

**Los matices de la resistencia:  
Trayectorias vitales de mujeres esclavizadas ante la justicia eclesiástica  
de Santiago. Chile, siglos XVII y XVIII**

**The tones of resistance:  
Vital trajectories of enslaved women before the ecclesiastical justice  
of Santiago. Chile, XVII and XVIII centuries**

Fuentes-González, Alejandra Cecilia

Universidad de los Andes, Chile

afuentes3@miuandes.cl

 <https://orcid.org/0000-0001-9843-5392>

### **Resumen**

El artículo se pregunta por los usos de la justicia eclesiástica por parte de las mujeres esclavizadas de origen africano, tomando el caso de la Audiencia episcopal de Santiago entre los siglos XVII y XVIII. A través de una metodología de investigación cualitativa, se realiza primero un análisis general de los doce pleitos vinculados con este tipo de mujeres, que hoy conserva el Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago. Luego se examinan en detalle los litigios eclesiásticos de Juana Antonia, Teresa y María Josefa, con el fin de describir trayectorias vitales de distintas mujeres y contrastar sus prácticas de resistencia en el marco de una petición judicial. Este ejercicio comparativo permite visibilizar, por un lado, historias en que estas mujeres lograron articular estrategias de resistencia judicial para enfrentar los discursos de poder u obtener su libertad y, por otro, historias donde aquella resistencia quedó sumida entre conflictos sucesorios, ocultaciones y actos de despojo protagonizados por amos y amas. En definitiva, los datos suministrados demuestran

los matices de la resistencia en América Hispana y la necesidad apremiante de realizar estudios de casos que puedan enriquecer la interpretación de esta práctica.

**Palabras clave:** Chile, esclavitud, mujeres, resistencia, matices.

### **Abstract**

The article asks about the uses of ecclesiastical justice by enslaved women of African origin, taking the case of the episcopal court of Santiago between the seventeenth and eighteenth centuries. Through a qualitative research methodology, first a general analysis is made of the twelve lawsuits related to this type of women, which are preserved today in the Historical Archive of the Archbishopric of Santiago. Then, the ecclesiastical lawsuits of Juana Antonia, Teresa and María Josefa are examined in detail, to describe the life trajectories of different women and to contrast their practices of resistance in the context of a legal petition. This comparative exercise makes it possible to visualize, on the one hand, stories in which these women were able to articulate strategies of judicial resistance to confront the discourses of power or obtain their freedom and, on the other hand, stories in which that resistance was submerged between inheritance conflicts, concealment and acts of dispossession carried out by masters and mistresses. In short, the data provided demonstrate the tones of resistance in Hispanic America and the pressing need for case studies that can enrich the interpretation of this practice.

**Keywords:** Chile, slavery, women, resistance, tones.

**Recibido:** 22 de junio de 2022 - **Aceptado:** 24 de abril de 2023

## 1. Introducción

Como lo ha planteado el politólogo James C. Scott en sus diferentes publicaciones, dentro de una relación de dominación como la que se gesta en situaciones de esclavitud, servidumbre y régimen de castas, los grupos subordinados tienden a generar prácticas de resistencia que son inherentes a ella (Scott, 2000: 19-21).

En el caso de la esclavitud de origen africano y su desarrollo en Hispanoamérica y Chile colonial, la literatura especializada ha demostrado indiscutidamente que la mayoría de los esclavos articulaban estrategias para volver su condición jurídica menos invivible, o bien, para darle término y alcanzar así su libertad. Fue una reflexión que se expresó a través de diferentes formas, las que han sido denominadas en conjunto como «resistencias de la población esclava» (González, 2014: 26). Como ha señalado la historiadora María Elena Machado, se pueden considerar actos de resistencia a las diversas opciones a las que recurría el esclavo sometido, dentro de un campo particular de posibilidades y limitaciones en el cual estaba inserto (Machado, 1987).

Algunos de estos actos constituyeron operaciones radicales y evidentes como el cimarronaje, los palenques, el bandolerismo, los tumultos, el motín, la fuga o el asesinato del amo; las que generalmente implicaban serias reprimendas a quienes las llevaban a cabo, pues se situaban en los márgenes del sistema legal y significaban la ruptura del pacto social entre amos y esclavos. Cuestionaban profundamente la esclavitud misma y, como se ha comprobado, se manifestaban generalmente en maniobras violentas, colectivas y muchas veces planificadas (Sánchez, 2019: 251-283; Dinunzio y García, 2006: 67-82; Helg, 2018; Arrelucea, 1998, 2001 y 2018: 303-370; Laurent-Perrault, 2018: 77-108; Morgan, 2017: 119-149; Santa Cruz, 2012; Barcia, 2008; Patterson, 1981:187-230; Genovese; 1979; Díaz Casas, 2015, 2019 y 2021; Chaves, 2010; Figueroa y Idrogo, 1997; Flores Soria, 2003; Hünefeldt, 1979; Thornton, 1998: 279-303). En el caso de Chile contamos con el ejemplo del negro Antonio, quien fue ejecutado el 5 de octubre de 1767 por haberle dado muerte a Alonso Lecaros y Ovalle, su amo. Un mes y medio después, otras dos esclavas que vivían con Lecaros, Juana y Tadea, también fueron

condenadas en calidad de cómplices (González, 2006: 119-143).

Otras acciones eran más graduales, y también más frecuentes en el caso de Chile, como sucedió con la práctica de la petición judicial, la cual utilizaba el marco legal vigente con el fin de obtener la carta de libertad que sancionara un cambio jurídico de esclavo a liberto, o bien, para conseguir papel de venta y tasación a precio justo, lo que les permitía a los sujetos esclavizados cambiar de amo y, eventualmente, mejorar así sus condiciones de vida (González, 2014: 31). En múltiples ocasiones, la tendencia legalista también se convirtió en una reacción de resistencia colectiva, ya fuese familiar o comunitaria (González, 2014: 219-275), lo que ha devenido en la configuración del término «cimarronaje jurídico» para definir este tipo de acciones (Maya, 2002: 101-118). Las razones que se podían aducir para elevar un auto de pedimento eran diversas: sevicia o crueldad excesiva; incumplimiento de los deberes cotidianos del amo o ama como vestir, dar de comer y cuidar de la salud de su esclavo o esclava; incumplimiento de disposiciones testamentarias; conservación de los bienes

propios; defensa de la familia; defensa de la castidad; entre otras que la historiografía de la esclavitud de origen africano ha analizado en profundidad a lo largo de las últimas décadas, tanto a nivel latinoamericano como chileno (Vergara y Cosme, 2018; De la Fuente y Gross, 2020: 59-104; Helg, 2018: 95; Candiotti, 2018 y 2021; Aguirre, 1995; Guzmán, 2020; McKinley, 2021; González, 2021a, 2021b, 2016, 2014, 2013, 2011 y 2007; Albornoz, 2021; Araya Fuentes, 2021 y 2019; Arre y Moraga, 2009). A modo general, se ha indicado también que la sumatoria de estos casos podría pensarse como una «narrativa de la resistencia esclava», la que evidenciaría la forma en que esta población utilizó tanto el derecho como el espacio judicial para obtener, en lo inmediato, la tan ansiada libertad y, a largo plazo, erosionar y cuestionar el sistema esclavista en su conjunto (González, 2007: 58).

En el caso de las mujeres, gran parte de sus estrategias de resistencia estuvo dirigida a enfrentar el discurso del poder colonial mediante el recurso de las demandas judiciales. De este modo, buscaban apropiarse de todos aquellos atributos que la sociedad blanco-mestiza les

había negado, como condición de mantener la muerte social y el despojo del honor, sobre los que se fundaba su esclavización y sus roles de género. Era una batalla que se expresaba en la conquista racional e inteligente de la palabra y en el manejo estratégico de las relaciones de poder en los espacios privados e institucionales (Vergara y Cosme, 2018: 18-19). Más allá de los reclamos registrados en los expedientes, es probable que la mayoría de las esclavas no esperaran necesariamente una sentencia favorable, sino que más bien, objetivos más concretos como conseguir un amo menos explotador. No se trataba de acciones ingenuas solo con la ilusión de ganar, pues eran también estrategias donde estaba en juego el prestigio social del amo, las habladurías y rumores que ponían en tela de juicio el concepto del honor señorial. Así, acudir al tribunal no era sólo para esperar justicia, ya que también se trataba de una medida de fuerza, negociación y muchas veces de chantaje (Arrelucea, 2007: 85-102).

Finalmente, esclavos y esclavas también desarrollaban estrategias más discretas y cotidianas como la sisa, la ignorancia fingida, el ausentismo, la ebriedad, las mentiras, labor

descuidada o el trabajo a desgano, el mercado negro, la producción para venta clandestina, gestos y burlas (Scott, 2000: 222). En su mayoría, estas acciones individuales o colectivas no cuestionaban el sistema esclavista propiamente tal, sino que discutían la explotación inmediata y buscaban perjudicar económicamente al amo. En definitiva, expresaban un descontento frente a los espacios cotidianos de la experiencia esclavista (Thornton, 1998: 273-279; Laviña y Ruiz-Peinado, 2006: 31-38). Dentro de este grupo se ubican las estrategias de resistencia asociadas a prácticas culturales –clasificadas como «cimarronaje simbólico o «cimarronaje del alma»–, por ejemplo, la mantención de la religiosidad y las tradiciones de origen africano en bailes, música, medicina y comida; vistas por el Santo Oficio de la Inquisición como brujería, hechicería o curandería (Maya, 2005).<sup>1</sup>

Si bien no es nuestra intención realizar aquí un barrido completo de la historiografía en torno al concepto de resistencia, conviene destacar algunas cuestiones relevantes.<sup>2</sup> Desde la década de 1960, los historiadores y sociólogos de la esclavitud buscaron categorizar y

clasificar las estrategias llevadas a cabo por los esclavos de origen africano para liberarse de su condición, probablemente influenciados por la movilización social que sacudía entonces a todo el continente americano. Uno de los primeros en hacerlo fue el sociólogo jamaicano Orlando Patterson, quien estableció diferencias entre la «resistencia pasiva» y la «resistencia violenta», esta última dividida a su vez en «individual» y «colectiva» (Patterson, 1967). Asimismo, el historiador Eugene Genovese quiso demostrar la existencia de una suerte de evolución jerárquica de las resistencias, partiendo del acomodamiento, entendido este como pasivo y no heroico, para culminar con la revuelta armada (Genovese, 1979). A partir de 1980, esta jerarquización de las formas de resistencia conllevó a una proliferación de los estudios dedicados a las revueltas serviles, desde donde emergió una imagen victoriosa del esclavo macho, rebelde, que se impuso por largos años como modelo (Barry Gaspar, 1985; Handler, 1982). Esta idealización del esclavo sublevado o revolucionario tendía a privilegiar el combate de los hombres a expensas de la lucha de las mujeres, y a subestimar las formas de combate y de resistencia menos evidentes

gracias a las cuales la inmensa mayoría de los esclavizados había sobrevivido y una minoría de ellos, que incluía a muchas mujeres, se había liberado (Helg, 2018: 23). Fue a partir de las publicaciones de James C. Scott que los historiadores comenzaron a analizar también la resistencia «discreta» o «sutil», para mostrar que frecuentemente era mucho más eficaz a largo plazo que la revuelta violenta, sangrienta y ejemplarizante. En este cambio de mirada, fueron esenciales los estudios de género (Costa, 1994; Gray White, 1985).

