



# “SE HA FORMADO UN CASAMIENTO... TODO CUBIERTO DE NEGRO”. MATRIMONIOS AFROS Y ESTRATEGIAS SOCIALES EN ARICA. SIGLO XVIII

## “A MARRIAGE HAS BEEN FORMED... ALL DRAPED IN BLACK”. AFRO MARRIAGES AND SOCIAL STRATEGIES IN ARICA, 18TH CENTURY

Carolina Cortés Silva<sup>1</sup> y Alberto Díaz Araya<sup>2</sup>

El presente artículo analiza los matrimonios de mujeres afrodescendientes registrados en el Corregimiento de Arica durante el siglo XVIII. La investigación se basa en documentos provenientes de los libros parroquiales y pliegos matrimoniales conservados en el Archivo Arzobispal de Arequipa (Perú), en el Archivo Arzobispal de Lima (Perú) y los registros matrimoniales del Archivo Histórico Vicente Dagnino (Arica). A partir de estas fuentes, se examinan las uniones conyugales establecidas, motivadas por situaciones específicas o como estrategia para mejorar la condición de esclavitud, aprovechando el sacramento matrimonial como recurso favorable. El propósito central es analizar las relaciones generadas en torno al matrimonio y las redes familiares de la población afrodescendiente de Arica, considerando este vínculo como un mecanismo de articulación y resistencia ante la opresión y la vulnerabilidad social y económica que enfrentaban.

**Palabras claves:** matrimonio, resistencia, articulación, Colonia.

*This article examines the marriages of Afro-descendant women recorded in the Corregimiento de Arica during the 18th century. The research is based on documents from parish registers and matrimonial records preserved in the Archdiocesan Archive of Arequipa (Peru), the Archdiocesan Archive of Lima (Peru), and the marriage records of the Vicente Dagnino Historical Archive (Arica). Drawing on these sources, we analyze the marital unions that were formalized, whether prompted by specific circumstances or employed as a strategy to improve their enslaved condition, taking advantage of the sacrament of matrimony as a favorable resource. The central purpose is to explore the relationships formed around marriage and the family networks of the Afro-descendant population of Arica, considering this bond as a mechanism of articulation and resistance in the face of the oppression and social and economic vulnerability they faced.*

**Key words:** Marriage, resistance, articulation, Colony.

El 20 de julio de 1711, en Arica, contrajeron matrimonio María Antigua y Agustín Perea, un negro esclavizado del Valle de Azapa. María Antigua, originaria del Congo, era esclava del militar Jorge Negreiros de Silva. Los hijos nacidos de esa unión fueron considerados personas en condición de esclavitud, permaneciendo al servicio de Negreiros y sujetos a disposición para su eventual venta.

Años más tarde, el 8 de febrero de 1719, Nicolás Lutton, natural de San Martín (Francia), solicitó autorización para casarse con Ignacia Ramírez, parda, hija natural de Francisca Ramírez y de padre no identificado. Ambos declararon ser libres, solteros y no tener impedimento para poder contraer nupcias. Sus hijos pudieron aspirar a la libertad (Archivo Arzobispal de Arequipa, AAA, serie Arica, Legajo 1).

En la complejidad de la trama social del siglo XVIII, como se ilustra en la documentación, el sacramento conyugal poseía diferentes contextos y significados más allá del pliego religioso, resonando con múltiples matices en el “casamiento de negros” en Arica y los valles de Azapa y Lluta, como lo evoca la lírica de Violeta Parra que titula este artículo.

Durante la época colonial, el sacramento matrimonial poseía profundas connotaciones morales, sociales y religiosas, actuando como un mecanismo que reproducía los privilegios y jerarquías de la sociedad estamental. Al mismo tiempo, los matrimonios interétnicos fueron objeto de prejuicios y limitaciones, pues requerían, en la mayoría de los casos, la autorización de los padres para poder celebrarse. Así lo menciona De Zaballa:

<sup>1</sup> Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. carolacortesilva@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7516-702X

<sup>2</sup> Depto. Ciencias Históricas y Geográficas, Universidad de Tarapacá, Iquique, Chile. albertodiaz@academicos.uta.cl, ORCID ID: 0000-0001-5080-1672

Recibido: enero 2025. Aceptado: octubre 2025.

DOI: 10.4067/s0717-7356202500010523. Publicado en línea: 12-diciembre-2025.



La potestad de los padres sobre el matrimonio de sus hijos se convirtió en ley secular con el desarrollo del absolutismo borbónico, concretado en la Real Pragmática de 1776 sobre la prohibición de matrimonios desiguales sin consenso paterno. En Indias se aplicó tres años más tarde. En efecto, en el siglo XVIII la Corona, ante la posibilidad de negativa por parte de la Iglesia para impedir estos matrimonios, promulgó una ley para forzar la obediencia de los hijos, pues quien se casase contra la voluntad de sus padres perdería, por prescripción de esta pragmática, su herencia y el título que por derecho le correspondía (De Zaballa 2018:19-20).

El texto describe cómo la Corona española consolidó su control sobre la vida familiar y las decisiones personales mediante la legislación matrimonial. La política absolutista borbónica se expresó de manera concreta en la promulgación de la Real Pragmática de 1776, que prohibía los matrimonios considerados desiguales sin el consentimiento paterno, normativa que posteriormente se extendió también a los territorios americanos.

Como señala González Jauregui (2018), las monarquías ibéricas impulsaron la construcción de sociedades en las que el catolicismo y la esclavitud se entrelazaban como pilares fundamentales. En este marco, la Iglesia estableció disposiciones legales que otorgaban ciertos derechos a las personas esclavizadas, tales como el acceso al bautismo, la participación en la misa, la elección de cónyuge y la protección de la indisolubilidad matrimonial. Estas regulaciones se sustentaban en las directrices emanadas del Concilio de Trento, que declaró al matrimonio como sacramento bajo la exclusiva jurisdicción de la Iglesia.

En los territorios americanos donde la esclavitud tuvo mayor presencia, el matrimonio se convirtió en una estrategia utilizada por los esclavizados para preservar la unidad familiar y, en ocasiones, acceder a determinados beneficios, lo que explica su relativa frecuencia. Según Colantonio et al. (2015), en Córdoba el matrimonio entre mujeres afrodescendientes no era un hecho excepcional. En Colombia, por ejemplo, las mujeres esclavizadas de entre 10 y 40 años -casadas y viudas- representaban el 58% de la población femenina esclavizada. En Córdoba, durante el siglo XVIII se registraron 25 matrimonios de esclavas con españoles. Si bien predominaba la soltería entre las

afrodescendientes, en especial entre las esclavizadas, existía también un número significativo de viudas. En 1813, el 70% de las mujeres negras y el 82% de las mulatas permanecían solteras, mientras que entre las pardas la cifra alcanzaba el 59%. En cuanto al estado civil de las mujeres libres, el porcentaje de viudas se elevaba al 15%, en contraste con el 7,4% registrado entre las esclavizadas.

La legislación eclesiástica, en el caso de las personas en condición de esclavitud, reconocía ciertos derechos espirituales e imponía sanciones severas a los amos que los vulneraran, llegando incluso a dictar penas de excomunión. De hecho, “la Iglesia excomulgó a varios amos que se negaron a respetar la vida espiritual de sus esclavizados” (González Jauregui 2018:257). En este marco, los esclavizados supieron utilizar la normativa eclesiástica como un recurso de resistencia, apelando a las autoridades religiosas para hacer valer su derecho a participar en la vida sacramental.

Dentro de este entramado, resulta clave examinar la tensión entre religión y esclavitud en el contexto colonial de Arica durante el siglo XVIII. El Estado colonial buscó articular un delicado equilibrio entre la doctrina cristiana y el sistema esclavista, configurando un orden social profundamente contradictorio: mientras la Iglesia católica proclamaba la igualdad espiritual y la dignidad de toda persona, al mismo tiempo legitimaba la esclavitud como parte del entramado colonial. Así, se observa cómo se intentó reconciliar un modelo económico sustentado en la explotación con un discurso religioso que predicaba la igualdad de los fieles ante Dios.

Para el Corregimiento de Arica, los y las esclavizado/as rara vez gozaron de privilegios, salvo contadas excepciones. Más bien, debieron construir redes de apoyo y amistad, estableciendo vínculos tanto con sus pares como, en ocasiones, con los propios esclavistas, con el fin de obtener pequeños beneficios. Entre estos se encontraba la posibilidad de acceder a la libertad mediante estrategias diversas o la utilización del matrimonio como recurso instrumental. Sin embargo, ninguno de estos espacios representó una amenaza real para la continuidad del sistema esclavista. En este sentido, como señala Jabardo (2012), la abolición de la esclavitud, recibida con esperanza por la comunidad negra, significó en gran medida solo una transformación superficial: la división entre amos y esclavizados fue reemplazada por una discriminación racista que perpetuó la desigualdad bajo criterios “modernos”. Desde esta perspectiva, comprender el

matrimonio de las mujeres afrodescendientes en el siglo XVIII en el Corregimiento de Arica requiere una aproximación conceptual que permita leer estas uniones como prácticas situadas dentro de un entramado desigual en los límites estructurales del orden colonial.

