Ureta (Briones, 2011: 85). El juicio criminal relata justamente cómo esta cuadrilla en alianza con el amo mantenían a la población del valle en un estado de temor permanente, incluso según testimonios existía la sensación de un posible levantamiento de estos esclavos. Uno de los sucesos centrales acontece durante la celebración de la fiesta de la Purificación de Nuestra Señora, donde parte de los esclavos intentan rescatar a uno de los miembros de la cuadrilla, que se encontraba prisionero en la casa del cura del pueblo. Es curiosa la situación del por qué un esclavo que habría agredido a autoridades civiles haya sido enviado con cepo

14 *Juicio en contra de Tomas Bertiz*, Ilabaya, 1796. AHN, CA, legajo 222, pieza 17, f. 12. Archivo.

a la casa del cura, el cual al momento del rescate fue agredido verbalmente y amenazado de muerte junto con otras autoridades si algunos de los miembros de la cuadrilla volvía a ser puesto en cepo. En la seguidilla de testigos, el cura del pueblo, en otra faceta, habría sido en algunas ocasiones intermediario para resolver algunos robos vinculados también a esta cuadrilla de esclavos. Una imagen también compleja si es de precisar que, de amenazado pasa a la vez a ser un mediador en la resolución de conflictos, legitimado por los mismos esclavos.

En algunos registros documentales, particularmente en las peticiones de libertad, se hace referencia por parte de los demandantes, que la esclavitud es tan perjudicial al cuerpo como también al alma. Tanto propietarios como el mismo Estado español, los primeros con mayor beligerancia que los segundos, operaron a través de la represión, castigo y la coacción para garantizar el funcionamiento y mantenimiento del régimen esclavista. En este aspecto la iglesia jugo un rol relevante pero ambiguo a la vez “bendecía el dominio sobre la base de la salvación de las almas, mientras juzgaba, reprimía y castigaba los cuerpos”(Laviña y Peinado, 2006: 30). Los abusos o castigos físicos por ejemplo, aun cuando se apelaba a que debían ser correctivos pero no excesivos, la iglesia se preocupó más bien por no indisponerse con los propietarios de esclavos. Pero en algunos juicios de estas características, los golpes y abusos daban paso a cuestionamientos, donde los preceptos divinos eran recitados en las voces de esclavos, cuan mensaje de libertad espiritual. Para Arica en 1717 una esclava pedía a la Corona ser tasada para acceder a su libertad. Debido a reiterados malos tratos recorrió el camino judicial para terminar con lo que ella concebía como un “...cautiverio en manos impías y que con el rigor del castigo no solo temía su muerte, sino además la pérdida de su alma que tanto había costado al señor...”¹⁵ Interesante es hacer notar estas interpelaciones a la salvación del alma, pues en rigor si la iglesia en general no se inmiscuía en estos abusos y si la justicia civil solo validaba las acusaciones cuando eran publicas y notorias, fueron los esclavos en sus espiritualidades particulares los que sentirían las urgencias físicas como también urgencias del alma. En el discurso oficial de la iglesia la intención estaba puesta en la idea de legitimar el encadenamiento del cuerpo del esclavo para en recompensa, ofrecerle un alma que salvar. Esta intencionalidad también la evidencia Tardieu, denominando como Teología de la Resignación, a aquello que justamente resolvería una contradicción, es decir la servidumbre le daría al hombre negro la verdadera

15 *Petición de libertad de Silveria Collasos. Arica, 1717. AHN, Judicial Arica (JA), legajo 38, pieza 2, f. 1. Archivo.*

libertad, la del alma. (Tardieu, 2005: 71) Este es el discurso que justamente, se iría haciendo poco convincente en las poblaciones afrodescendientes y tal como comenzamos a ver en los documentos de petición de libertad, ésta no solo remitiría a la autodeterminación del cuerpo sino también a la libertad del espíritu. La defensa de la libertad y en primer término, el cese de abusos en pos de una mejora en las condiciones de vida, significó además que el alma no podía estar sujeta a un cuerpo mortificado y que bajo los ojos de Dios aquello era repudiable.