En este orden de ideas, el presente estudio se pregunta por los matices que conlleva la aplicación del enfoque de la resistencia en la Gobernación de Chile, un territorio fronterizo ubicado en los márgenes del Imperio Español del mundo atlántico. Al respecto, esta investigación es deudora de la lectura crítica proporcionada en las últimas décadas por Maribel Arrelucea, quien ha demostrado que nuestra fascinación como investigadores por los palenques, el cimarronaje y el bandolerismo, nos ha llevado a prestarle más atención al enfrentamiento y al conflicto, olvidándonos de los acuerdos privados gestados entre amos

y esclavos, aquellos que permitieron una vida cotidiana más o menos llevadera dentro de la esclavitud (Arrelucea, 2018). Como ha señalado Fabienne P. Guillén: «¿No podría ocurrir que las reacciones inducidas no fueran todas de resistencia, sino que pudieran ser también de cobardía, de sumisión, de colaboración e incluso de traición?» (Guillén, 2021: 13).

Específicamente, este artículo aborda los usos de la justicia eclesiástica por parte de las mujeres esclavizadas de origen africano, tomando el caso de la Audiencia episcopal de Santiago entre los siglos XVII y XVIII.<sup>3</sup> A través de una metodología de investigación cualitativa, se realiza primero un análisis general de los doce pleitos vinculados con este tipo de mujeres, que hoy conserva el Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago. Luego se examinan en detalle los litigios eclesiásticos de Juana Antonia, Teresa y María Josefa, con el fin de describir trayectorias vitales de distintas mujeres y contrastar sus prácticas de resistencia en el marco de una petición judicial. Este ejercicio comparativo permite visibilizar, por un lado, historias en que estas mujeres lograron articular estrategias de resistencia

judicial para enfrentar los discursos de poder u obtener su libertad y, por otro, historias donde aquella resistencia quedó sumida entre conflictos sucesorios, ocultaciones y actos de despojo protagonizados por amos y amas. En definitiva, los datos suministrados demuestran los matices de la resistencia en América Hispana y la necesidad apremiante de realizar estudios de casos que puedan enriquecer la interpretación de esta práctica.

## **2, Audiencia episcopal de Santiago y esclavas de origen africano**

En la ciudad de Santiago, el Tribunal Eclesiástico Ordinario o la llamada «Audiencia episcopal», estaba ubicado físicamente en la Iglesia de la Catedral (Iglesias y Porte, 1955; Ramón, 2002). Según los registros actuales del Archivo Arzobispal y sus clasificaciones temáticas, en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, este espacio diocesano de justicia atendió numerosas demandas vinculadas a matrimonios, parroquias, capellanías y asuntos catalogados como «diversos». Como es sabido, los tribunales episcopales tenían en la época una jurisdicción muy amplia pues al obispo y sus delegados les

incumbían asuntos sobre moralidad, costumbres y sacramentos; lo cual suponía detentar autoridad sobre todo lo relativo al matrimonio, al cumplimiento con la Iglesia, la resolución de testamentarias, mandas pías, fundación de capellanías, funcionamiento de las cofradías y de sus bienes, etcétera (Zaballa, 2010: 46). Entre estos últimos «asuntos diversos» hoy se encuentran pleitos ligados a ventas de casas, hipotecas, exhibición de especies, cobro de pesos, censos, herencias, donaciones, dotes, remates, restitución de bienes, cumplimientos de contratos, rendiciones y aprobaciones de cuentas, entre otras temáticas (Arzobispado de Santiago, 2015: 111-114). Es dentro de este heterogéneo y amplio corpus eclesiástico y judicial, que hoy se conservan 19 casos vinculados con sujetos de origen africano en condición de esclavitud, de los cuales me interesa destacar aquí 12 de ellos, al tratarse de litigios donde fueron las mujeres esclavizadas las protagonistas o la razón de las querellas.<sup>4</sup> La tabla N°1 sistematiza sus títulos, fechas de inicio, identificación de demandantes y demandados, descripción de la razón de la demanda y ubicación en el archivo señalado:

**Tabla 1. Pleitos vinculados con mujeres negras y fromestizas en condición de esclavitud. Santiago de Chile, siglos XVII y XVIII**

Nº	TÍTULO	FECHA DE INICIO	DEMANDANTE	DEMANDANDO	RAZÓN DE LA DEMANDA	UBICACIÓN
1	«Antonio de Arteaga con el procurador de pobres, sobre libertad de una esclava».	1683	Lucía: negra criolla de Trinidad; casada con Pablo, esclavo negro; ex esclava de Juan de Carvajal.	Antonio de Arteaga: capitán, notario y familiar del Tribunal del Santo Oficio.	Libertad de Lucía y de su hija Gertrudis.	Legajo 5, exp. 60.
2	«Domingo Núñez con Isidora Reyes, sobre libertad de sus hijos».	1741	Domingo Núñez: casado con Lucía, ex esclava de Juan Fernández de Celis y de Isidora de los Reyes.	Herederos de Juan Fernández de Celis y de Isidora de los Reyes (hijos Fray Pedro y Sor Isidora).	Libertad de Lucía y de sus hijos: Ignacio, Mariana, Miguel, Margarita.	Legajo 55, exp. 1415.
3	«Joseph de las Cuevas con José Miranda, derecho a unos esclavos».	1741	Joseph de las Cuevas: casado con Margarita de Cárdenas; suegro de Isidro de Cárdenas y yerno de Gertrudis de Oyarzún.	Joseph Miranda, a quien se le había empeñado la esclava María.	Restitución de la esclava María y sus dos hijos.	Legajo 23, exp. 467.
4	«Rita Pozo con María Ugas, sobre libertad de unas hijas».	1747	Rita Pozo, ex esclava de Bartolina de Pozo.	Albacea (Juan Joseph de Vargas, abogado de la Real Audiencia) y herederos de Bartolina del Pozo y Silva (hija María Ugas).	Libertad de Rita y de sus hijas Paula y María.	Legajo 63, exp. 1562.
5	«Luis Silvestre de la Roca con el Monasterio de Agustinas, sobre una esclava que dejó Juana de Castro y Huerta».	1754	Luis Silvestre de la Roca: casado con Juana de Castro y Huerta; heredero de la esclava Bartolina.	Monasterio de Agustinas de la Limpia Concepción, Santiago.	Solicita que sea el obispo quien decida dónde debe quedar la esclava Bartolina tras el fallecimiento de su ama, Juana de Castro y Huerta, pues no fue bien recibida ni el Monasterio Antiguo de Santa Clara ni en las Agustinas de la Limpia Concepción.	Legajo 74, exp. 1789.

6	«Sor Teresa Osorio con Catalina Osorio, cobro de una esclava».	1755	Sor Teresa de Osorio y Mendoza: monja de velo negro del Monasterio Antiguo de Santa Clara.	Catalina Osorio: hermana de Sor Teresa de Osorio.	Reclama derecho absoluto sobre la esclava mulata llamada Teresa, pese a la difamación y jactancia de su hermana Catalina.	Legajo 59, exp. 1486.
7	«Margarita Vázquez con María Jiménez sobre ocultación de una esclava».	1758	Margarita Vázquez: hermana de Diego Vázquez; ex ama de la esclava María Josefa.	María Josefa Jiménez: suegra de Diego Jiménez; actual ama de la esclava María Josefa (por vía de despojo).	Restitución de la esclava mulatilla llamada María Josefa.	Legajo 92, exp. 2224.
8	«Ignacio Olivos con Antonio Vargas, libertad de unos mulatos».	1760	Esclavos del maestro de campo Antonio Vargas.	Ignacio de los Olivos y Antonio Vargas.	Libertad de esclavos embargados (Jacinta, Nicolasa, María Mercedes, María, Norberto, Claudia) para saldar la deuda que tenía Antonio Vargas con Ignacio de los Olivos.	Legajo 57, exp. 1441.
9	«Juana Antonia Gomiciaga, sobre que se le declare libre».	1765	Juana Antonia Gomiciaga: ex esclava de Francisca Josefa Gomiciaga.	Albacea y heredera de Francisca Josefa Gomiciaga (su hermana Javiera).	Libertad de Juana Antonia Gomiciaga.	Legajo 38, exp. 851.
10	«Sor María del Carmen Morales y Larreta, sobre que se le de licencia para vender un esclavo».	1770	Sor María del Carmen Morales y Larreta, religiosa del Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria.	No aplica	Solicita licencia para vender a sus esclavos mulatillos Antonio y Mercedes (hijos de otra de sus esclavas, Pascuala).	Legajo 51, exp. 1265.
11	«Norberto Ponce con la Casa de Ejercicios de Santiago, sobre impedir la venta de unos esclavos».	1780	Norberto Ponce, liberto, en representación de la esclava Juana (cónyuge) y sus hijos, ex esclavos de Antonio Cruzado Caballero y antes de la Compañía de Jesús.	Casa de Ejercicios de Santiago Y su administrador, Enrique Cabero.	Obtener el reconocimiento de la libertad de su familia y, en consecuencia, evitar su compraventa, pactada entre la Casa de Ejercicios y Gerónimo Medina.	Legajo 66, exp. 1610.