Uno de los textos que interpelan al feminismo hegemónico y sientan las bases del feminismo negro es, sin duda, el célebre discurso de Sojourner Truth “¿Acaso no soy una mujer?”, pronunciado en la convención por los derechos de la mujer en Akron en 1852. En aquella intervención, Truth deconstruyó la categoría dominante de “mujer”, que excluía a las mujeres negras, reivindicando así su identidad como mujer y como negra (Jabardo 2012).

En este marco, el enfoque interseccional resulta clave al reconocer que las experiencias de opresión no son homogéneas, sino que se configuran a partir del cruce de identidades múltiples -raza, género y clase- que generan trayectorias únicas de marginalización o privilegio (Crenshaw 1989; Davis 2016; Hill Collins y Bilge 2019). Trasladado al contexto del siglo XVIII, este criterio de análisis permite comprender cómo género, casta, condición jurídica (libertad o esclavitud) y posición económica se entrelazaban, produciendo experiencias diferenciadas de opresión y también de resistencia. La interseccionalidad se expresa, por tanto, en la vida de las mujeres afrodescendientes, tanto en las limitaciones legales, la estigmatización racial y el control patriarcal que enfrentaron, como en las estrategias que desarrollaron para ampliar sus márgenes de acción.

El concepto de *agencia*, entendido “no como un sinónimo de resistencia frente a las relaciones de dominación, sino como una capacidad de acción que, en contextos históricos específicos, adquiere diferentes significados” (Mahmood 2006:33), resulta clave para comprender la experiencia de las mujeres afrodescendientes en Arica durante el siglo XVIII. En esta coyuntura, su agencia se expresó no solo en rebeliones visibles, sino en actos cotidianos vinculados al matrimonio: la elección del cónyuge, el aprovechamiento de la normativa eclesiástica y las formas veladas de insumisión que, aunque discretas, desafiaban las jerarquías coloniales y abrían márgenes de autonomía dentro del régimen esclavista (Scott 2000).

La noción de resistencia, advertimos, posee una doble dimensión: como acción visible frente a las autoridades -a través de demandas presentadas en tribunales eclesiásticos- y como práctica cotidiana

orientada a preservar redes familiares y afectivas, aún bajo la vigilancia de los amos. Esta resistencia se articuló, en particular, mediante el uso estratégico del sacramento matrimonial, que operaba como un recurso en un contexto donde la Iglesia católica legitimaba el orden esclavista, pero al mismo tiempo ofrecía resquicios legales para la defensa de la vida conyugal.

En esta línea de análisis, los matrimonios de mujeres afrodescendientes en el siglo XVIII no pueden ser comprendidos únicamente como actos religiosos o simples registros demográficos. Más bien, constituyen escenarios de disputa simbólica y material, en los que se entrecruzaron raza, género y estatus jurídico. En este entramado, las mujeres esclavizadas y libres no fueron sujetos pasivos, sino que desempeñaron un papel activo en la configuración de sus trayectorias, desplegando estrategias que ampliaron sus márgenes de acción dentro de un orden social profundamente desigual.

### **Materiales y Métodos: Presencia Afrodescendiente en Partidas Matrimoniales**

La investigación se basa en el análisis de 77 registros de pliegos matrimoniales del siglo XVIII ocurridos en el Corregimiento de Arica, extraídos de tres repositorios documentales. En primer lugar, el Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA), que comprende pliegos matrimoniales y partidas eclesiásticas de la serie *Arica, Legajo 1*. En segundo lugar, el Archivo Arzobispal de Lima (AAL), con causas judiciales relacionadas con matrimonios y separación de cónyuges esclavizados. Finalmente, el Archivo Histórico Vicente Dagnino (AHVD) de la Universidad de Tarapacá en Arica, particularmente los libros parroquiales de Arica, Azapa y Lluta del siglo XVIII.

Respecto al levantamiento y sistematización de los datos, los documentos fueron transcritos paleográficamente, preservando la ortografía original en las citas textuales. La información se organizó en una base de datos que contempló las siguientes categorías analíticas: año y lugar de celebración, casta de la novia, condición jurídica (libre o esclavizada), origen geográfico, condición jurídica y casta del novio, además de la presencia de testigos y padrinos. En cuanto a los criterios de selección y análisis, se incluyeron exclusivamente registros en los que al menos una de las contrayentes fuera mujer afrodescendiente, identificada en el documento por su casta (*negra*,

*mulata, zamba, parda, cuarterona, quinterona* u otras variantes), y que contara con información suficiente sobre su condición jurídica (libre o esclavizada) y lugar de origen. Con respecto a los criterios de exclusión, se descartaron matrimonios incompletos o con ausencia de datos esenciales (nombre, etnicidad, condición jurídica, testigos y padrinos), así como los casos con impedimentos matrimoniales (parentesco, “cópula ilícita”, viudez) o con observaciones cualitativas relevantes, como argumentos presentados ante tribunales eclesiásticos y menciones de estrategias para preservar la unidad familiar.

En lo referente a la estrategia analítica, se aplicó un análisis cuantitativo para identificar patrones (frecuencias, distribución por periodos, composición por casta y condición jurídica), complementado con representaciones gráficas y tablas de frecuencia. Paralelamente, se realizó un análisis cualitativo de casos, seleccionando expedientes representativos por su riqueza narrativa y por evidenciar estrategias de agencia y resistencia de mujeres afrodescendientes. La articulación de ambos enfoques permitió reconocer tanto tendencias generales como experiencias particulares significativas.

Bajo patrones heurísticos, los registros parroquiales constituyen fuentes primarias significativas por el nivel de detalle que ofrecen sobre identidades, relaciones y redes familiares. No obstante, presentan limitaciones asociadas al sesgo clerical y moralizante de la época en la descripción de las personas y sus conductas. A ello se suman omisiones y pérdidas documentales que generan vacíos cronológicos, además de un posible subregistro de matrimonios no autorizados o realizados fuera de la jurisdicción, lo que se refleja en la casi inexistente presencia de matrimonios interétnicos (afro-indígenas).

Dicho esto, la estrategia metodológica adoptó una perspectiva interseccional en la codificación y el análisis, considerando cómo las variables de género, casta y condición jurídica interactúan en la configuración de estrategias matrimoniales. Este enfoque permite trascender una lectura puramente demográfica y comprender el matrimonio como un espacio de negociación social y jurídica, donde se articulan tanto las limitaciones impuestas como las formas de agencia desplegadas por las mujeres afrodescendientes en Arica colonial.

Este proceso permitió registrar un total de 77 matrimonios afrodescendientes, cuya distribución y características se presentan a continuación (Tabla 1):

Tabla 1. Lugar de celebración de los matrimonios.  
*Location of marriage ceremonies.*

Lugar de nacimiento de la novia	Matrimonios
Arica	24
Azapa	3
Callao	1
Chancay	1
Chuquisaca	1
La Paz	1
Lima	3
Lluta	1
Moquegua	1
Pago de todos los santos	1
Pica	3
Pisco	2
Potosí	1
Sama	9
Tacna	8
Valparaíso	1
Sin datos	16
Total	77

Fuente: Elaboración propia desde Libros Parroquiales de Lluta, Azapa y Arica S. XVIII, AHVD.

### Dinámicas Matrimoniales y Contextos Sociales

La Tabla 1 exhibe el predominio de matrimonios celebrados en Arica, donde la mayoría de las novias (24 casos) habían nacido en esta ciudad. Este dato sugiere una concentración significativa de población afrodescendiente en la zona, lo que podría estar relacionado con las dinámicas de asentamiento y la diversidad geográfica. Asimismo, se registran matrimonios provenientes de otras regiones -como Callao, Chancay, Chuquisaca, La Paz, Moquegua, Potosí, Tacna y Valparaíso, entre otros-, lo que permite inferir que Arica y sus alrededores funcionaban como un centro de atracción regional. En consecuencia, la dispersión de los lugares de origen confirma tanto la heterogeneidad de la población afrodescendiente como su capacidad de articulación y resistencia a través de los vínculos matrimoniales.

De los 77 matrimonios registrados, la gran mayoría contó con la presencia de dos testigos (Tabla 2), lo cual refleja el cumplimiento de una norma establecida durante la época colonial. Sin embargo, se observan

algunas excepciones: en tres casos no se consigna la presencia de testigos, lo que podría responder a omisiones en los registros o a circunstancias particulares de los contrayentes.

Tabla 2. Testigos de los matrimonios de negros/as libres y esclavizados/as.

*Witnesses to the marriages between free and enslaved black men and women.*

Nº de testigos	Nº de matrimonios	%
Desconoce	3	3,8
1	0	0,0
2	70	90,9
3	3	3,8
4	1	1,5
	77	100,0

Fuente: AHVD, Libros Parroquiales de Lluta, Azapa y Arica S. XVIII.