Curas, presbíteros, párrocos y miembros la alta jerarquía eclesiástica tuvieron esclavos y esclavas. La discusión de si la esclavitud era moralmente aceptable, me parece que nunca llegó a ser muy relevante, ni menos llegaría a determinar catequismos especialmente diseñados para esta población. Por lo tanto, que miembros de la iglesia tuviesen esclavos a su servicio parece coherente con la ambigua posición eclesiástica y doctrinaria frente a esta población afrodescendiente. Solo como ejemplo, las disposiciones conciliares tempranamente, particularmente con Toribio de Mogrovejo y el Tercer Concilio Limense, especificaba que la praxis pastoral y misionera consideraba solo a indios y españoles (Grignani, 2009: 43). Es más, la intención explícita era considerar a los indígenas y españoles como un grupo homogéneo, sin distinción social para las prácticas de la iglesia hispanoamericana. Cuando manifestara Mogrovejo la intención de potenciar las doctrinas y los curas doctrineros, ponía atención en que las tareas fuesen proporcionales y suficientes a la muchedumbre, quedando implícita quizá la idea de que esclavos o esclavas formaban parte de esta “muchedumbre”, pues es improbable pensar que no se considerara de alguna manera una población negra visible y funcional al modelo colonial. Este Tercer Concilio hacía una observación que finalmente podría permitir comprender cuál habría sido la consideración eclesiástica y apostólica frente a la población afrodescendiente. Se insistía, por ejemplo, en que el trato y preocupación hacia los indios debía hacerse considerando que estos no eran esclavos, sino considerando que eran hombres libres. Entonces queda claro que en esta muchedumbre solo estaban considerados los hombres libres, es decir, si los esclavos tenían un tratamiento distinto ¿cuál fue? Klein y Ben Vinson responderían que a pesar de la ausencia de especificaciones, el programa de evangelización ya marchaba claramente en el siglo XVI, pues el solo hecho de conceder, insistir e intentar velar por tiempos al culto y que los sacramentos estuviesen por sobre toda oposición del amo era manifestación de que el proselitismo religioso marchaba.¹⁶ Sin embargo, los mismos autores

16 Klein y Ben Vinson (2008: 191) refuerzan su tesis planteando que incluso la iglesia en

manifiestan que la iglesia fue “más lerda” que el Estado en materias relativas al trato de esclavos. Coincidiendo con Klein y Ben Vinson, fue justamente aquella torpeza la que ayudaría a dejar la puerta abierta a excesos, ambigüedades y arbitrariedades.

En la práctica reconocemos, a través de la documentación, además de un silencio en materias doctrinales, la evidencia de una iglesia local codiciosa y con un sorprendente apego a los bienes materiales, donde, por qué no, los esclavos y esclavas estaban considerados. Luego del Concilio de Trento los ideales y deberes sobre todo de autoridades eclesiásticas debían ir por el camino de la caridad y celo apostólico¹⁷. El caso del cura de la ciudad de Arica, Phelipe de Mogrovejo, es útil para explicar el curioso vínculo entre párroco y esclavitud. Al no poder vender su esclava, que según el documento es porque *es mala*, hizo trueque de ésta a cambio de unas tablas de Chile.¹⁸ El documento es aún más complejo pues el cura no solo intercambia a su esclava, sino también al marido de ella, quien no sería esclavo del cura, sino de otro señor. Ahora bien, no importando las discusiones monetarias que se expresan en el documento o la falta de rigurosidad en los contratos, lo esencial es que aun sabiendo que curas, obispos, etc. tenían esclavos a su haber, las prácticas abusivas y poco humanas con esclavos y esclavas no eran tan extrañas en la cotidianidad.

En 1713, igualmente en Arica, un caso de reclamo de una negra esclava puso en aprietos al Tribunal de la Santa Inquisición de la Villa de Moquegua, incluyendo a la autoridad de ésta en Arica, más el corregidor de turno de la misma ciudad. El juicio comienza por la intención de la madre de la esclava al querer comprarla, sin embargo, el juicio finalmente se centraría en una férrea defensa y alianza entre los comisarios del Tribunal de la Inquisición de Moquegua y Arica contra el corregidor del mismo lugar.¹⁹ Si no es porque sabemos que son presbíteros los involucrados, la pugna por la esclava en todo el documento pareciera ser alegatos propios de amos disputándose una preciada pieza. Una muestra de que quizá, tanto para la justicia civil como para la

muchos casos compraba al esclavo en caso de que los amos no pudiesen garantizar de otro modo sus derechos como cristianos.

17 Grignani, al revisar las fuentes documentales, efectivamente encuentra tras las disposiciones tridentinas visibles en el tercer concilio, que todo obispo y eclesiástico reformado debe reprobar a sus pares codiciosos de bienes. Alabando por consecuencia a los curas limosneros y desprendidos. Especificaría el mismo concilio que todo padre debía preocuparse de manera especial de sus hijos más marginados.

18 *Juicio por bienes a Don Phelipe de Mogrovejo*. Arica, 1680 AAA, legajo 9, fjs. 16-21. Archivo.

19 *Petición de carta de venta y libertad de Lorenza negra esclava*. Arica, 1713. AAA, EC, legajo 10, fjs. 1 – 27. Archivo.

justicia eclesiástica la esclavitud se constituía como un bien demasiado importante. Un cura, en la posesión de esclavos, primero era amo luego procedían sus quehaceres espirituales.