12	«Antonia Morales con el P. D. Antonio Basilio Escobar, sobre la libertad de una mulata Joaquina Morales».	1799	Antonia Basilia de Morales, parda, esclava que fue Magdalena Morales y Carvallo.	Antonio Basilio de Escobar, clérigo presbítero y cura rector de la Parroquia de San Isidro, que recibió a la esclava Antonia tras la muerte de Magdalena, a través de un contrato de empeño celebrado con la albacea testamentaria de sus bienes, María del Rosario Christi.	Libertad de Antonia y de su hija Joaquina.	Legajo 50, exp. 1222.
----	---	------	--	--	--	-----------------------

Fuente: AAS, Fondo Tribunal Eclesiástico, Serie Asuntos Diversos. Elaboración propia

Conviene destacar que de estos 12 litigios, no todos se desarrollaron a cabalidad en la Audiencia episcopal de Santiago. Algunos de ellos –y como se verá más adelante a partir de las trayectorias vitales de las esclavas Juana Antonia Gomiciaga y María Josefa– transitaron por otros espacios de justicia colonial además de este tribunal diocesano, como por ejemplo, en el Cabildo de Santiago o en la Real Audiencia; lo que no era extraño en un sistema judicial en el que existían múltiples jurisdicciones: reales, eclesiásticas y también locales.<sup>5</sup>

De esta cantidad, siete causas (59%) corresponden a demandas por libertad. Se trata de litigios

donde las mujeres esclavizadas recurrieron a este foro de justicia eclesiástica con el fin de conseguir la validez judicial del otorgamiento oral u escrito de su libertad, concesión no reconocida por parte de los herederos o de los albaceas de sus amos. En algunos casos los pedimentos fueron elevados por las propias esclavas, como sucedió por ejemplo con Lucía, esclava de Antonio de Arteaga, y con Rita Pozo, esclava de María Ugas. Otros fueron elevados por sus cónyuges, como fue el caso de Domingo Núñez, quien inició pleito con fray Pedro y sor Isidora Fernández a nombre de su esposa Lucía; y de Norberto Ponce, en pleito con la Casa de Ejercicios de Santiago en representación de su esposa Juana.

En cuanto a los demandados, se evidencian hombres y mujeres vinculados directa o indirectamente con algunas de las instituciones más importantes de la época, como fueron la Iglesia Católica, la Real Audiencia y el Real Ejército. Por ejemplo, Antonio Basilio de Escobar, era clérigo presbítero y cura rector de la Parroquia de San Isidro; Antonio de Arteaga, capitán, notario y familiar del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición; fray Pedro Fernández, miembro de la orden de San Agustín y heredero de los bienes de Juan Fernández de Celis, maestro de campo y alcalde ordinario de esta misma ciudad; María Ugas, hija de Bartolina del Pozo y Silva, dueña de una chacra en Quilicura, y del capitán Matías de Ugas, canciller de la Real Audiencia y procurador general de Santiago; sor Isidora Fernández de Celis, monja de velo negro del Monasterio Antiguo de Santa Clara de Santiago.

En los pleitos señalados, aquella libertad había sido concedida por los amos a través de dos mecanismos. Por una parte se constatan manumisiones de palabra, las que en la época se configuraban como promesas de libertad

muy difíciles de comprobar. Fue la situación a la que se enfrentó a fines del siglo XVII la esclava Lucía, cuyo testimonio judicial indicaba que su amo Juan de Carvajal le había otorgado la libertad de manera oral antes de su muerte, pero sin haberle entregado un documento formal que la acreditase, como por ejemplo, una carta de libertad o una cláusula testamentaria. Con el tiempo, esta situación le trajo consigo diferentes conflictos con los legatarios del difunto y un futuro personal y familiar poco alentador, pues dicha manumisión de palabra no logró ser dictaminada por la Audiencia episcopal de Santiago, en el contexto de la demanda que Lucía entabló en 1683 a través del procurador de pobres Francisco Rodríguez de Mendoza. Finalmente, ello significó la prolongación de su sujeción y servidumbre a la viuda de Carvajal, Catalina Villarroel, además de la venta de su hija también esclava al capitán Antonio de Arteaga; cuestión que se sentenció en 1693 (AAS, leg. 5, exp. 60, 1683).

Por otra parte, se constatan manumisiones que fueron registradas por escrito a través de cartas de libertad o cláusulas testamentarias,

las que tampoco estuvieron exentas de problemas. Por ejemplo, la querrela interpuesta por Antonia Morales contra el presbítero Antonio Basilio Escobar, entre 1799 y 1806, iniciaba con la presentación del testamento de María Magdalena Morales y Carvallo; documento notarial firmado en 1780, que incluía dos cláusulas relacionadas con manumisiones a sujetos de origen africano. En la primera ahorra, después de su inminente fallecimiento, de toda esclavitud y servidumbre a las esclavas Petronila y Paula, en atención a sus buenos servicios y al respeto y veneración con que la habían tratado durante su vida. En la segunda, en cambio, las esclavas Antonia Basilia, Encarnación y Dorotea quedaban sujetas «bajo cierta servidumbre», pues tenían la posibilidad de liberarse si cada una pagaba cien pesos, valor que por ningún motivo podía modificarse de acuerdo a la voluntad de Magdalena (AAS, leg.50, exp. 1222, 1799: f. 1-4).

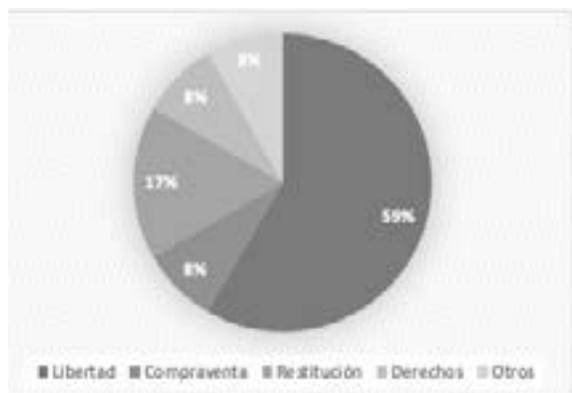
A esta última disposición apeló en septiembre de 1799 la esclava Antonia Basilia de Morales para argumentar su petición ante el provisor y vicario general del obispado de Santiago,

con el objetivo de que el presbítero mencionado –quien según su propia testimonio había comprado en 1782 la esclava Antonia a la sobrina de doña Magdalena, albacea María del Rosario Cristi, y, por ende, había pagado los cien pesos requeridos en el testamento citado– reconociera su libertad y también la de su hija Joaquina. La defensa de Antonia se argumentaba en base a los cien pesos que, de acuerdo a la declaración de la protagonista, habían sido ya devueltos al padre Antonio Basilio por medio de Paula Morales, tía de la susodicha que con la venta de dulces y bizcochos logró reunir este monto; asimismo, en la consideración de que esta no había sido vendida sino tan solo empeñada, razón por lo cual, una vez reembolsado el dinero la esclava debía quedar libre (AAS, leg.50, exp. 1222, 1799: f. 5-11).

Además de estas causas por libertad, el Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago conserva actualmente dos pleitos de restitución (17%), como ilustra el gráfico N°1. Al respecto, observamos los casos de Joseph de las Cuevas y Margarita Vázquez. El primero elevó su pedimento el 12 de febrero de 1741, con el fin

de que José Miranda le devolviese a la esclava María y sus hijos, ya que de acuerdo a sus argumentos no había existido un contrato de compraventa sino solamente uno de empeño, lo que Miranda buscó contradecir por todos sus medios. Y es que la esclava había sido traspasada en reiteradas ocasiones: su suegra Gertrudis de Oyarzún primero se la había entregado a Rosa Armijo, esta última después se la traspasó a Rafaela Cajal y esta última a la madre de José Miranda (Magdalena Macaya), el demandado. Desconocemos el destino de estos tres esclavos, pues la causa no posee sentencia definitiva (AAS, leg. 23, exp. 467, 1741).

### Gráfico 1. Clasificación temática de los pleitos vinculados con mujeres negras y afroestizas en condición de esclavitud



Fuente: AAS, Fondo Tribunal Eclesiástico, Serie Asuntos Diversos. Elaboración propia.

Nota: Porcentajes aproximados

En relación a la demanda (8%) cuya temática principal fue la rectificación de derechos sobre esclavos, observamos el caso de sor Teresa Osorio, quien presentó su pedimento en mayo de 1755, con el objetivo de reclamar derecho absoluto de su esclava Teresa, la que había criado, educado e ingresado con ella al Monasterio Antiguo de Santa Clara, tras haberla recibido como donación de su madre Nicolasa de Mendoza Mate de Luna. Según su testimonio, durante los últimos años su hermana Catalina la había difamado y se había jactado de también tener derechos sobre esta esclava, motivo concreto de la demanda interpuesta por Catalina (AAS, leg. 59, exp. 1486, 1755).

El corpus analizado contiene también un pleito (8%) referente a contratos de compraventa de mujeres esclavizadas. La solicitud la elevó en 1771 Sor María del Carmen Morales y Larreta, del Monasterio de Santa Clara de Nuestra Señora de la Victoria, quien deseaba

vender a Mercedes y Antonio, mulatillos que su esclava Pascuala había concebido después de su profesión religiosa. El motivo de la pretendida venta: imponer un censo sobre la hacienda de su sobrino Francisco Bascuñán y utilizar sus réditos para el sostenimiento del resto de su vida monjil (AAS, leg. 51, exp. 1265, 1770). Finalmente, una causa escapa a la clasificación realizada en esta investigación. Se da inicio en noviembre de 1754 con el pedimento de Luis Silvestre de la Roca, quien solicita a la Audiencia episcopal de Santiago que decidiese el paradero de Bartolina, esclava de su esposa Juana de Castro y Huerta, pues no había podido ejecutar su última voluntad al no ser bien recibida ni en el Monasterio Antiguo de Santa Clara ni en el Monasterio de Agustinas de la Limpia Concepción (AAS, leg. 74, exp. 1789, 1754: f. 1-2).