Un ejemplo es el matrimonio celebrado el 8 de abril de 1727, registrado en el *Libro de Matrimonios de Arica*. En dicho documento se consigna la unión de dos personas en condición de esclavitud, cuyos nombres no fueron mencionados; sin embargo, sí aparece registrado el nombre de su propietario, Manuel de Palarra, quien declara que ambos pertenecían a la casta “chala” (negros bozales procedentes del Congo y de la “costa de los esclavos”). El registro indica, además, que la pareja cumplió con las tres amonestaciones matrimoniales exigidas por el Concilio de Trento, lo que evidencia la formalidad del proceso incluso en un contexto de esclavitud. También se consignan los nombres de los padrinos, Francisco Javier Sánchez y su esposa, Josepha de Acuña, así como de los testigos, Juberto y María Sabala (AHVD, *Libro Matrimonios de Arica*, 8 de abril de 1727).

Dado que se trataba de personas esclavizadas, los terratenientes solían favorecer los matrimonios entre quienes compartían la misma condición, pues esto restringía las posibilidades de desplegar estrategias orientadas a obtener la libertad. En este sentido, “provéanse esclavas que casándose con los esclavos que hay, den estos menos sospechas de alzamiento; y esclavos irán los menos que pudieren según decís” (Soto 2011:22). Soto también documenta que, en las minas del Perú, existían reglamentos que disponían que el trabajo debía realizarse en proporción igual

de hombres y mujeres, con el fin de “asegurar la tranquilidad del lugar”.

Si bien los esclavistas concebían esta paridad como un mecanismo de control y coerción, en la práctica podía tener un efecto contrario: ofrecer a las personas esclavizadas mayores posibilidades de organización, de construcción de discursos ocultos en sus lugares de trabajo y, en consecuencia, de generar impactos en la producción que afectaban directamente a la economía de los hacendados (Scott 2000).

Se estableció una agrupación por intervalos de 20 años para analizar las frecuencias (Tabla 3). Los resultados evidencian que entre 1700 y 1720 se registró la mayor concentración de matrimonios, con un total de 56 uniones. En contraste, entre 1741 y 1760 apenas se documentó un matrimonio, lo que refleja una marcada disminución en los registros. El último matrimonio consignado corresponde a Félix de Sosa, pardo libre natural del puerto de Valparaíso e hijo legítimo de Agustín de Sosa y Gabriela Gómez, quien contrajo matrimonio con Justa Pastora, samba esclava natural de Arica, hija natural de María Rosa y de padre no identificado (AHVD, *Libros Parroquiales de Lluta, Azapa y Arica*, S. XVIII).

Tabla 3. Matrimonios de negros/as libres y esclavizados/as cada veinte años.

*Marriages of free and enslaved black men and women every twenty years.*

Intervalo de años	Cantidad de matrimonios	%
1700-1720	56	72,72
1721-1740	20	25,99
1741-1760	1	1,29
1761 - 1799	0	0
Total	77	100,0

Fuente: AHVD, Libros Parroquiales de Lluta, Azapa y Arica S. XVIII.

La Tabla 3 muestra que el matrimonio, como institución formalizada, tuvo una presencia relevante en las primeras décadas del siglo XVIII entre la población afrodescendiente de Arica y sus valles. No obstante, su progresiva reducción podría explicarse por factores estructurales, como limitaciones sociales y económicas, variaciones en las políticas coloniales o la fragmentación de las comunidades afrodescendientes bajo el sistema esclavista. Esta merma en las uniones sacramentales



parece vincularse también con la decadencia de la actividad minera y la movilidad de los españoles hacia otros centros urbanos. De hecho, muchos de ellos se trasladaron a Tacna, ciudad donde, desde el siglo XVII, se encontraban las Cajas Reales de Arica (Díaz 2015). Es factible que los registros matrimoniales de personas esclavizadas se hallen en esa parroquia o en capillas de haciendas donde trabajaban.

Wormald (1969:45) postula que la abrupta disminución de la producción minera en Oruro y Potosí, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, afectó profundamente a la región. Según el autor, este declive “casi terminó con el tráfico de las recuas que acarreaban minerales del Alto Perú” y se agravó con la creación del Virreinato de La Plata, que desvió “el activo circuito comercial que se había generado entre Arica y el Alto Perú [...] casi íntegramente hacia Buenos Aires” (Wormald 1969:45). Tales transformaciones generaron una reorganización tanto económica como demográfica. Asimismo, advierte que “fueron de tal manera funestas las consecuencias económicas y sociales que dicha disposición acumuló sobre el Corregimiento de Arica” (Wormald 1969:44). En este escenario, la depresión económica de la segunda mitad del siglo XVIII incidió también en la vida social, reduciendo (al menos en apariencia) la cantidad de sacramentos celebrados en la jurisdicción de Arica.

Por su parte, Gavira (2017:46-61) analiza las modificaciones ocurridas en la minería del Alto Perú, primero a raíz de los levantamientos indígenas y, posteriormente, a causa de los cambios administrativos impulsados por la Corona en relación con los funcionarios encargados de dicha actividad:

En 1782, después del levantamiento de indios generalizado en la región andina, la Corona decidió implantar el sistema de Intendencias en el Virreinato del Río de la Plata. La detestada figura del corregidor fue sustituida por la del subdelegado, quien asumiría competencias como alcalde de minas, aunque a veces fueron cuestionadas, tanto éstas como sus capacidades en esta actividad. Además de estas modificaciones en la administración y en el gobierno de los virreinos, se avecinaban cambios importantes en la minería colonial, con la aplicación de las Nuevas Ordenanzas de Minería de Nueva España de 1783 y con su adaptación para los virreinos del sur (Gavira 2017:46-61).

En conjunto, estos factores económicos y administrativos incidieron en la reducción de matrimonios registrados en Arica durante este periodo, al mismo tiempo que transformaron la dinámica poblacional y la circulación de personas en la región. Empero, la diferencia porcentual entre los periodos pone de relieve la necesidad de un análisis más profundo de las condiciones sociales y políticas que marcaron la vida conyugal de esta población, así como la posibilidad de sesgos u omisiones en los registros parroquiales.

### “Casamiento de Negros”

En el contexto colonial, el sacramento del matrimonio no solo fue una institución religiosa y social, sino también un mecanismo de resistencia y articulación para las personas esclavizadas. Frente a un sistema opresivo que desintegraba los lazos familiares y negaba la autonomía, el matrimonio se transformó en una estrategia para negociar derechos, preservar vínculos afectivos y reclamar cierta estabilidad social. Las familias esclavizadas recurrieron a este recurso para desafiar las normas que perpetuaban su deshumanización, articulando sus demandas dentro de los marcos legales y religiosos disponibles.

Considerado por el Concilio de Trento como un sacramento inviolable, el matrimonio otorgaba a las personas esclavizadas un espacio de resguardo frente a los intereses económicos de los amos, quienes con frecuencia intentaban separar a los cónyuges mediante la venta o el traslado forzoso. En este escenario, los tribunales eclesiásticos se convirtieron en un ámbito en el que los esclavizados podían presentar sus casos, apelando a argumentos de carácter moral y religioso para resistir las arbitrariedades de sus propietarios. Este proceder reveló tanto una comprensión estratégica del sistema colonial como la capacidad de reinterpretar las normas eclesiásticas europeas en beneficio propio (Díaz 2019).

Un aspecto para entender las prácticas nupciales del siglo XVIII fue la Ley de Vientres, promulgada en el marco de las reformas borbónicas y adoptada en diversos territorios americanos durante la segunda mitad de esa centuria. La normativa establecía que los hijos e hijas de mujeres esclavizadas serían libres a partir de una fecha determinada. Sin embargo, en muchos casos debían permanecer bajo la tutela del amo hasta cierta edad, lo que prolongaba su dependencia económica y social. Como señala Chocano:

En la mayoría de países hispanoamericanos se dieron leyes como la “libertad de vientres”, es decir, se otorgaba la libertad a los nacidos de esclavas a partir de determinada fecha, aunque se estipulaba que debían pese a ello permanecer como sirvientes en casa de sus amos (Chocano 2019:122).

En el Corregimiento de Arica, si bien la documentación no menciona explícitamente esta ley, su vigencia condicionaba las decisiones matrimoniales de las mujeres esclavizadas. Al casarse con un hombre libre, podían aumentar las probabilidades de que su descendencia gozara de libertad efectiva y acelerar el proceso de manumisión. De esta manera, la Ley de Vientres reforzó el carácter estratégico del matrimonio como herramienta de resistencia y protección familiar.

Según Cortés y Díaz (2024), estas prácticas -aunque difíciles de documentar debido a su carácter íntimo- constituyeron una forma de resistencia silenciosa. En muchos casos, el matrimonio se utilizó para subvertir las estructuras de control, otorgando a las personas esclavizadas un recurso que brindaba bienestar emocional y dignidad en medio de la opresión. Esta resistencia no siempre se manifestó en grandes gestos de rebelión, sino en acciones cotidianas que, aunque discretas, tuvieron un profundo impacto en la vida de las familias.