Aun cuando los estudios históricos concernientes a la población afrodescendiente en tiempos coloniales tienen la dificultad de trabajar con una documentación dispersa, además de carecer de marcos referenciales homogéneos sobre todo en materias eclesiásticas y aun cuando es una voz que aparece tangencialmente en los procesos hegemónicos coloniales, la incorporación de la presencia afrodescendiente a la historia colonial americana es un asunto urgente y necesario. La insistencia hoy en día tiene que ver además con estudios que avancen en las relaciones que estos grupos tuvieron con otros grupos sociales y viceversa, cómo evidenciar estas relaciones, los vínculos con las instituciones coloniales y cómo estas en la praxis convivieron con la población esclava o libre, cómo formaron parte también de los instrumentos de control social, apropiación de lenguajes notariales, apropiación de espacios socioreligiosos, por ejemplo. Para finalizar insistiendo en aquello que dice relación con que la iglesia evangelizó en la medida que no fragilizara ni cuestionara la necesidad de esta mano de obra y que a su vez no desviara la real labor catequística de la iglesia católica en América, que eran los indígenas. Entre aquellas disposiciones, la población afrodescendiente esclava o libre hizo su tránsito hacia la emancipación del cuerpo y del alma.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

ARCHIVO.

1. Archivo Arzobispal de Arequipa, Legajo 9. Arica. 1680. Archivo.
2. Archivo Arzobispal de Arequipa. Expedientes Civiles Arica. 1747. Archivo.
3. Archivo Arzobispal de Arequipa. Expedientes Matrimoniales, legajo I, pieza 23, Matilla. 1796. Archivo.
4. Archivo Histórico Nacional de Chile, Judicial Arica, lega.38, pieza 2. 1717. Archivo.
5. Archivo Histórico Nacional de Chile. Archivo Criminal Arica, legajo 222, pieza 17. 1796. Archivo.
6. Archivo Histórico Nacional de Chile. Archivo Criminal Arica, leg. 217, pieza 13. 1759. Archivo.
7. Archivo Histórico Nacional de Chile, Arch. Criminal Arica, legajo 214, pieza 31. 1767. Archivo.

8. Barriga, Victor. *Memorias para la Historia de Arequipa. Relaciones de la Visita realizada por el Gobernador Intendente Don Antonio Álvarez Y Jiménez.* 1793-1796. Tomo III. Arequipa: Estudios Gráficos Colmena, 1948. Impreso.
9. ---. *Memorias de la Iglesia de Arequipa. D.D. Francisco Xavier Echeverría y Morales.* Tomo IV. Arequipa: Estudios Gráficos colmena, 1952. Impreso.

BIBLIOGRAFÍA.

10. Briones, Viviana. “Un caso de Alianzas y negociación entre amo y esclavos”. Valle de Sama 1754-1757. Corregimiento de Arica”. *Revista Diálogo Andino*, N°38, 2011. 85-92. Impreso.
11. Cavagnaro, Luis. *Materiales para la Historia de Tacna.* Tomo III. Tacna: Fondo Editorial de la Universidad Privada de Tacna, 1994. Impreso.
12. Garies, Iris. “La evangelización de la población indígena y afro, y las haciendas jesuitas en la América española: logros y desencuentros.” *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuíticas en la América virreinal.* Sandra Negro y Manuel M. Marzal [compiladores]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, 2005. 43-63. Impreso.
13. Grignani, Mario. *La Regla Consueta de Santo Toribio de Mogrovejo y la primera organización de la iglesia americana.* Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile. 2009. Impreso.
14. Hidalgo, Jorge. Tesis Doctoral, “Indian Society in Arica, Tarapaca and Atacama, 1750-1793 and it’s response to the rebelión of Tupac Amaru”. Universidad de Cambridge, 1986. Soporte no publicado.
15. Klein, Herbert y Ben Vinson III. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2008. Impreso.
16. Laviña, Javier y José Luis Ruiz-Peinado. *Resistencias esclavas en las Américas.* Madrid: Ediciones Doce Calles. 2006. Impreso.
17. Lucena, Manuel. *La Esclavitud en América Española.* Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia, 2002. Impreso.
18. Tardieu, Jean-Pierre. *Los negros y la Iglesia en Perú, siglos XVI-XVII,* Tomo II. Quito: Ediciones Afroamérica. 1997. Impreso.
19. ---. “La esclavitud de los negros y el plan de Dios: la dialéctica de los jesuitas del virreinato del Perú.” *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuíticas en la América virreinal.* Sandra Negro y Manuel M. Marzal [compiladores]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, 2005. 44-66. Impreso.