A continuación se describen en detalle tres pleitos específicos, con el fin de acceder al riquísimo mundo de experiencias y trayectorias vitales de estas mujeres de origen africano en condición de esclavitud, focalizando el análisis comparativo en las estrategias de resistencia judicial que fueron capaces o no de elevar ante

la Audiencia episcopal de Santiago durante los siglos XVII y XVIII, con el anhelo de enfrentar los discursos de poder de la época, obtener su libertad o incluso su reconocimiento formal o práctico. En este sentido, las preguntas que debemos hacernos son las siguientes: ¿Por qué algunos procesos de resistencia esclava, judicial y femenina fueron tan diferentes a otros? ¿De qué dependía que las mujeres esclavizadas de origen africano optaran por la resistencia judicial y, específicamente, por la ruta de la justicia eclesiástica ordinaria encarnada en la figura del obispo? ¿Era realmente una elección? ¿Por qué podían tener éxito, o al contrario, fracasar en sus intentos?

Al respecto, conviene precisar que –dejando de lado los debates acerca de la verdad o la ficción de los relatos que se encuentran en estos litigios– los entendemos aquí no solo como lugares donde se dictaron castigos sino como instancias donde se expusieron, discutieron y negociaron situaciones, sufrimientos e intereses (Albornoz, 2016). Asimismo, es preciso concebir estos pleitos como testimonios políticos, en tanto su producción se enmarca en la lucha contra un sistema de dominación

específico, pero también biográficos, al expresar las historias vividas por hombres y mujeres particulares, aspecto en el que se centra este artículo (González, 2007: 58). Y, precisamente, al tratarse de mujeres que encarnaban la condición de esclavas, conviene recordar que género, etnia-raza y clase conformaron en esta época un circuito de significación que estaba en permanente diálogo y tensión al momento en que estas mujeres se presentaban ante los demás, en este caso, en el espacio judicial eclesiástico. Ellas enfrentaban una serie de prejuicios y limitaciones, por una parte, por el lugar subordinado que se les atribuía como mujeres en el mundo colonial y, por otra, debido a los prejuicios étnico-raciales que cargaban en su conformación identitaria (González, 2007: 61-62). Sin embargo, aunque estas últimas accedían al espacio judicial manteniendo su posición de subordinación material o simbólica, era este mismo espacio el que posibilitaba invertir aquellas relaciones de inferioridad y desigualdad. Más allá de un veredicto favorable o desfavorable como indicador del éxito o del fracaso del proceso, el inicio de tal desplazamiento se producía

cuando se admitía que la causa alegada era legítima (Cornejo y González, 2007: 11-12).

### **3. Juana Antonia Gomiciaga: un caso de manumisión bautismal**

El primer caso que aquí se estudia refleja la recepción de la práctica judicial como forma de resistencia por parte de la población esclava de la ciudad de Santiago, en particular, el uso del complejo orden judicial de las Indias y sus diversos espacios de justicia, entre ellos, los foros de justicia eclesiástica y los tribunales episcopales.

A mediados de febrero de 1765, Juana Antonia Gomiciaga se presentó ante el Cabildo de Santiago a través del procurador de pobres, Diego Toribio de la Cueva, confiando en que este foro de justicia local le pudiera dar solución a su pedimento principal: obtener el reconocimiento de su libertad, la que de acuerdo a su versión de los hechos le había concedido verbalmente su ama Francisca Josefa Gomiciaga en febrero de 1751, al momento de recibir el sacramento del bautismo. En palabras de este procurador, se había tratado de una «piadosa

deliberación» en razón de «la lástima y compasión a que eran acreedoras las mujeres debido a su género». Sin embargo, aquella manumisión de palabra, con el tiempo, fue desconocida tanto por Francisca Josefa como por su hermana y futura heredera, Francisca Javiera Gomiciaga, lo que motivó a la esclava Juana Antonia a recurrir a la arena judicial a mediados de la década del sesenta, con el fin de conseguir el ejercicio práctico de la libertad que su antigua ama le había otorgado hace catorce años atrás (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 1). Dicho de otro modo, otorgar la manumisión en la pila bautismal podía transformarse con el tiempo en un mecanismo efectivo de reesclavización, al tratarse de «libertos» que por su temprana edad debían continuar viviendo con sus madres esclavas (McKinley, 2017).<sup>6</sup> Como señalaba el mismo procurador de pobres, mediando las intenciones y preocupaciones de Juana Antonia:

«Importa poco que la dicha doña Francisca Josefa y después doña Javiera, su hermana, la hayan querido reducir a su servidumbre y aun declarando la esclava en su testamento la dicha doña Francisca Josefa y la razón es

clara y convincente porque esta declaración de la esclavitud de mi parte fue posterior a la declaración y colación de su libertad y así es nula y de ningún efecto porque recayó sobre un sujeto a quien la misma testadora había conferido la libertad como llevo insinuado.

No contenta doña Francisca Josefa con aquella verbal colación de libertad que manifestó la dicha doña Francisca Josefa a cuantas personas intervinieron en el bautismo de mi parte y queriendo dar más auténtico comprobante de su piadosa deliberación seria de la libertad de mi parte hizo sentar la partida en los libros bautismales declarando allí la libertad de mi parte como consta de esos libros» (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: ff. 1-2).

Al no obtener resultados inmediatos tras el traslado del 28 de febrero, Juana Antonia volvió a acudir a la justicia de primera instancia a comienzo de marzo –siempre representada por Diego de la Cueva– para solicitar expresamente que el Cabildo de Santiago obligara a Francisca Javiera Gomiciaga a decir la verdad, ya que esta última había hecho circular el rumor de que ella no había estado presente al momento

del sacramento señalado, cuestión que no era cierta. Para respaldar su petición, Juana Antonia adjuntaba la copia de la partida de bautismo, documento que había certificado el cura rector de la Iglesia Catedral de Santiago, el presbítero Joseph Cabrera. Dicha partida era clara en consignar la libertad de la susodicha, al registrarla y catalogarla como «mulata libre» (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 3).

El 13 de marzo de 1765, el procurador de pobres presentó por testigos a varias mujeres cercanas a la demandada y a la demandante, cuyas declaraciones fueron tomadas entre el 13 y el 23 de este mismo mes. Como de costumbre, era esencial que los litigantes presentaran la mayor cantidad de testigos, idealmente que hubieran visto los hechos u oído relatarlos desde la perspectiva de las mismas partes involucradas en la causa (Fuentes, 2023).

Rosa Palacios, esclava de Micaela Noriega, testificó que ella había hablado en reiteradas ocasiones con Francisca Josefa, conversaciones en las cuales esta última le había comentado la libertad que le había concedido a la hija mulata de Silveria (también llamada Rita) –otra

de sus esclavas– en la pila bautismal (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 5). Francisca Josefa, en tanto, también interrogada por Diego de la Cueva, señaló que ella no había estado presente al momento del bautismo, pero que después se había enterado de la noticia no por su hermana sino por Isabel de Calderón, y que a esta última se lo había comentado la madre de Juana Antonia (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 5v-6v). Testimonio similar declaró María Josefa Villanueva, quien indicó que si bien sabía que Juana Antonia era libre, no sabía cómo, hasta que su madre -Silveria o Rita- le había comentado que la manumisión había ocurrido precisamente en la pila bautismal, mostrándole incluso la partida registrada en los libros de la Iglesia Catedral. Además, señaló que Francisca Josefa le había comentado su preocupación por no haber firmado el referido documento, aunque estaba realizando diligencias para solucionar dicho problema (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 7).

Por otro lado, Agustina Escalante, moradora de la casa de Francisca Josefa, recalcó que efectivamente esta mujer le había dado la libertad a su esclava Juana Antonia en la pila

bautismal, pero que ahora estaba arrepentida pues esta última la había atacado físicamente, dejándole marcas de rasguños en ambas manos (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 7). Arrepentimiento que también declaró una de las amigas de Francisca Josefa, Bernarda Briceño, quien manifestó que ella le había comentado que sí le había dado la libertad a su esclava Juana Antonia en la pila bautismal, pero que ahora estaba indecisa por los problemas que ello pudiese ocasionar, «por la soltura en que podía quedar la referida Juana Antonia si proseguía su libertad» (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 8).

Bartolina Alfaro, madrina de bautizo de la mulata y, por ende, testigo visual de los hechos acaecidos en 1751; declaró que en ese entonces cuando ambas iban caminando juntas hacia la Iglesia, Francisca Josefa le había explicado que tenía la intención de darle la libertad a su esclava Juana Antonia al momento de recibir este sacramento. Y frente a la pregunta por el motivo de esta manumisión graciosa, la susodicha le había contestado que la liberaba porque era mujer, además de que la madre esclava de Juana Antonia estaba embarazada

de otros mulatillos que también iban a quedar para su servicio personal. Asimismo le había comentado que deseaba concretar esta acción en secreto, para que justamente no se enterara su hermana Francisca Javiera (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 8).<sup>7</sup>

Ante los testimonios presentados por Diego de la Cueva, la contraparte respondió con una declaración de la propia Francisca Javiera Gomiciaga, la que se efectuó en abril de 1765. En aquella ocasión, la demandada fue enfática en señalar que su hermana Francisca Josefa había dejado estipulado en su testamento que la esclava Juana Antonia debía quedar sujeta a servidumbre y, asimismo, que era ella misma quien debía ser la heredera universal de todos sus bienes (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 9).

A principios de mayo se presentó nuevamente Francisca Javiera, con el fin de solicitar la declaración del teniente de cura y rector de la Iglesia Catedral, Pedro Luque Moreno, quien debía informar y certificar lo que había ocurrido con su hermana, la que no había firmado la partida de bautismo justamente por no haber consentido en la libertad de Juana

Antonia (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 10). En su declaración del 15 de junio, Luque advertía que Francisca Josefa le había señalado que no se había enterado de la libertad concedida a Juana Antonia, pues ella se había quedado esperando en la puerta de la iglesia, hasta que la madre de esta esclava le había comentado que su hija era libre porque así lo decía la partida de bautismo (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 13). Ya por esta época, la causa estaba siendo asesorada por Joseph de Ureta, abogado de la Real Audiencia.

A fines de junio de 1765, declaró una vez más Francisca Javiera, con el objetivo de contrargumentar la existencia de aquella manumisión graciosa. Para ello, su estrategia estuvo dirigida en demostrar la intervención fraudulenta de los padrinos al momento de sentar la partida en los libros bautismales de la Iglesia Catedral y, además, en la desestimación de los testimonios presentados en marzo de 1765 por el procurador de pobres que representaba a Juana Antonia (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 14v). Asimismo, la demandada adjuntaba una copia del testamento de su hermana, donde la difunta incorporaba entre sus bienes

a los esclavos, Juana Antonia, Felipe y Juan Bautista, como hijos de su esclava Silveria (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 16-18).