El procedimiento para casarse constaba de varias etapas y podía extenderse considerablemente en el tiempo. El primer paso era la elaboración del pliego matrimonial, documento redactado por un notario o escribano en forma de cuadernillo, donde se registraban las fases esenciales del trámite. El solicitante (denominado “contrayente”, generalmente en la figura del novio) pedía a la Iglesia la autorización para casarse. En el escrito se presentaba a sí mismo, declaraba a sus padres y especificaba su condición (libre o esclavizado) y, en ciertos casos, su casta. Asimismo, debía consignar el nombre de la novia, junto con la filiación de esta y la información relativa a su estado y origen étnico.

Los pliegos matrimoniales solían extenderse a 10 o más hojas manuscritas, como se describe a continuación:

Arica, abril 04 de 1790 Señor Vicario  
Thomas del Castillo natural de esta ciudad  
esclavo  
De Don Pedro Nolasco de Osorio hijo  
lexítimo de Mariano Del Castillo y de

Ygnacia Zerdas ante V. M. parece en la mas  
Bastante forma que haia lugar en derecho  
y digo: que tengo Tratado, y concertado  
casarme,

y velarme por palabras de

Presente según orden de Nuestra Santa  
Madre Yglesia con Juana Estoraica natural  
del valle de Asapa hija lexi-

Ttima de Pedro Estoraica y de Maria  
Ramires; para cuio Fin estoy pronto a dar  
información de soltura de ambos con Traientes  
por seder en servicio de Dios Nuestro Señor  
y bien Espiritual nuestro. Por tanto=

A V. M. pido y suplico se sirva de mandar  
se me ministre el Santo sacramento del  
Matrimonio con la susoespresada que Será  
justicia que espero alcanzar jurando lo  
necesario en de Recho, y para ello. Real  
Thomas del Castillo (AAA, Subserie: Arica.  
Legajo 1. 14 de agosto de 1770).

Varios elementos de interés se desprenden de la cita, tanto en el plano lingüístico como en el histórico y sociocultural. En primer lugar, destacan los arcaísmos léxicos, como el uso de “*soltura*” para referirse a soltería o “*velarme*” en lugar de celebrar el matrimonio. Por otro lado, el documento refleja aspectos históricos relevantes del siglo XVIII, particularmente la presencia de la esclavitud, que evidencia la realidad social en los territorios coloniales donde esta práctica era común.

Asimismo, se observa la importancia de la jerarquía eclesiástica, ya que la solicitud está dirigida al vicario, lo cual reafirma el rol central de la Iglesia en la regulación de los procesos matrimoniales. En el ámbito sociocultural, la mención a la legitimidad (“*hijo legítimo*”) pone de relieve el valor que se otorgaba a los linajes y a la posición social dentro del matrimonio. También sobresalen el consentimiento y la formalidad como componentes esenciales: se subraya la necesidad de presentar pruebas de “*soltura*” para garantizar que no existieran impedimentos legales o religiosos.

Los pliegos conyugales variaban en extensión y, en ciertos casos, incluían documentación complementaria. Por ejemplo, cuando el contrayente era viudo o viuda, se anexaba el acta de defunción, lo que resultaba valioso para constatar la condición y casta de las personas. En ocasiones, estos datos no aparecían en el pliego mismo, pero sí en los documentos anexos. Además, en los pliegos se registraban posibles impedimentos,

como parentesco consanguíneo o “*cópula ilícita o carnal*”<sup>1</sup> con otra persona. En tales situaciones, la Iglesia debía otorgar una “dispensa”, es decir, eximir o perdonar al solicitante.

A continuación, se examinan dos casos en los que los impedimentos matrimoniales se vinculan con situaciones de fidelidad o con conductas consideradas indecorosas, generalmente atribuidas a la mujer. Un ejemplo es el de la mulata Evarista Messa, presentada por el mulato Phelisiano Sabarburu de la siguiente manera:

Evarista tuvo cópula ilícita con un hermano mío de padre según se infiere y corriéndome le obliguen el cumplimiento de mi palabra respecto al tiempo de darla y en virtud de ella tener prole y no haber tenido de ante mano este impedimento y estar la dicha Evarista en mi pedida y siendo una pobre niña sin más remedio y la esperanza le mantiene de casarse conmigo y yo pronto a ejecutarlo por las razones que llevo retenidas sobre que interpongo la piadosa justificación para que se me posibilite el remedio espiritual de ambos pues debo ejecutarlo quede expuesta la mencionada Evarista al (...) de su perdición yo con este cargo y cumplir mi palabra sin culpante (...) impedimento en primer grado de intimidad de cópula ilícita... tener la susodicha asosego carnal con Jacinto Blanco que me ha confesado ser mi hermano natural (...) y esta haber sido posterior al que yo tuve con la dicha Evarista, y con la ignorancia de que tenía tal hermano. [ocuseseo] a la piedad de V.S.S se sirva dispensarme el dicho impedimento atendiendo a las causas siguientes:

1. Siendo la primera es sea ambos neophitos y pobres almas de haber yo pedido a la susodicha Evarista con palabras de casamiento y tener en ella dos hijos
2. Puesto se halla al presente infamado indotado, y como tal inupta con otra persona respecto a haber sido pública la amistad que hemos tenido
3. A más de evitarla ocasión “*ampliuspecandi*”, me mueve la alegitimidad<sup>52</sup> [sic] de mis hijos, y asegurar su diario socorro y manutención (...) en atención a que de otro modo quedarán sin la asistencia y asilo por poderlos mantener (AAA, Expedientes matrimoniales. Legajo 1, 14 de agosto de 1770).

El documento revela las dinámicas sociales, religiosas y legales en torno al matrimonio en el siglo XVIII. En particular, este caso señala cómo dos personas en Arica recurrieron a la Iglesia católica para superar impedimentos matrimoniales, utilizando argumentos de carácter religioso, familiar y social con el fin de legitimar su unión. El análisis puede organizarse en tres ejes principales: los impedimentos matrimoniales y su trasfondo socio-religioso, el matrimonio como estrategia de resistencia y protección, y el papel de la Iglesia como mediadora en las sociedades coloniales.

En cuanto a los impedimentos y su contexto socio-religioso, el expediente menciona la existencia de un obstáculo en primer grado, definido como “*cópula ilícita*”, vinculado a las estrictas normas de consanguinidad que regulaban los enlaces bajo el canon católico. Este tipo de restricción evidencia la insistencia de la Iglesia en preservar la moral y el orden social mediante un férreo control de las uniones. A su vez, el contrayente argumenta que desconocía el parentesco con su hermano Jacinto Blanco, lo que introduce un dilema moral en el que confluyen la ignorancia y el reconocimiento de responsabilidad. Tal planteamiento busca atenuar la gravedad del impedimento, apelando a la misericordia eclesiástica. En este marco, la censura del comportamiento sexual expresada a través del concepto de “*cópula ilícita*” refuerza la condena hacia las relaciones extramatrimoniales, señaladamente en el caso de las mujeres. La “*infamia*” atribuida a Evarista refleja así las severas restricciones morales y sociales que recaían sobre las esclavizadas y racializadas dentro del orden colonial.

Del documento se desprende que el matrimonio funcionaba, de manera encubierta, como estrategia de resistencia y resguardo. Por un lado, se reivindica la dignidad de Evarista, a quien se le asignan calificativos peyorativos como “*indotada*” (sin dote) e “*infamada*”, etiquetas que evidencian su exclusión de las normas sociales dominantes. No obstante, el enlace se presenta como una vía que le permitiría recuperar cierta legitimidad y reconocimiento social. Por otro lado, la unión aseguraba protección a sus hijos, puesto que el expediente explicita que el matrimonio garantizaría su legitimidad y manutención. Esto resultaba especialmente relevante en un contexto en que los nacidos fuera del matrimonio sufrían discriminación y carencia de amparo. Esa misma protección el contrayente la hace extensiva a Evarista, utilizando un argumento moral que sostiene que el matrimonio evitaría una



mayor “*ocasión de pecado*” (*ampliuspecandi* o pecado mayor), asegurando así tanto el bienestar material de ella como el de sus descendientes. De esta forma, el matrimonio aparece no solo como un sacramento, sino además como un recurso práctico frente a las adversidades impuestas por las normas sociales y eclesiásticas.

En cuanto al rol de la Iglesia, esta ejercía una función mediadora en la sociedad colonial, ya que se recurría a la autoridad eclesiástica como instancia de intermediación en conflictos morales, sociales y legales, especialmente dentro de comunidades esclavizadas y marginadas, lo que le confería un poder significativo para regular la vida cotidiana (Briones 2013). Asimismo, en el discurso del solicitante se apela a la “piedad” del tribunal eclesiástico para superar el impedimento nupcial. Tal recurso retórico evidencia cómo las personas aceptaban las normas religiosas a fin de negociar su inclusión y legitimidad en un sistema que las excluía.

Otro aspecto relevante dentro del análisis es la mención de ambas personas como “*neófitas*”, en alusión a su reciente conversión al cristianismo, lo que introduce un elemento de vulnerabilidad espiritual. Este argumento subraya la necesidad de apoyo eclesiástico para consolidar su vida tanto religiosa como social.

De este modo, se advierte la existencia de estrategias de negociación por parte de las personas esclavizadas, quienes hicieron uso de los canales legales y religiosos disponibles para mejorar sus condiciones de vida. El matrimonio, en este sentido, no solo representaba la unión de dos individuos, sino que se configuraba además como una herramienta de resguardo de derechos, estabilidad y protección en un sistema que deshumanizaba a los esclavizados y esclavizadas.