Para defenderse de estas graves acusaciones, Juana Antonia –representada por su procurador, Diego de la Cueva– intentó negar la validez del testamento enseñado por la contraparte, argumentando que este documento había sido firmado mucho después de haberse efectuado la manumisión graciosa en la pila bautismal. Incluso se dejó de manifiesto que aquel testamento ni siquiera categorizaba o denominaba a Juana Antonia como esclava propiamente tal, limitándose a decir que había sido concebida por la mulata Silveria: «Importa poco o nada que llame en ese testamento *su esclava*<sup>8</sup> a la liberta, además de que no tuvo valor para tanto, pues solo dice que es procreada por la mulata Silveria» (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 19).

En noviembre de 1765, se dirige ante el Cabildo de Santiago el procurador Antonio Henríquez, con el fin de reiterar los argumentos de su representada, es decir, doña Francisca Javiera, «en los autos con Juana Antonia *su esclava*,

por la libertad que pretende».<sup>9</sup> Vuelve así a señalar el eventual fraude cometido por los padrinos al momento de la manumisión bautismal, en perjuicio de su dueño legítimo y de sus herederos (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 21-22). Y mientras la parte demandada era enfática en reforzar la condición de esclavitud de Juana Antonia, su defensa se empeñaba en registrarla como «parda», término que dejaba entrever su condición de *liberta* (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 24).

Pero en abril de 1766, esta historia de resistencia judicial tomó un giro inesperado. En primer lugar, ya que falleció la demandada y la causa fue continuada por su hijo Buenaventura Camus (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 26). Y, en segundo lugar, porque este último decidió cambiar de estrategia y dirigirse a la Audiencia episcopal de Santiago, con el objetivo de solicitarle al obispo la declaración del propio Juan Joseph Tobilla, clérigo presbítero que había bautizado en 1751 a la esclava Juana Antonia y, por ende, quien había estado a cargo de registrar su libertad en los libros de la Iglesia Catedral, ante los ojos maliciosos y

fraudulentos de los padrinos (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 29).

El testimonio de Tobilla, efectuado el día 22 de este mismo mes, describía las prácticas relacionadas con las partidas de bautismo en el curato de la Iglesia Catedral, señalando enfáticamente que no era costumbre certificar la libertad de una esclava después de bautizada en el libro parroquial, mientras no lo manifestara directamente su amo o ama. Es decir, ratificaba la versión de Buenaventura y de Francisca Javiera al señalar que no bastaba con la declaración de los padrinos ni con la aplicación del principio jurídico *partus sequitur ventrem* (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 28).<sup>10</sup> Al día siguiente, el Cabildo de Santiago dictó sentencia, la que declaró no haber lugar a la libertad pretendida por Juana Antonia (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 29v). No obstante, Diego de la Cueva solicitó de inmediato apelación, con el fin de presentar el caso ante la Real Audiencia de Santiago, solicitud que se le concedió rápidamente debido a que en este tribunal las demandas de los esclavos y las esclavas eran considerados casos de corte; privilegio para los «pobres y miserables»

que no podían pagar un juicio para defender su honor y sus derechos (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 31; González, 2014: 20). Así, la estrategia de resistencia judicial que Juana Antonia había iniciado en un foro de justicia local como era el Cabildo de Santiago, terminó en el tribunal más importante de la ciudad de Santiago, representante del poder del Rey y de la monarquía hispana en las Indias.

A fines de mayo de 1766, de la Cueva elevó su debida apelación. Como queda de manifiesto en los fragmentos siguientes, su argumentación se sostuvo principalmente en dos elementos. Primero, que no se había certificado que Buenaventura de Camus fuese en realidad la albacea de la fallecida Francisca Javiera y, segundo, que sí se había probado la voluntad de Francisca Josefa a partir de la fe de bautismo, el testimonio de los testigos y las propias declaraciones de su hermana:

«Y procediendo por partes, en cuanto a la nulidad se hallará ser notoria, por defecto de parte legítima, pues habiendo fallecido doña Javiera Gomiciaga con quien pendía este juicio, salió el doctor Bentura Camus

suponiendo ser su albacea, y fue oído sin legitimar su persona con el menor documento ni dárseme traslado de su representación [...]

Lo principal es el agravio que contiene el decreto porque mi parte ha probado su acción abundantemente, con la fe de bautismo de f.3 de que consta haberse puesto por libre en la parte y con la información que corre de f.4 hasta f.8 donde con cinco testigos se justifica plenamente que doña Josefa Gomiciaga su ama le confirió libertad luego que nació previniendo a los padrinos, y aún al mismo cura la asentasen en el libro de los libres, como la asentaron, refiriéndose los testigos a lo que en repetidas ocasiones oyeron de la misma doña Josefa, y deponiendo doña Bartolina Alfaro de hecho propio a f.7 siendo lo más favorable de esta información lo que a f.5 declara doña Javiera Gomiciaga, confesando que, habiendo cargo a su hermana doña Josefa porque había dado esta libertad, le respondió que por haberle parecido se moriría en su tierna edad mi parte, de suerte que según esta confesión de la única interesada que hace plena probanza, no hay duda en que la referida doña Josefa confirió la pretendida

libertad, y no habiéndola tampoco en que podía hacerlo, como absoluta dueña de la esclava, falta del todo mérito para que no haya lugar a ella» (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 32-33).

Gracias a esta apelación interpuesta por el procurador de pobres, Diego de la Cueva, el 22 de octubre de 1766 la Real Audiencia revocó el decreto proveído por el Alcalde Ordinario de Santiago y, en consecuencia, se declaró por libre a la mulata Juana Antonia Gomiciaga (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 34).

Sin embargo, el caso no terminó aquí y, por ende, debió continuar la resistencia judicial de la esclava Juana Antonia, ya que Buenaventura de Camus elevó una súplica ante la misma Real Audiencia el 31 de octubre de 1766. En dicho documento se argumentaba que, independiente de todas las probanzas que había manifestado la parte demandante, si el amo no confirmaba la libertad del esclavo a través de su testamento, documento que registraba su última voluntad, aquella libertad no podía ser válida. También indicaba que la parte demandada había ocultado el nombre verdadero

de la madre de Juana Antonia, diciendo que era Rita en vez de Silberia, justamente para no evidenciar la esclavitud de la madre y, por ende, comprobar así la esclavitud de su hija (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 37v-38). Asimismo, Henríquez se empeñaba en cuestionar la veracidad de las declaraciones juradas de aquellos testigos de casta, haciendo uso de aquel discurso que relacionaba la esclavitud, el origen africano y el color de piel a «defectos» o «tachas» concretas como la embriaguez, el cimarronaje, la falta de razón, el hurto o la vagancia (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 45-54).<sup>11</sup>

Ya en diciembre de 1767, Antonio Henríquez presentaba como último recurso las declaraciones de cuatro testigos más. El primero fue Diego Gálvez, amigo de Francisca Josefa, quien indicó que ella le había comentado en una oportunidad que estaba tan aburrida de su mulatilla Juana Antonia que tenía intenciones de venderla, por cuyo fin la había trasladado a la casa de su sobrino en el partido de Aconcagua. Comentó, además, que ella misma le había dicho que después de su fallecimiento quería dejarle todos sus bienes a su

hermana Javiera. Asimismo, fue enérgico en señalar que si hubiese sido el ánimo de Josefa de liberar a su mulatilla, le habría dado carta de libertad o habría firmado la partida de bautismo, justamente como no hizo a pesar de saber leer y escribir. Ignacio de los Olivos -tasador general de costas procesales, repartidor de pleitos de la Real Audiencia y tesorero del papel sellado- fue el segundo testigo, y se limitó a confirmar el testimonio anterior; mientras que Juan Tobilla aportó valiosa información al confirmar que efectivamente había sido engañado por los padrinos de la susodicha al momento de registrar la partida de bautismo. Por último, Manuel Diez indicó que Josefa le había contado que los padrinos habían puesto por libre a una criada suya en contra de su voluntad (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 58-67).

Finalmente, el 18 de mayo de 1767, y a dos años del auto de pedimento elevado por Juana Antonia ante el Alcalde Ordinario de Santiago, la Real Audiencia -supremo tribunal indiano- confirmaba el decreto del 22 de octubre de 1766, donde se revocaba la decisión tomada por la justicia de primera instancia y,

en consecuencia, se terminaba por reconocer jurídicamente la manumisión bautismal recibida por la mulata en 1751. Así, su intenso camino de resistencia judicial finalizaba con la ratificación formal de su libertad (AAS, leg. 38, exp. 851, 1765: f. 71v).

#### **4. Teresa y María Josefa: dos casos de ocultaciones, despojos y conflictos sucesorios**

Dos trayectorias vitales muy diferentes a la que experimentó Juana Antonia Gomiciaga, tuvieron Teresa y María Josefa durante el siglo XVIII. Se trata de dos esclavas mulatas cuyos intentos de resistencia judicial se vieron frustrados por prácticas de ocultación, despojo y conflictos sucesorios protagonizados por sus amas. Como veremos, ninguna de ellas interpuso una querrela ante la justicia eclesiástica de la época, lo que puede explicarse debido a su eventual incapacidad de conseguir un procurador de pobres que las representara; un posible desconocimiento de la cultura jurídica y de los derechos que tenía la población esclavizada en este periodo; la probable falta de una red de apoyo que pudiera atestiguar a su favor; el poder de sus amas y los vínculos de

estas últimas con la justicia eclesiástica que encarnaba el Obispo de Santiago,<sup>12</sup> o bien, el hecho de haber optado por otra estrategia de resistencia al margen de la justicia colonial.

En el primer caso, la vida de la mulata Teresa quedó enmarañada entre los problemas judiciales que tenían las hermanas Osorio, específicamente, con motivo del conjunto de bienes que les había heredado su madre, Nicolasa de Mendoza Mate de Luna.

El 02 de mayo de 1755, el síndico del Monasterio Antiguo de Santa Clara de Santiago elevó un pedimento ante la Audiencia episcopal de esta misma ciudad. En él señalaba que la madre de la religiosa de velo negro, sor Teresa Osorio, su representada, le había donado a esta última una esclava llamada Teresa, a la cual había criado y educado desde el momento en que había nacido y con la que, posteriormente, había ingresado al claustro clariano; práctica maternalista no convencional pero frecuente en los conventos de monjas de la América Hispana (Burns, 2008; McKinley, 2017; Fuentes, 2019).

El síndico dejaba en claro que Nicolasa había efectuado la donación a través de un instrumento certificado por el escribano Bartolomé Mundaca, aunque por descuido o accidente este no se había registrado debidamente.

Por este motivo, Catalina Osorio, hermana de la susodicha, quien era apenas una niña al momento de aquella donación, se estaba jactando públicamente del derecho legítimo de sucesión que tenía sobre la mulatilla, «difamando el justo título con que quieta y pacíficamente por largo transcurso de años ha poseído a la referida mulata, la dicha Teresa» (AAS, leg. 59, exp. 1486, 1755: f. 71v). Así, el síndico solicitaba que Catalina o su marido presentaran formalmente una solicitud ante la Audiencia episcopal de Santiago, además de que se le tomara testimonio a las demás hermanas, la que sí habían sido testigos de la donación por ser ya adultas en aquella época, a diferencia de Catalina. A este pedimento se adjuntaba un fragmento del testamento de la religiosa, en el cual se constataba la manumisión testamentaria de la esclava Teresa, razón por la que probablemente Catalina reclamaba el derecho legítimo sobre ella, aunque fuese

a modo de jactancia y difamación pública, y no necesariamente por medio de un recurso judicial (AAS, leg. 59, exp. 1486, 1755: f. 5v-6f).

Tras estas acusaciones, Catalina de Osorio insistió reiteradamente en que su hermana debía presentar el testamento de su madre con el fin de constatar la donación de la mulata, a lo cual Teresa contestó que su pedimento no descansaba en el testamento de Nicolasa de Mendoza, aunque si la Audiencia episcopal de Santiago así lo requería, ella podía solicitarlo ante las autoridades pertinentes puesto que se trataba de un documento de carácter público (AAS, leg. 59, exp. 1486, 1755: f. 9-11). A los pocos meses volvió a presentarse Catalina ante este tribunal eclesiástico, con el objetivo de declarar que ella no tenía intención de continuar el juicio, pero tampoco de ceder el derecho que tenía como heredera legítima de sus padres:

Digo que de justicia se ha de servir Vuestra Ilustrísima de proceder a la determinación final de este juicio, porque mi ánimo es no seguirlo ni menos hacer cesión del derecho que como heredera puedo tener a los bienes

de los dichos mis padres, respecto de que por mi poca edad al tiempo de la donación que se supone no la entendí o porque no precedió tal donación porque si la hubiera habido constara por instrumento o constara por cláusula del testamento de la dicha mi madre, los que pudiera la parte como que le conviene haberlos solicitado para la secuela de este juicio, en cuyos términos, si los demás herederos prestan consentimiento para esta adjudicación, yo no la niego y concluyo de los autos para su determinación por lo que no doy poder al procurador ni a otro gasto alguno, y en todo acontecimiento, consiento en el señalamiento de estrados (AAS, leg. 59, exp. 1486, 1755: f. 13).

Posteriormente, y ante la decisión del obispo de que las implicadas debían trasladar el pleito a la justicia ordinaria con el fin de determinar la partición de los bienes de Nicolasa, Teresa Osorio dejaba en claro que su demanda no se trataba de un conflicto sucesorio, sino que de una demanda de difamación y jactancia dirigida a «provocar el juicio» de su hermana Catalina (AAS, leg. 59, exp. 1486, 1755: f. 13v-18f). A continuación, Teresa Osorio presentó como

testigos a sus otras hermanas; María Josefa, María Antonia y Manuela, además de su tía Ana Mate de Luna. Sin embargo, no pudo presentar la declaración de su hermana mayor, la principal testigo, por encontrarse gravemente enferma en el interior de otro de los monasterios femeninos de Santiago, el de Agustinas de la Limpia Concepción (AAS, leg. 59, exp. 1486, 1755: f. 23-26).

En todo este pleito, ¿por qué no fue consultada la propia esclava? ¿Dónde está su voz, sus intenciones, sus deseos, sus requerimientos de vida, su resistencia?

La sentencia definitiva fue firmada por Pedro de Tula Bazán, provisor del obispado de Santiago, el 13 de diciembre de 1755, es decir, tras siete meses del pedimento de Teresa Osorio, cuyos resultados fueron favorables para esta última. De este modo, la mulata Teresa siguió trabajando en el Monasterio Antiguo de Santa Clara y formando parte del servicio personal de la susodicha. Catalina, en tanto, fue declarada en rebeldía puesto que nunca asumió la decisión de la Audiencia episcopal, cerrándose así el pleito (AAS, leg. 59, exp. 1486, 1755: f.

32-35). La esclava Teresa, por su parte, en ningún momento decidió acercarse a la justicia eclesiástica –o a otro foro de justicia real o local– para conseguir su libertad, salir de la clausura o cambiar de ama; lo que sucedió con la mayoría de las mujeres esclavizadas de origen africano que vivía en los monasterios femeninos de Santiago de Chile.<sup>13</sup>

En el segundo caso, la trayectoria vital de la esclava María Josefa quedó sumida entre los conflictos familiares de Margarita Vázquez con María Josefa Jiménez, suegra de su hermano Diego Vázquez, tras el fallecimiento de la esposa de este último, María Josefa de Ovalle, cuñada de Margarita. La primera se presentó el 9 de octubre de 1758 ante la Real Audiencia de Santiago, con el fin de solicitar la restitución de María Josefa, esclava mulata de 12 años que Margarita había obtenido en 1757 como donación de su hermano Diego Vázquez y que luego había sido sustraída en contra de su voluntad por María Josefa Jiménez en compañía de sus hijas, ocultándola en una chacra de Renca. De este modo, lo que Margarita solicitaba no solo era la devolución de su esclava legítima, sino que también, el

pago de 50 pesos a cuenta de compensación (AAS, leg. 92, exp. 2224, 1758: f. 1-2). Y como respaldo adjuntaba el instrumento de donación firmado por el mismo Diego Vázquez el 3 de agosto de 1757, donde este argumentaba la entrega de la mulatilla en función del amor con que su hermana lo había asistido en sus múltiples enfermedades (AAS, leg. 92, exp. 2224, 1758: f. 3-4).

El 21 de octubre de este mismo año compareció ante la Real Audiencia la demandada, en representación de su hija legítima fallecida, señalando que como la mulatilla formaba parte de los gananciales del matrimonio, Diego Vázquez no podía donar ni enajenar los bienes sin el consentimiento de ella misma, es decir, de la madre de la difunta. Y solicitaba que la esclava quedase en manos del Depositario General Ordinario en tanto se efectuara la división y partición de los bienes gananciales del matrimonio de su hija con Diego Vázquez:

«Hago oblación de la esclava para que se sirva Vuestra Señoría de mandarla poner a cargo del Depositario General Ordinario de la persona que fuere de su superior arbitrio

hasta en tanto se efectúa la división y partición de los bienes gananciales que hubieron constante el matrimonio de la dicha mi hija con el expresado don Diego, a los que soy acreedora como su heredera» (AAS, leg. 92, exp. 2224, 1758: f. 6).

Tras lo declarado por la demandada, Margarita volvió a declarar este mismo día, con el fin de comunicar que todavía no le devolvían a su esclava legítima y que también debían retribuirle alrededor de cinco meses de jornales correspondientes a la ausencia de la mulatilla María Josefa. Asimismo, le informaba al obispo que había oído que esta última ya no estaba en la chacra de María Josefa Jiménez sino que en posesión de Micaela de Henríquez y Peralta, aunque desconocía el motivo (AAS, leg. 92, exp. 2224, 1758: f. 7).

El 22 de octubre de 1758, la Real Audiencia constató que María Josefa Jiménez le había devuelto a Margarita Vázquez la mulatilla María Josefa. Sin embargo, a los pocos meses se presentó nuevamente Margarita, ahora ante la Audiencia episcopal de Santiago, con el fin de denunciar una nueva ocultación de

la misma esclava, esta vez, protagonizada por Juan de Ovalle, hijo de María Josefa Jiménez y fraile del Convento de Santo Domingo de Santiago, donde se encontraba ahora su legítima mulatilla (AAS, leg. 92, exp. 2224, 1758: f. 8-9f).

Si bien no podemos conocer el destino final de la esclava María Josefa, pues el registro documental de la causa lamentablemente llega hasta aquí, parece ser que esta última mujer no optó por el camino de resistencia judicial sino por la huida o el cambio de amo más allá de los márgenes de la justicia colonial, al menos en este momento de su vida (AAS, leg. 92, exp. 2224, 1758: f. 8v).

## 5. Reflexiones finales

Como se ha constatado en los párrafos precedentes, a partir del análisis general de doce pleitos conservados actualmente en el Fondo Tribunal Eclesiástico del Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago, las esclavas de esta ciudad chilena fueron capaces de comprender el sistema judicial de las Indias y utilizar a su favor los distintos espacios de justicia de la

época colonial, por ejemplo, los foros de justicia eclesiástica que particularmente constituían los obispos y sus correspondientes Audiencias.

De acuerdo con las fuentes consultadas, las mujeres esclavizadas de Santiago estuvieron involucradas durante los siglos XVII y XVIII en distintos tipos de litigios eclesiásticos, siendo los más frecuentes aquellos donde estas mujeres o sus cónyuges recurrieron a la justicia episcopal como estrategia de resistencia, con el fin de conseguir su libertad o el reconocimiento formal o práctico de esta última. En concreto, se trata de siete demandas donde la libertad otorgada de manera oral o escrita por sus amos o amas no fue suficiente para garantizar su nueva condición jurídica de «libertas», luego ignorada por herederos y albaceas. Subyacen aquí relatos de mujeres resilientes que fueron capaces de interponer una demanda en la arena judicial eclesiástica, como resultado de una serie de acuerdos previamente establecidos tanto con procuradores de pobres como con eventuales testigos.