Un segundo caso, correspondiente a la mujer afro Gertrudis Arragoitía, documentado en los expedientes matrimoniales de Arequipa, abre una ventana hacia los mecanismos de resistencia y negociación desplegados por las mujeres afrodescendientes en el siglo XVIII en Arica. Este ejemplo puede examinarse desde tres dimensiones centrales: la agencia femenina en contextos de opresión, el matrimonio como vía de legitimación social y familiar, y la relación entre los impedimentos matrimoniales y las dinámicas de poder propias de la época.

Arica, 21 de diciembre de 1790

Manuel Lema hijo legítimo de Santiago Lema y Eulalia Sansoro (...) Tengo tratado

y conversado casarme y velarme de palabra de presente (...) con Gertrudis Arragoitía de esta ciudad viuda de Sereno Sosa, e hija natural de Segunda Arragoitía y de padre no conocido, con la cual contraigo dos parentescos de afinidad en esta forma // Primero ha tenido ella comercio ilícito con pariente mío en segundo grado. // Segundo haber ir tenido el mismo comercio con pariente suia en tercer grado y para la dispensación de “*ocumina*” al HHMO sor Obispo Diosesano a fin de que su benignidad mirándonos caritativamente se digne dispensar los expresados impedimentos (...) prometiendo cumplir las penas que se me impusieren como también se da información de soltura de ambos contrayentes:

Por tanto pido y suplico se sierva mandar se me ministre el santo sacramento del matrimonio con la susodicha luego que se consigno la dispensa que se presente y sea a justicia jurando lo necesario.// Firma Manuel Lema (AAA, Expedientes matrimoniales. Legajo 1, 21 de diciembre de 1790).

Gertrudis Arragoitía constituye un ejemplo de la doble vulnerabilidad a la que se encontraban sometidas las mujeres afrodescendientes en la Colonia: por un lado, su pertenencia étnica y, por otro, la ausencia de reconocimiento paterno. Estas circunstancias las situaban en una posición subordinada dentro de las estructuras sociales de la época. No obstante, su participación en un proceso matrimonial formal revela un ejercicio de agencia, ya que logró insertarse en las dinámicas religiosas y legales para negociar una posición más estable y legítima.

El casamiento se configuraba como una herramienta de legitimación de los vínculos familiares. En este sentido, Manuel Lema, al solicitar su unión con Gertrudis, procuraba superar dos impedimentos de afinidad derivados de “*comercios ilícitos*”, prácticas duramente censuradas en la época. Ello pone de relieve cómo las mujeres afrodescendientes utilizaban el matrimonio para formalizar relaciones que de otro modo serían consideradas ilegítimas. El enlace, por tanto, se erigía como una estrategia para reparar el “daño social” percibido, al tiempo que ofrecía un marco de estabilidad económica y simbólica tanto para ellas como para sus descendientes.

Otro aspecto clave se relaciona con los impedimentos matrimoniales y las dinámicas de poder, pues reflejan la manera en que la Iglesia regulaba los vínculos personales bajo criterios de moralidad. Tales restricciones, aunque concebidas como obstáculos, abrían un espacio de negociación en el cual los solicitantes articulaban sus demandas de forma estratégica, apelando a la “benignidad” del obispo y a la disposición de “cumplir las penas” impuestas. El pliego detalla el modo en que Manuel y Gertrudis hicieron uso del sistema eclesiástico para superar las barreras legales y sociales, aprovechando los intersticios dejados por la institución para legitimar sus uniones. Esta interacción entre sectores marginados e instituciones coloniales buscaba asegurar reconocimiento y estabilidad.

Sobre las mujeres negras esclavizadas recaían múltiples estigmas que desvalorizaban su condición: eran señaladas como libertinas, lujuriosas, siempre dispuestas al sexo, carentes de honor, amorales y objeto de innumerables calificativos que construyeron estereotipos en torno a sus cuerpos, los cuales aún perduran en la actualidad. Sin embargo, muchos de esos adjetivos fueron instrumentalizados por las propias mujeres al momento de presentarse ante los tribunales eclesiásticos. De este modo, los estereotipos asociados a su condición de esclavizadas se convirtieron en herramientas discursivas para formular acusaciones que más tarde fueron expuestas en dichos tribunales, espacios donde denunciaron los abusos sexuales sufridos.

Las acusaciones por ‘*servicia espiritual*’ dan cuenta de las múltiples formas de sometimiento que tuvieron que enfrentar las mujeres negras, revelando tanto las prácticas de explotación como la instrumentalización de sus cuerpos en el contexto colonial:

Isabel Angola debió sentir el peso de ser mujer, negra y esclava cada vez que su propietario la tomaba violentamente. Un día se escapó para denunciar a su amo de sevicia espiritual afirmando que “Me compele con amenazas, gritos y golpes” y para confirmar su versión Isabel mostró los hematomas de su cuerpo pero el Tribunal consideró que los golpes eran parte de un castigo normal y la denuncia era una manifestación de rencor o venganza de la esclava resolviendo que regrese con su propietario considerando que Isabel no presentó pruebas ni testigos (Arrelucea 2010:83).

Aquellos acontecimientos que en el siglo XVIII eran considerados una vergüenza ocurrían con mayor frecuencia de lo que podría suponerse. En las mujeres negras confluían el género, la clase y la casta, tres dimensiones que producían múltiples formas de vulneración, como parte de una interseccionalidad propia del orden colonial. Al respecto, Crenshaw (2012:89) sostiene que “las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres Negras en el ámbito laboral”.

Experiencias como la relatada por Isabel Angola -cuando las relaciones con el patrón eran habituales- debían permanecer en el ámbito privado. Pero si la mujer había mantenido vínculos íntimos antes de la boda, aquellos sucesos debían consignarse en los pliegos. De este modo, la Iglesia adquiría la potestad de autorizar o rechazar el enlace, en función de la “gravedad” de lo expuesto.

Otro caso corresponde a una mujer negra que deseaba contraer matrimonio, pero se objetaba su solicitud alegando que ya estaba casada. Ante la incertidumbre sobre si su esposo había fallecido y, por lo tanto, si ella podía acceder a segundas nupcias, el pretendiente solicitó información sobre su situación conyugal.

No resultaba extraño que muchas mujeres negras recurrieran al matrimonio como una estrategia para trasladarse a otra ciudad o impedir su venta. Este recurso se convirtió en uno de los resquicios más empleados como mecanismo de resistencia, una vía mediante la cual buscaban transformar su destino y modificar, en la medida de lo posible, las condiciones impuestas por la esclavitud:

San Marcos de Arica, 27 de diciembre de 1751  
Miguel Chuquisica, negro esclavo de Don Juan (...) Cornejo, hijo de María del Carmen y padre no conocido.// A casarse con Rosa Ureta, negra esclava de Doña Rosa de Bolaños. // María Rosa esclava que hiba a la ciudad de Lima donde fue casada Santiago de Sapatilla sambo libre, natural de dicha ciudad de Lima, le hizo el encargo esta que solicitase a una hija suia natural y viene y se informase de ella y de otras personas (...) muerto su marido.// Santiago Sapatilla fue el que hizo el encargo de preguntar “hombre no chaneo, por Dios bendito que murió”  
Testigos:

Micaela Yañez negra criolla esclava dijo “habiendo visto Santiago Sapatilla a esta contraerle le he oído que esta pobre negra por su mal juicio (...) Arica que su ama por haberse casado la vendió y la queso casó lo hizo con negro ridículo alfarero (...) en el ejercicio de tal murió de sarampión y viguelas y su amo se llamaba don Diego de Ureta” Firman la declaración Francisco Sánchez de la Serda y Claudio Cassimiro Córdova.

Las formas de resistencia desplegadas por las mujeres negras no se limitaron solo al ámbito matrimonial. Otra estrategia estuvo vinculada al estereotipo que las representaba como cuerpos erotizados o “cuerpos sexualmente disponibles” (Arrelucea 2010:83). La coquetería, así como las relaciones consentidas con los amos, constituían recursos empleados para obtener un trato más favorable, tanto para ellas mismas como para sus familiares. De este modo, transformaban en herramienta de negociación los prejuicios que recaían sobre su condición de mujeres, negras, esclavas y pobres.

### **El Peso del Sacramento: Matrimonio entre Esclavizados y Amos**

Los españoles consideraron necesario mantener un equilibrio entre hombres y mujeres esclavizados en sus haciendas, utilizándolo como un mecanismo de control destinado a prevenir eventuales revueltas. Desde nuestra perspectiva, se advierte que los/as esclavizados utilizaron el matrimonio como una alternativa para mejorar su situación social y encontrar apoyo mutuo dentro de un sistema opresivo. A ello se suma que la legislación vigente reconocía el derecho de los cónyuges a permanecer juntos, lo que otorgaba a las personas esclavizadas un resquicio legal para sostener la vida en común y resistir la fragmentación de sus vínculos afectivos, como lo plantea González:

En las monarquías ibéricas se buscó construir sociedades católicas y esclavistas a la vez. Por ese motivo, desde la Iglesia emanaron disposiciones legales a favor de los esclavizados, reconociéndoles sus derechos al bautismo, la asistencia a misa, la libertad de elección del cónyuge y a la indisolubilidad del matrimonio. Estas disposiciones eclesiásticas tuvieron como base el discurso del Concilio de Trento, que elevó el matrimonio a

categoría de sacramento, pasando así a ser de control exclusivo de la Iglesia. Tales disposiciones fueron replicadas en varios documentos coloniales, entre ellos, los Concilios Limenses, los Concilios Provinciales Mexicanos y las Constituciones del Arzobispado de Bahía (González Jauregui 2018:242).