Sin embargo, cuando se observan y comparan en detalle los casos de tres esclavas específicas,

se constatan rápidamente trayectorias vitales diversas y procesos de resistencia judicial muy diferentes entre sí; los que manifiestan a todas luces los peligros de generalizar este tipo de experiencias. Así, los litigios protagonizados por Juana Antonia, Teresa y María Josefa permiten visibilizar, por un lado, historias en que estas mujeres esclavizadas lograron articular estrategias de resistencia judicial para enfrentar los discursos de poder u obtener su libertad, como sucedió con Juana Antonia y, por otro, historias donde aquella resistencia quedó sumida entre conflictos sucesorios, ocultaciones y actos de despojo protagonizados por amos y amas, como ocurrió con Teresa y María Josefa. Como se ha señalado, Teresa no elevó demanda ante la justicia eclesiástica de Santiago contra las hermanas Osorio, pues carecía de las herramientas necesarias para conseguirlo; mientras que María Josefa huyó varias veces para buscar protección en otros dueños, sin recurrir a ningún foro de justicia. Más que opciones, fueron acciones inteligentes realizadas en función de los medios o limitaciones que cada una poseía o no poseía en un momento determinado de sus vidas, lo que no quiere decir que no hayan cambiado de

estrategia de resistencia al tiempo después, la que hasta el momento desconocemos por falta de fuentes.

En conclusión, los datos suministrados en este artículo contribuyen a demostrar los matices de la resistencia en América Hispana y la necesidad apremiante de realizar estudios de casos que puedan enriquecer la interpretación de esta práctica, especialmente en el ámbito judicial de la ciudad de Santiago de Chile durante los siglos XVII y XVIII.

**Agradecimientos:** Este artículo forma parte del proyecto ANID/FONDECYT/POSTDOCTORADO N° 3210078: «Prácticas emocionales y resistencias en la desintegración de la experiencia esclavista y afroestiza en Chile: El caso de los monasterios femeninos de Santiago (1780-1860)». Esta iniciativa ha sido desarrollada gracias al patrocinio de la Dra. Macarena Cordero Fernández, académica del Instituto de Historia de la Universidad de los Andes, Santiago de Chile. Agradezco tanto sus comentarios como aquellos realizados por los evaluadores anónimos, los que contribuyeron a clarificar las ideas aquí planteadas.

## Fuentes primarias

Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago, Chile (AAS). Fondo Tribunal Eclesiástico, Serie Asuntos Diversos: legajos 5, 23, 38, 50, 51, 55, 57, 59, 63, 66, 74 y 92.

## Referencias citadas

Aguirre, C. (1995): *Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Albornoz, M. E. (2016): *Sentimientos y justicia. Coordinadas emotivas en la factura de experiencias judiciales. Chile, 1650-1990*, Santiago, Acto editores.

Albornoz, M. E. (2021): «La artesana y el enardecimiento de Paula, el azadón y el justo dolor de Pascual. Mulatos esclavos e injurias en Santiago de Chile, 1764-1791», *Revista Historia y Justicia* [En línea], 17 | 2021, Publicado el 11 enero 2022, consultado el 01 abril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/rhj/8582>.

Araya Fuentes, T. (2019): *Enfermedades y otros padecimientos: Médicos, usos de lo médico y personas esclavizadas en registros judiciales. Santiago de Chile, 1740-1823*, Tesis de Maestría inédita, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Araya Fuentes, T. (2021): «Epiléptica, histérica y achacosa. Juicios de redhibitoria por enfermedades no declaradas (Santiago de Chile, 1756-1758)», *Revista Historia y Justicia* [En línea], 17 | 2021, Publicado el 11 enero 2022, consultado el 01 abril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/rhj/8540>

Arre Marfull, M. y Moraga, K. «Litigios por sevicia de negros y mulatos esclavos. Estrategias de ‘sobrevivencia social’ en Chile colonial (s. XVIII)», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 14 avril 2009, consulté le 25 mai 2022. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/55954>

Arrelucea, M. (2007): «Lágrimas, negociación y resistencia femenina: esclavas litigantes en los Tribunales. Lima, 1760-1820», *Summa*

Historie. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 1, pp. 85-102.

Arrelucea, M. (2018): *Sobreviviendo a la esclavitud. Negociación y honor en las prácticas cotidianas de los africanos y afrodescendientes. Lima, 1750-1820*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Arrelucea, M. (1998): «De curanderos y bandoleros: opciones del cimarronaje en la costa central», *Revista del Archivo General de la Nación*, 17, pp. 151-174.

Arrelucea, M. (2001): «De la pasividad a la violencia. Manifestaciones de protesta de los esclavos limeños a fines del siglo XVIII», *Historia y cultura*, 24, pp. 15-26.

Arzobispado de Santiago (2015): *Guía de Fondos del Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago*, Santiago, Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago.

Barcia, M. (2008): *Seeds of insurrection. Domination and resistance on western Cuban*

*plantations, 1808-1848*. Baton Rouge, Louisiana State University Press.

Barry Gaspar, D. (1985): *Bondmen & Rebels. A study of master-slave relations in Antigua, with implications for Colonial British America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Bennet, H.L. (2003): *Africans in Colonial Mexico. Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press.

Bristol, J.C. (2004): «Ana de Vega, mulata: ¿curandera o hechicera?», *Boletín del AGN*, 6, pp. 35-57.

Bristol, J.C. (2007): *Christians, Blasphemers, and Witches. Afro-mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Burns, K. (2008): *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual de Cuzco*, Paris, Institut français d'études andines.

Candioti, M. (2018): «Manumisiones negociadas y libertades frágiles en el Río de la Plata. Santa Fe, 1810-1853», en J. Freire y M. V. Secreto, ed., *Formas de liberdade. Gratidão, condicionalidade e incertezas no mundo escravidista nas Américas*, Río de Janeiro, Mauad/Faperj, pp. 129-155.

Candioti, M. (2021): *Una historia de la emancipación negra. Esclavitud y abolición en la Argentina*, Buenos Aires, siglo 21 editores.

Cordero, M. (2020): «Inquisición en Chile: comisarios y familiares». En *Historia Imperial del Santo Oficio, siglos XV-XIX*, M. Rodríguez Lourenço y F. Ciaramitaro, eds., México, Bonilla Artigas Editores, en prensa.

Cornejo, T. y González, C. (2007): *Justicia, poder y sociedad en Chile: recorridos históricos*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales.

Costa, E. V. (1994): *Crowns of glory, tears of blood. The Demerara slave rebellion of 1823*, New York, Oxford University Press.

Chaves, M. E. (2010): «Esclavizados, cimarrones y bandidos. Historias de resistencia en el valle del Chota-Mira en el contexto de la revolución de los marqueses quiteños, 1770-1820», en H. Bonilla, ed. *Indios, negros y mestizos en la Independencia*, Bogotá, Planeta, pp. 130-149.

De la Fuente, A. y Gross, A. (2020): *Ser libre, ser negro. Raza, libertad y derecho en Cuba, Luisiana y Virginia*, Madrid, Los libros de la Catarata.

Dinunzio, K. y García, C. (2006): «Esclavos cimarrones. La fuga: una estrategia de resistencia esclava», *Contra Relatos Desde el Sur*, 3, pp. 67-82.

Díaz, M. C. (2015): *Salteadores y cuadrillas de malhechores. Una aproximación a la acción colectiva de la 'población negra' en el suroccidente de la Nueva Granada, 1840-1851*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

Díaz, M. C. (2019): «Los mansos corderos se han convertido en tigres rabiosos»: esclavitud y acción colectiva desde la perspectiva de las élites del suroccidente de la Nueva

Granada, Memorias. *Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe Colombiano*, 37, pp. 65-92.

Díaz, M. C. (2021): «Las mujeres y la búsqueda de libertad en la frontera entre México y Estados Unidos en el siglo XIX», *Revista Historia y Justicia* [en línea], 17 | 2021, Publicado el 11 enero 2022, consultado el 01 abril 2022. URL: <http://journals.openedition.org/rhj/8645>.

Fuentes, A (2019): *Entre la oración contemplativa y el «trabajo de sus manos»: Clausura femenina y prácticas laborales en el Monasterio Antiguo de Santa Clara de Santiago, 1678-1825*, Tesis doctoral, Universidad de los Andes, Santiago de Chile.

Fuentes, A. (2023): «Obtener el reconocimiento de la libertad: consideraciones generales acerca de los litigios iniciados por esclavos y esclavas de origen africano en la Audiencia Episcopal de Santiago (Chile, siglos XVII-XVIII)», *Revista Historia y Sociedad*, 44, pp. 43-70.

Figuroa, G. y Idrogo, N. (1997): «No queremos amos: Lambayecanos en lucha por

libertad e igualdad (Afronorteños, 1750-1850)», *Contrastes*, 9-10, pp. 97-128.

Flores Soria, C. (2003): «Crisis agraria y revueltas de esclavos: Nepeña, 1767-1790», en M.F. Martínez et al., *Etnicidad y discriminación racial en la Historia del Perú*, Tomo II, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 43-58.

Genovese, E. (1979): *From rebellion to revolution. Afro-american slave revolts in the making of the modern world*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.

González, C. (2006): «Subordinaciones y resistencias de la servidumbre esclava: el caso del Negro Antonio, Santiago de Chile, 1767-1768», *Cuadernos de Historia*, 25(1), pp. 119-143.

González, C. (2007): «En busca de la libertad: la petición judicial como estrategia política. El caso de las esclavas negras (1750-1823)», en T. Cornejo y C. González, eds., *Justicia, poder y sociedad en Chile: recorridos históricos*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, pp. 57-84.

González, C. (2011): «'Para que mi justicia no perezca'. Esclavos y cultura judicial en Santiago de Chile, segunda mitad del siglo XVIII», en M. P. Polimene, ed., *Autoridades y prácticas judiciales en el Antiguo Régimen. Problemas jurisdiccionales en el Río de la Plata, Córdoba, Tucumán, Cuyo y Chile*, Rosario, Prohistoria, pp. 57-75.

González, C. (2013): *Esclavos y esclavas litigantes: Justicia, esclavitud y prácticas judiciales en Santiago de Chile, 1770-1823*, tesis doctoral inédita, Ciudad de México, El Colegio de México.

González, C. (2014): *Esclavos y esclavas demandando justicia, 1740-1823. Documentación judicial por carta de libertad y papel de venta*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

González, C. (2016): «'Me es intolerable su sevicia'. Dolor por crueldad y demandas por papel de venta de esclavos negros y mulatos. Santiago, 1700-1800», en M. E. Albornoz, ed., *Sentimientos y justicias. Coordenadas emotivas en la factura de experiencias judiciales. Chile, 1650-1990*, Santiago, Acto Editores, pp. 126-153.

González, C. (2021a): «Fidelidad y amor: nombrar la labor afectiva. Mujeres liberas y mulatas y el reconocimiento de la manumisión ante la justicia (Ciudad de México y Santiago hacia fines del s. XVIII e inicios del siglo XIX)», *Revista Historia y Justicia* [En línea], 17 | 2021, Publicado el 11 enero 2022, consultado el 01 abril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/rhj/8614>.

González, C. (2021b): «Mujeres esclavizadas y el uso del *partus sequitur ventrem* ante la justicia: inscribir la ascendencia materna e intervenir el archivo género-racializado en Chile colonial», *Estudios del ISHIR*, 11 (30), pp. 1-36.

Gray White, D. (1985): *Aren't a Woman? Female slave in plantation south*, New York, W.W. Norton.

Guillén, F. (2021), *Ser y vivir esclavo. Identidad, aculturación y agency (mundos mediterráneos y atlánticos, siglos XIII-XVIII)*, Alemania, Casa de Velázquez.

Guzmán, F. (2020): *El asedio a la libertad: abolición y posabolición de la esclavitud en el Cono Sur*, Buenos Aires, Biblios.

Handler, S. (1982): «Slave revolts and conspiracies in Seventeenth- Century Barbados», *New West Indian Guide*, 56(1-2), pp. 5-43.

Helg, A. (2018): *¡Nunca más esclavos! Una historia comparada de los esclavos que se liberaron en las Américas*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Hünefeldt, C. (1979): «Cimarrones, bandoleros, milicianos: 1821», *Histórica*, III (2), pp. 71-88.

Iglesias, A. y Porte, E. (1955): *La catedral de Santiago de Chile: estudio monográfico*, Santiago de Chile, Universidad de Chile.

Lara, G. (2014): *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría en el provisorato de indios y chinos del arzobispado de México en el siglo XVII*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Laurent-Perrault, E. (2018), «Esclavizadas, cimarronaje y la ley en Venezuela, 1770-1809», en Vergara, A. y Cosme, C., eds., *Demandando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*, Cali, Editorial Universidad Icesi, pp. 77-108.

Laviña, J. y Ruiz- Peinado, J. L. (2006): *Resistencias esclavas en las Américas*, Madrid, Ediciones Doce Calles.

Machado, M. H. (1987): *Crime e escravidão. Trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas. 1830 – 1888*, Sao Paulo, Editora Brasiliense.

Maya, L. (2002): «Paula De Eguiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio del cimarronaje femenino en el Caribe, siglo XVII», *Historia Crítica*, 24, pp. 101-118.

Maya, L. (2005): *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Colombia, Imprente Nacional.

- Mazzoni, M.L (2021): «Contornos difusos. El archivo del Arzobispado de Córdoba y los papeles de la Audiencia Episcopal», *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos*, 12, pp. 2-11.
- McKinley, M. (2017): «Libertad en la pila bautismal», *Revista Historia y Justicia [En línea]*, 9 | 2017, Publicado el 30 noviembre 2017, consultado el 17 abril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/rhj/1161>
- McKinley, M. (2021): *Libertades fraccionadas. Esclavitud, intimidación y movilización jurídica en la Lima Colonial, 1600-1700*, Valencia, Tirant lo blanc.
- Morgan, K. (2017): *Cuatro siglos de esclavitud transatlántica*, Barcelona, Crítica.
- Nilo-Zepeda, A. (2009): *Castas, clérigos y tribunales eclesiásticos: algunos casos de conflictos y relaciones interétnicas a través del sistema judicial eclesiástico y en un contexto tardo colonial (Obispado de Santiago de Chile, 1685-1813)*. Tesis de Licenciatura inédita, Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Patterson, O. (1967): *The sociology of slavery. An analysis of the origins, development, and structure of negro slave society in Jamaica*, New Jersey, Fairleigh Dickinson University Press.
- Patterson, O. (1981): *Esclavitud y revueltas esclavas: análisis sociohistórico de la primera guerra cimarrona, 1665-1740*, en R. Price, ed., *Sociedades cimarronas*, México, S. XXI, pp. 187-230.
- Quinteros, K. (2017): «Discursos y representaciones de los esclavos negros y mulatos domésticos en Santiago colonial», en J. Valenzuela, ed., *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas, siglos XVI-XIX*, Santiago de Chile, Ril editores, pp. 57-76.
- Ramón, E. (2002): *Obra y fe. La catedral de Santiago, 1541-1769*, Santiago de Chile, LOM ediciones.
- Sánchez, A. (2019): «Rebeldías y resistencias en la historiografía sobre Cuba, siglo XIX», *Historiela. Revista de historia regional y local*, 11(21), pp. 251-283.

Santa Cruz, Y. P. (2012): *Resistencia esclava de africanos y afrodescendientes al Sur del Virreinato del Perú (1750-1811). Un estudio sobre fugas y revueltas*, Tesis de Licenciatura inédita, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Scott, J.C. (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ciudad de México, Ediciones Era.

Schwartz, S. (1974): «The Manumission of Slaves in Colonial Brazil: Bahia, 1684-1745», *Hispanic American Historical Review*, 54-4, pp. 603-635.

Thornton, J.K. (1998): *Africa and africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.

Traslosheros, J. (2002): «El tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta 1630», *Historia Mexicana*, 51-3, pp. 485-516.

Traslosheros, J. (2014): *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*, Ciudad de México, Porrúa.

Vergara, A. y Cosme, C. L. (2018): *Demandando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*, Cali, Editorial Universidad Icesi.

Zaballa, A. (2010): *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América Hispana virreinal*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert.

## Notas

<sup>1</sup> Cabe destacar que esclavos y esclavas podían pasar de un extremo a otro, de las acciones individuales aparentemente torpes a la violencia colectiva más beligerante. Otros, en cambio, podían combinar ambas acciones, es decir, podían ser trabajadores honrados, subordinados y obedientes, pero también en algún momento rompían las reglas ejerciendo el bandolerismo o el pequeño cimarronaje. Asimismo, algunos esclavos muy dóciles mantenían contacto amical con los miembros de las bandas y palenques, sin que esto significase una ruptura profunda con los amos y con el sistema colonial esclavista (Arrelucea, 2007: 85-102).

**2** Una buena síntesis es la que presenta Aline Helg en su reciente publicación (Helg, 2018: 9-26).

**3** Las causas judiciales interpuestas en la América Hispana por personas de origen africano en condición de esclavitud, fueron conocidas tanto por los tribunales reales como por los eclesiásticos. Por esta razón, actualmente se conservan litigios de este tipo tanto en el Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago como en el Archivo Histórico Nacional, siendo estos últimos los que han sido más estudiados por la historiografía chilena; según demuestra un conjunto importante de trabajos publicados en décadas recientes. Para el caso de los tribunales eclesiásticos, escasamente analizados, destaco aquí la tesis de Andrés Nilo-Zepeda, cuya investigación levanta documentos inéditos de la Audiencia episcopal de Santiago y plantea cuestiones relevantes acerca de los usos del sistema judicial eclesiástico por parte de sujetos esclavizados de origen africano, aunque focaliza su análisis en las relaciones interétnicas con otros grupos sociales (Nilo, 2009). Con respecto a la historiografía latinoamericana, en cambio, los

tribunales eclesiásticos han sido mayormente estudiados, no solo para el caso de los esclavos de origen africano sino también para el caso de los indios (Bennett, 2003; Bristol, 2004 y 2007; McKinley, 2017 y 2021; Arrelucea, 2018; Mazzoni, 2021; Traslosheros, 2002 y 2014; Zaballa, 2011; Lara, 2014; entre otros).

**4** Conviene subrayar que, aunque se trata de una muestra muy pequeña, esta selección obedece a la disponibilidad de fuentes de este tipo en el Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago, a cuyos profesionales agradezco su buena disposición y voluntad en el desarrollo de la investigación.

**5** Pese a los esfuerzos de los tratadistas de la época por clasificar y delimitar la jurisdicción –identificada en la época como sinónimo de potestad– en función de la materia que conocían y a quién le correspondía dicho conocimiento, es sabido que en la práctica tales fronteras no estaban del todo definidas, ya que había una compleja red de jurisdicciones que en ocasiones suscitaron conflictos de competencia o confusión entre ellas. Lo anterior, en razón de que cada foro de justicia tenía su propio

fuero penal y civil, además de que cada grupo social en las Indias contaba con un estatuto jurídico en virtud de lo cual quedaba sujeto a una jurisdicción con especiales privilegios, derechos y deberes. Sumado a ello estaba el hecho de que determinados bienes jurídicos, por su especial importancia para la comunidad, podían ser objeto de diversas jurisdicciones, lo que implicaba que tanto la jurisdicción real como la eclesiástica pudiesen juzgar. Ello debido a que la religión era un asunto de Estado, además de que todos los foros debían velar por el orden y la paz social (Cordero, 2020).

**6** Como ha dado cuenta la historiografía latinoamericana, la práctica de otorgar la manumisión al momento del sacramento del bautismo, puede explicarse desde la perspectiva de los dueños a partir de diversos factores, tanto emocionales como económicos (Schwartz, 1974; McKinley, 2017).

**7** En efecto, Francisca Josefa había estado casada con Francisco Vera, pero no había tenido hijos.

**8** Las cursivas son mías.

**9** Las cursivas son mías.

**10** La esclavitud era una condición jurídica que se heredaba a través del vientre materno. El uso de este principio jurídico (*el parto sigue al vientre*) fue primordial para las dinámicas de esclavización de la población de origen africano en Chile colonial, pues posibilitó la reproducción local de personas esclavizadas criollas por medio de los vientres de las mujeres esclavizadas. Fue utilizado en pleitos judiciales tanto por esclavos y esclavas como por amos y amas (González, 2021b; Fuentes; 2023).

**11** En la época existía una sensación generalizada de los esclavos negros y mulatos como sujetos inclinados hacia las malas prácticas (Quinteros, 2017: 61).

**12** En el caso específico de los conventos de monjas, dichas instituciones femeninas se consideraban oponentes legales muy poderosos (McKinley, 2017).

**13** Dicha idea está siendo trabajada por la autora de este artículo para otra publicación.