Existe un *corpus* documental diverso que testimonia cómo las parejas esclavizadas acudían a los tribunales eclesiásticos en busca de justicia, especialmente cuando sus dueños intentaban venderlos o trasladarlos a otras ciudades, lo que implicaba la separación conyugal y la imposibilidad de llevar una vida en común.

Un caso paradigmático ocurrió en 1699, cuando María de los Santos, esclavizada de don Miguel Núñez de Sanabria, oidor de la Real Audiencia de Lima, interpuso una demanda contra Antonio Domínguez, amo de Juan Joseph de Mondaca, con quien ella deseaba contraer matrimonio. Al enterarse del compromiso, Domínguez decidió enviarlo primero a una panadería y luego venderlo para trasladarlo al puerto de Arica. El Tribunal Eclesiástico, sin embargo, intervino de inmediato, ordenando al dueño de la panadería no moverlo ni sacarlo de la ciudad bajo pena de excomunión, con la amenaza adicional de publicar sus nombres en una tablilla a las afueras de la iglesia. Mientras tanto, María de los Santos cumplió con el trámite de soltería ante la curia y fue admitida para proceder con la celebración del matrimonio. Más adelante, Domínguez intentó nuevamente apartar a Juan Joseph solicitando autorización para llevarlo fuera de Lima, lo que provocó la resistencia de su esposa, pues ello impedía la vida conyugal. En definitiva, el tribunal acogió la petición de la mujer, revocando la solicitud del amo y garantizando la permanencia de la pareja (Archivo Arzobispal de Lima, Legajo XXIV, expediente 65, año 1699, *Causa de Negros*). Este caso enseña de qué modo el sacramento matrimonial fue utilizado como herramienta jurídica y espiritual por la población negra esclavizada, cuya perseverancia permitió defender sus vínculos y consolidar un espacio de resistencia frente a los abusos.

Un segundo proceso, de 1676, también muestra la tenacidad de los esclavizados al amparo del tribunal eclesiástico. Joan de Omonte compareció declarando estar casado “según manda la santa madre iglesia” con Dominga de la Cruz. Sin embargo, no podía consumir ni consolidar su matrimonio, ya que el amo

de su esposa, José Carrillo, había decidido enviarla al puerto de Arica. Ante esta situación, Omonte interpuso demanda denunciando que su mujer ya había sido conducida al Callao para embarcar rumbo al sur: “han llevado a embarcar para el puerto de Arica a la dicha mi muger y está en el puerto del Callao, a donde la han enviado y está para salir navio para dicho puerto” (AAL, Legajo XVIII, expediente 31, año 1676, *Causa de Negros*). El tribunal reaccionó nuevamente en defensa del vínculo matrimonial, ordenando al amo José Carrillo y al capitán del navío abstenerse de sacarla de Lima, bajo amenaza de excomunión.

De los párrafos anteriores se desprenden varias líneas de análisis sobre las formas en que la población afrodescendiente esclavizada enfrentó su situación en la época colonial.

En primer lugar, la documentación evidencia el uso del ámbito eclesiástico como un recurso de defensa, ya que los esclavizados recurrieron a los tribunales de la Iglesia para resguardar los derechos vinculados al matrimonio y a la vida conyugal. El argumento central se apoyaba en la idea de que el casamiento era inviolable. Este planteamiento refleja una comprensión lúcida del marco legal y religioso vigente, en el que los tribunales eclesiásticos podían, aunque de manera limitada, ofrecer cierta protección frente a las arbitrariedades de los amos. Los fundamentos presentados se apoyaban en principios religiosos y eran expuestos con rigor, interpelando directamente a la autoridad eclesiástica.

En segundo lugar, los casos muestran claramente la capacidad de agencia de los esclavizados y esclavizadas. Tanto María de los Santos como Joan de Omonte desplegaron una notable perseverancia al accionar legalmente y exigir justicia, defendiendo sus intereses y vínculos afectivos. Estas acciones contradicen la idea de pasividad tradicionalmente atribuida a las personas esclavizadas, revelando su habilidad para comprender y utilizar las estructuras jurídicas y religiosas en beneficio propio.

En tercer lugar, el matrimonio se presenta como una estrategia al ser empleado para afirmar derechos y procurar cierta estabilidad emocional y social en medio de la esclavitud. Este recurso les permitió apelar a la institución eclesiástica como garante del vínculo conyugal, abriendo un espacio de negociación frente a los amos. El uso articulado del sacramento exterioriza cómo la población esclavizada reapropió y resignificó las prácticas religiosas europeas, transformándolas en un mecanismo de protección y en un medio para

preservar sus lazos familiares. Asimismo, se observa una dimensión de género, ya que mujeres como María de los Santos emergen como protagonistas en la defensa de sus derechos, demostrando que supieron abrirse caminos dentro de los márgenes que ofrecía la legalidad eclesiástica.

En cuarto lugar, los expedientes reflejan las tensiones entre la curia y los intereses económicos de los amos. Estos últimos buscaban ante todo el beneficio material (a través de ventas o traslados de esclavizados/as), mientras que los tribunales de la Iglesia reconocían derechos asociados a los casamientos. Las amenazas de excomunión y la exhibición pública de los nombres de quienes incumplían las disposiciones muestran el peso simbólico de la Iglesia en el control social y su capacidad de sancionar incluso a los sectores dominantes.

En suma, hombres y mujeres sometidos a la esclavitud supieron aprovechar los resquicios que dejaba la jurisdicción eclesiástica en materia matrimonial. Según González Jauregui (2018), esta práctica reforzó en las comunidades la convicción de que al unirse mediante lazos de parentesco creaban un ámbito de difícil acceso para los amos. La constancia demostrada en la defensa de esos vínculos permitió consolidar redes familiares y fortalecer los lazos comunitarios. Para los amos que desobedecían las resoluciones eclesiásticas, el riesgo de sanciones espirituales, como la excomunión, representaba una amenaza significativa.

Según lo anterior, los casos de mujeres afrodescendientes involucradas en enlaces matrimoniales durante el siglo XVIII no fueron pocos (Tabla 4).

La Tabla 4 recoge información sobre las mujeres descendientes de africanos/as que contrajeron matrimonio en la región de Lluta, Azapa y Arica durante el siglo XVIII. Los datos provienen de los Libros Parroquiales de dichas localidades y clasifican a las mujeres según su casta, lo que permite apreciar la diversidad racial y social presente en la población afrodescendiente y mestiza de la época. En total, se registran 77 matrimonios, con un predominio de categorías minoritarias en cuanto a frecuencia, a excepción de las “mulatas” y “sambas”, quienes conforman los grupos más numerosos y, por ende, con mayor visibilidad en los registros matrimoniales.

Las mulatas encabezan la lista con 18 casos, lo que sugiere que gozaron de un mayor acceso o aceptación dentro de la institución matrimonial. Esta presencia destacada puede explicarse por su posición

Tabla 4. Mujeres negras y su participación en los matrimonios coloniales: un análisis por castas.  
*Black women and their participation in colonial marriages: A caste-based analysis.*

Casta	cantidad	%
Criolla	1	1,29
India	1	1,29
Mestiza	1	1,29
Mulata	18	23,37
negra	13	17
negra conga	1	1,29
negra criolla	4	5,19
negra parda	1	1,29
parda	7	9,0
cuarterona	2	3,0
samba	17	22,0
Sin datos	11	14,0
Total	77	100,0

Fuente: AHVD, Libros Parroquiales de Lluta, Azapa y Arica S. XVIII.

intermedia en el rígido sistema de castas coloniales, lo que les permitió una inserción relativamente más favorable en los procesos sociales y religiosos. En segundo lugar, las sambas, con 17 casos, reflejan la significativa participación de mujeres con raíces africanas en la vida conyugal. En este grupo se observa una clara tendencia hacia la articulación con la población indígena, consolidando redes de parentesco y alianzas interétnicas. Esta dinámica no fue exclusiva del sur andino, ya que en otros espacios de América -como en México- las uniones entre mujeres indígenas y hombres negros fueron frecuentes, generando hacia finales del siglo XVIII una población zamba notablemente extendida y con múltiples derivaciones de castas (Laviña 2011:23).

El grupo de las negras, con 13 casos documentados, constituye otra presencia relevante en el ámbito nupcial. Su participación en esta institución puede leerse como un acto de afirmación social, mediante el cual buscaron legitimar vínculos y contrarrestar las limitaciones impuestas por la esclavitud.

Del análisis de la Tabla 4 se desprenden varias implicancias socioculturales. El matrimonio aparece no solo como un sacramento religioso, sino también como

un mecanismo social de legitimación de relaciones y preservación de la unidad familiar en un contexto colonial marcado por la opresión, la esclavitud y la discriminación. Las castas mayoritariamente afrodescendientes -mulatas, sambas, negras, pardas y cuarteronas- se muestran como protagonistas de la vida matrimonial, lo que puede interpretarse como una estrategia de resistencia frente a la fragmentación familiar promovida por el régimen esclavista.

Finalmente, los datos revelan que no solo la etnicidad fue un factor determinante en las articulaciones sociales de las mujeres afrodescendientes del siglo XVIII. La condición jurídica -esclavitud o libertad- también desempeñó un papel decisivo en la manera en que estas mujeres accedieron al matrimonio y en cómo este espacio se convirtió en una vía de negociación, integración y, en muchos casos, de supervivencia.

La Figura 1 representa la distribución de mujeres afrodescendientes que contrajeron matrimonio durante el siglo XVIII, diferenciándolas según su condición: esclavizada o libre.

En atención a la Figura 1, el 73% de las mujeres afrodescendientes que contrajeron nupcias estaba en condición de libertad, lo que sugiere que aquellas

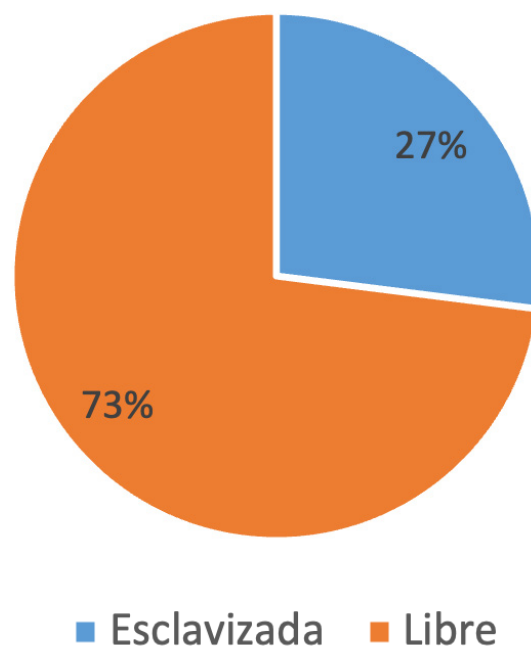


Figura 1. Condición de mujeres afrodescendientes contrayendo matrimonio, siglo XVIII.

*Status of Afro-descendant women marrying in the 18th century.*



nacidas libres o que habían alcanzado su emancipación disponían de mayores oportunidades para formalizar relaciones matrimoniales. Esto puede explicarse por una mayor autonomía personal y por la menor intervención de los amos en su vida cotidiana. Dicho porcentaje refleja el esfuerzo de las mujeres libres por consolidar su posición social a través del matrimonio.

En contraste, las mujeres en condición de esclavitud, aunque representan una minoría en los registros (27%), evidencian que, pese a las restricciones impuestas por su estatus, participaron de manera activa en la institución matrimonial. Tal situación puede interpretarse como una forma de resistencia frente a la desarticulación familiar provocada por el sistema esclavista, en la medida en que el matrimonio funcionaba como un recurso para preservar derechos y mantener la unidad doméstica. La desigualdad en el acceso al sacramento era clara, pues la posibilidad de contraer matrimonio estaba condicionada por los intereses de los amos. Sin embargo, cuando las esclavizadas lograban casarse con otros esclavizados, intentaban proteger a la familia recurriendo a la legislación indiana: “pues cuando el amo intentaba vender a una mujer casada, la Iglesia intervenía para hacer desistir de la venta al amo, o bien compraba a la esclava para mantenerla cerca del marido” (Aguirre 2010:135). Este mecanismo fue recurrente en la experiencia matrimonial de los esclavizados. Al unirse con una persona libre, se esperaba que esta pudiera reunir el dinero suficiente para la manumisión del cónyuge; y, al casarse con otro esclavizado, buscaban impedir la separación mediante la protección de los tribunales eclesiásticos.

De acuerdo con Briones (2013), en algunos sectores del actual norte chileno se cuestionaba localmente el matrimonio entre blancos y afrodescendientes. Un ejemplo es Matilla en 1796, donde un hombre natural de Santiago de Chile, de 28 años, solicitó casarse con una esclava negra. El cura Bernardo Rebollar declaró: “resistí a hacerlo ya que a simple vista me pareció monstruoso el matrimonio que quería por ser hombre blanco y mujer esclava...” (Díaz 2019:67). Esta apreciación refleja los prejuicios raciales propios del orden colonial.

En Lima también se encuentran casos ilustrativos. Arrelucea (2010) menciona a una esclava llamada Josefa, quien trabajaba como jornalera lavando ropa, cosiendo y vendiendo alimentos junto a su esposo, también esclavo. Ambos arrendaban un cuarto y lograron reunir 150 pesos con el fin de comprar la libertad de Josefa. Como aún no completaban el

monto exigido, el amo del esposo les prestó 50 pesos para alcanzar la cifra. Lo relevante de este caso es que el objetivo del matrimonio no solo era la unión de la pareja, sino también la liberación de la esposa, con la intención de garantizar que sus futuros hijos nacieran libres.

En la misma línea, Meillassoux (2016) señala que “la unión de un hombre libre y una esclava es común. Se dice, a este respecto, que ‘el vientre tiñe la piel’, ya que la afiliación masculina no opera en este caso como entre personas libres. De hecho, la ausencia de posición de la generadora de la que se transmite al hijo” (Meillassoux 2016:151). Esta reflexión permite comprender el modo en que el matrimonio y la maternidad se convirtieron en espacios donde podía revertirse, al menos parcialmente, la condición heredada por la descendencia (Cortés y Díaz 2024).

## Conclusión

La historiografía sobre los enlaces nupciales en contextos de esclavitud en América Latina ha mostrado que el matrimonio debe ser entendido más allá de un mero dispositivo religioso. En efecto, los estudios recientes lo conciben como un espacio de negociación en el que confluyen dimensiones legales, sociales y económicas, inscritas en un entramado de poder que atravesaba las vidas de las poblaciones esclavizadas (Aguirre 2010; Colantonio et al. 2015; González 2019). En particular, para las mujeres afrodescendientes, el sacramento matrimonial adquirió un valor estratégico, en tanto funcionó como un recurso de resistencia que les permitió preservar redes familiares, legitimar vínculos afectivos y, en ciertos casos, mejorar su posición jurídica o la de su descendencia (Meillassoux 2016). Esta perspectiva complejiza el análisis, pues el matrimonio se revela como un terreno de disputas simbólicas y materiales en el que las mujeres esclavizadas ejercieron agencia en medio de un orden opresivo.

En el marco de los estudios coloniales, el matrimonio entre personas en condición de esclavitud se presenta como una práctica atravesada por tensiones múltiples y contradictorias. Por un lado, la Iglesia lo promovía como sacramento universal e indisoluble, defendiendo su legitimidad como institución garante de la moral cristiana y, en ocasiones, como mecanismo de resguardo frente a los intereses mercantiles de los amos (González 2019). No obstante, la misma institución eclesiástica operaba dentro de un sistema colonial que legitimaba y reproducía la esclavitud,

constituyéndose en un engranaje fundamental de las jerarquías sociales y raciales (Briones 2013). Esta paradoja permite observar un doble rol: mientras los tribunales eclesiásticos podían proteger la vida conyugal frente a la venta o el traslado forzoso de un cónyuge, nunca cuestionaron de manera estructural la lógica esclavista. Tal contradicción evidencia cómo el matrimonio podía ofrecer resquicios de protección sin dejar de estar subsumido en un orden normativo que aseguraba la subordinación de las poblaciones afrodescendientes.

La literatura especializada ha destacado, además, el papel de la Iglesia como mediadora en los conflictos entre esclavizados y propietarios, subrayando su monopolio tanto en la autorización de los enlaces matrimoniales como en la concesión de dispensas frente a impedimentos (Arrelucea 2010; Briones 2013). Este control no era neutro: confería a la institución un poder moral y jurídico que las mujeres afrodescendientes podían invocar de forma estratégica para la defensa de sus intereses, aunque siempre dentro de los márgenes impuestos por el sistema colonial. En este sentido, la mediación eclesiástica no solo reforzaba la autoridad de la Iglesia sobre las vidas cotidianas, sino que generaba un espacio ambiguo en el que las personas esclavizadas podían inscribir demandas que rozaban los límites de lo permitido.

Comprender estas prácticas obliga a pensar la resistencia en un sentido más amplio y complejo. Como advierte Scott (2000), los actos de oposición de los sectores subordinados no se limitan a rebeliones abiertas, sino que incluyen formas encubiertas de subversión. En el contexto de Arica y sus valles, tales resistencias se expresaron en el ámbito matrimonial: las mujeres afrodescendientes recurrieron a la normativa eclesiástica para evitar separaciones conyugales, legitimar sus uniones y, en ocasiones, obtener mejores condiciones de vida. Estas acciones, aunque aparentemente circunscritas a la esfera privada, constituían prácticas políticas en la medida en que disputaban los mecanismos de control de los amos y resignificaban las normas religiosas para sus propios fines.

Este conjunto de experiencias permite leer la vida matrimonial afrodescendiente desde una perspectiva interseccional. Como plantea Crenshaw (2012), el cruce simultáneo de categorías como género, raza, condición jurídica y posición económica produce formas específicas de vulnerabilidad, pero también de acción. En el caso de las mujeres afrodescendientes del siglo XVIII, dichas intersecciones configuraron una situación de subordinación múltiple (por ser

mujeres, negras y esclavizadas), pero al mismo tiempo abrieron espacios para la agencia. El matrimonio, en este escenario, ofrecía la posibilidad de negociar la permanencia junto al cónyuge, asegurar la legitimidad de los hijos o incluso acelerar procesos de manumisión. De este modo, la institución religiosa se transformó en un campo de disputa en el cual se articulaban opresiones y resistencias.

El examen de los casos documentados en Arica confirma esta dinámica. Los archivos muestran de qué modo hombres y mujeres, tanto libres como esclavizados, resignificaron el matrimonio como un instrumento de resistencia y articulación social. A través de esta institución, buscaron negociar derechos, resguardar la unidad familiar y garantizar cierta estabilidad en un sistema profundamente opresivo. La evidencia documental subraya que las mujeres desempeñaron un papel especialmente protagónico: lejos de ser agentes pasivos, se apropiaron de los marcos legales y religiosos para legitimar sus uniones y desafiar, aunque fuese parcialmente, la arbitrariedad de los amos.

Casos emblemáticos, como los de María de los Santos y Joan de Omonte, ilustran cómo las personas esclavizadas acudieron a los tribunales eclesiásticos para disputar decisiones de venta o traslado, apelando a los principios morales y espirituales que la misma Iglesia promovía. Así, los archivos no solo evidencian tensiones entre la autoridad eclesiástica y los intereses económicos de los propietarios, sino también la capacidad de los esclavizados de convertir al matrimonio en una estrategia de sobrevivencia y dignidad.

Los registros parroquiales, asimismo, muestran desigualdades profundas en el acceso al sacramento. Mientras las mujeres libres tuvieron mayores oportunidades de formalizar sus uniones, las esclavizadas enfrentaron restricciones severas, sujetas a la voluntad de los amos. No obstante, su participación en la institución matrimonial, aunque minoritaria, confirma que incluso bajo coerción buscaron subvertir las estructuras de dominación, utilizando el matrimonio como vía para proteger lazos familiares y crear márgenes de estabilidad emocional y social.

En síntesis, el matrimonio afrodescendiente en el siglo XVIII, para el caso de Arica y sus valles, no puede entenderse únicamente como un componente religioso, ritual o familiar de la sociedad colonial, sino como un campo de disputa simbólica y material. En él se entrelazan las tensiones entre Iglesia, amos

y esclavizados, así como las resistencias silenciosas y cotidianas de las mujeres afrodescendientes que, desde su vulnerabilidad, desplegaron formas específicas de agencia.

*Declaración de contribución:* C.C.S.: participó en Conceptualización, Metodología, Validación, Análisis

formal, Investigación, redacción y borrador original. A.D.A.: Participó en redacción, revisión y edición.

*Agradecimientos:* A los evaluadores anónimos de la revista. *Financiamiento:* A la ANID-Subdirección de Capital Humano/Doctorado Nacional, año 2022, Folio N° 21231751 y a los proyectos Fondecyt n° 1250484 y UTA Mayor 5830-23.

## Referencias Citadas

- Aguirre, C. 2010. “Breve Historia de la Esclavitud en el Perú”. *Una Herida que no Deja de Sangrar*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- Arrelucea, M. 2010. *Género, Estamentalidad y Etnicidad en las Estrategias Cotidianas de las Esclavas de Lima, 1760-1800*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, mención en Historia Social. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Lima.
- Briones, V. 2013. Iglesia y población afrodescendiente en el Corregimiento de Arica. Más sombras que luces en el plan de Dios y los hombres. Registros documentales S. XVIII. Departamento de Historia. Universidad de Santiago de Chile. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17 (2):143-160.
- Chocano, M. 2019. Apuntes sobre la esclavitud y la trata de personas en los inicios del Perú republicano (1821-1855). *Investigaciones Sociales* 22 (41):121-137.
- Colantonio, S., D. Celton y C. Küffer 2015. Las mujeres afrodescendientes en la Córdoba colonial y postcolonial. En *Familias Históricas. Interpelaciones desde Perspectivas Iberoamericanas a Través de los Casos de Argentina, Brasil, Costa Rica, España, Paraguay y Uruguay*, coordinado por M. Ghirardi y A.S. Volpi Scott, pp. 276-296. Serie Investigaciones n. 17. ALAP y EHILA, Córdoba.
- Cortés, C. y A. Díaz 2024. Maternidad, bautismo y articulación de las mujeres negras en Arica y sus valles en el siglo XVIII. *Diálogo Andino* 74:67-77. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812024000200067>
- Crenshaw, K. 1989. Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum* 1:139-167.
- Crenshaw, K. 2012. Cartografiando los márgenes Interseccionalidad, Políticas Identitarias, y Violencia contra las mujeres de color. En *Intersecciones: Cuerpos y Sexualidades en la Encrucijada*, editado por R. (L.) Platero, pp. 87-122. Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- Davis, A. 2016. *Mujeres, Raza y Clase* (3era. ed.). Ediciones Akal, Madrid.
- De Zaballa Beascoechea, A. 2017. Matrimonio (DCH) (Marriage (DCH)). Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series No. 2018-15, Disponible en <https://ssrn.com/abstract=3299914> o <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3299914>
- Díaz, A. 2015. La producción de maíz en el valle de Lluta, norte de Chile, durante la época colonial (Siglos XVI-XIX). *Interciencia* 40 (11):767-772. [Fecha de Consulta 25 de diciembre de 2024]. ISSN: 0378-1844. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33942541006>
- Díaz, A. 2019. Y... *Llegaron con Cadenas. Las Poblaciones Afrodescendientes en la Historia de Arica y Tarapacá (Siglos XVII-XIX)*. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica.
- Echarri, F. 1537. Directorio moral del orden de N.P.S. Francisco de la regular observancia. Segunda vez ilustrado. Allende Editores, Santiago. (Edición original: Imprenta de Don Pedro Marín con Privilegio y Licencia, Madrid).
- Gavira, M. 2017. La justicia local como “juez y parte” en los centros mineros del Alto Perú durante el siglo XVIII. *Revista Historia y Justicia* 9:46-7.
- González Jáuregui, Y.M. 2019. La legislación canónica y el matrimonio de esclavos en la América española y la América portuguesa. *Faces de Clío* 4 (8):241-260. <https://doi.org/10.34019/2359-4489.2018.v4.27587>
- Hill Collins, P. y S. Bilge 2019. *Interseccionalidad*. Compilado por M.C. Casco Simancas. Ediciones Morata, Madrid.
- Jabardo Velasco, M. 2012. Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro. En *Feminismos Negros: Una Antología*, editado por M. Jabardo, pp. 27-56. Traficantes de Sueños, Madrid.
- Laviña, J. 2011. Esclavos rebeldes y cimarrones. En *Tres Grandes Cuestiones de la Historia de Iberoamérica: Ensayos y Monografías*. Fundación Ignacio Larramendi, Madrid.
- Mahmood, S. 2006. Feminist theory, agency, and the liberatory subject: Some reflections on the Islamic revival in Egypt. *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 42 (1):31-71.
- Meillassoux, C. 2016. *Antropología de la Esclavitud. El Vientre de Hierro y Dinero*. Siglo XXI Editores, México DF.
- Scott, J. 2000. *Los Dominados y el Arte de la Resistencia*. Ediciones Era S.A., México DF.
- Soto, R. 2011. *Esclavas Negras en Chile Colonial*. Bravo y Allende Editores, Santiago.
- Wormald, A. 1969. *Frontera norte*. Editorial del Pacífico S.A., Santiago.

### Fuentes documentales

Archivo Arzobispal de Arequipa, Expedientes matrimoniales. Legajo 1, 21 de diciembre de 1790.

Archivo Histórico Vicente Dagnino, Libros Parroquiales de Lluta, Azapa y Arica S. XVIII.

Archivo Arzobispal de Lima, Legajo XXIV, expediente 65, año 1699, Causa de Negros.

Archivo Arzobispal de Lima, Legajo XVIII, expediente 31, año 1676, Causa negros.

### Nota

<sup>1</sup> La legislación eclesiástica durante la Colonia entendía que “por la cópula lícita ó conyugal se contrae este parentesco hasta el cuarto grado inclusive; mas por ilícita, ó fornicaria no pasa del segundo grado (...) si un casado tiene cópula

con consanguínea de su mujer en primero ó segundo grado, además del pecado de incesto, queda privado de poder pedir el débito; sino que sea habilitado por los que tengan facultad para ello” (Echarri 1537:594).