

**Ama de piel morena: el proceso de
blanqueamiento de la mulata Blasa Díaz,
esclava en Lima y propietaria esclavista en
Santiago (1700-1750)**
**Dark-skinned mistress: the “whitening” of mulatta
Blasa Díaz, slave in Lima and slave-owner in Santiago,
1700-1750**

Claudio Moisés Ogass Bilbao
Universidad Andrés Bello
cm.ogass.bilbao@gmail.com

Resumen

El objetivo de este artículo es demostrar la complejidad y heterogeneidad entre la población negra y mulata, libre o esclava, en Santiago del siglo XVIII, a través de la vida cotidiana de Blasa Díaz, parda libre. Su proceso de blanqueamiento social nos entrega claves sobre su vida, la dinámica interna de la esclavitud urbana y también acerca de la sociedad en que desarrolló su existencia.

Palabras claves: negros, mulatos, pardos libres, esclavitud, movilidad social.

Abstract

The aim of this paper is to show the complexity and heterogeneity among the black and mulatto population, free or slave, in 18th century Santiago, through the daily life of Blasa Díaz, a free brown-skinned woman. Her social bleaching process gives us clues about her life, the internal dynamics of urban slavery and also about the society in which she lived.

Key words: negroes, mulattos, free brown-skinned people, slavery, social mobility.

I. Introducción

La sociedad de Santiago en el siglo XVIII fue multiétnica y policromática como la que describió el viajero francés Amadeo Frézier al visitar Lima y Valparaíso entre 1712 y 1714. Su ojo atento y curioso notó que

“entre treinta rostros apenas se encuentran dos del mismo color” (Frezier 73). Más de 150 años habían transcurrido desde que se iniciara el proceso de mestizaje entre españoles, indígenas y negros, criollos o africanos. De sus cerca de 12 mil habitantes, entre el 18 y el 20 % estuvo compuesto por negros, mulatos y zambos¹. El cuadro demográfico formaba un espectáculo del color, impregnándose de “una gran riqueza de tonalidades cromáticas como un paisaje de Van Gogh que combina con profusión colores básicos y derivados” (Olaechea 16).

Desde 1713, por el Tratado de Utrecht, la apertura legal de la cordillera al tráfico de esclavos produjo un traslado forzoso de negros de diferentes naciones –guinea, maleques, arará, popo, entre otros– que, junto con aumentar la oferta y devaluar sus precios, proporcionó, conjuntamente, un acicate al crecimiento y mixtura de la población². Producto del mestizaje –que vapuleó la idea de las dos repúblicas separadas de indios y españoles por parte de la Corona–, comenzó a configurarse un discurso taxonómico de las mezclas que servía a los intereses de quienes detentaron las posiciones de poder: mulatos, pardos, tercerones, cuarterones, requinterones fueron algunos de los términos utilizados. Su objetivo fue claro: designar separaciones sociales sobre la base de la pureza de sangre, representada exteriormente por el color blanco, pues existía la idea de que el líquido intravenoso era transmisor de las tachas y, también, las virtudes.³ Según Carmen Bernard, estas categorías fueron definidas “por criterios a la vez ‘biológicos’ y ‘sociológicos’, puesto

1. Zúñiga, Jean Paul. “Morena me llaman... Exclusión e integración de los afroamericanos en Hispanoamérica: el ejemplo de algunas regiones del antiguo virreinato del Perú. (siglos XVI – XVIII)” en Ares Queija, Berta y Alessandro Stella, eds. *Negros, mulatos y zambos: derrotados africanos en el mundo ibérico*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000. Zúñiga revisó 1.154 partidas bautismales en las Parroquias del Sagrario y de Santa Ana entre 1641 y 1663. De ellas, 33 % era española; 24 % indígena y 26 % eran mulatos, negros y zambos (Zúñiga 116). Carmagnani, Marcelo y Herbert S. Klein “Demografía histórica: La población del Obispado de Santiago. 1777-1778”. *Boletín de la Academia Chilena de Historia* 72 (1965): 57-73. En este registro, los resultados son: 53 % españoles; 14.6 % mestizos; 13.3 % indios; 15.2 % mulatos y 3.6 % negros.
2. Rolando Mellafe constató que desde el siglo XVII entraron esclavos por la ruta de la Cordillera y la medida fue tolerada por la Corona por razones económico-estratégicas. Sin embargo, la introducción era intermitente y menos voluminosa. Ver Mellafe, Rolando. *La introducción de la esclavitud negra en Chile*. Tráfico y rutas. Santiago: Estudios de Historia Económica Americana de la Universidad de Chile, 1959, 240-246.
3. Aunque no directamente para el caso chileno, existen testimonios en otros territorios de América Hispana que permiten comprender la idea y noción de la “sangre” y el mestizaje en el siglo XVIII. En México, Pedro O’Crovley realizó una clasificación de las personas en 1774. Para justificar su criterio decía: “Los descendientes de padres mezclados de español y negro permanecen manchados por generaciones incontables y no pueden escapar de su herencia o

que en todos los casos se alude a la filiación, a la apariencia, a la sangre, al temperamento, a la condición y al rango” (61). La pertenencia a una casta conllevaba toda una connotación simbólica y normativa. A cada grado de pigmentación le correspondía un comportamiento. Laura Lewis —para la ciudad de México— postuló que para cada definición, ya fuera de español, indio, negro y las demás mezclas, se asociaron diferentes cualidades morales y psicológicas. Y ellas constituyeron “una lógica profunda en la imaginación colonial y, como resultado, en las vidas y experiencias de los sujetos coloniales” (8). Pero, ¿cómo percibieron su propia realidad cotidiana los negros y sus descendientes, la población de color, en Santiago? ¿Manejaban la terminología de las castas o, por lo menos, entendían su significado?

En 1693, la Corona española, agobiada por las deudas que mantenía por sus constantes guerras europeas, decidió cobrar un impuesto especial que habría afectado, solamente, a los negros y pardos libres de Santiago. Para ello, ordenó su empadronamiento. La medida —que juzgaron arbitraria y poco seria— los motivó a patentar su reclamo ante la Real Audiencia. El procurador Francisco Rodríguez de Mendoza asumió su defensa y se dirigió con estas palabras ante su presidente y los cinco oidores:

Es digno de todo el acuerdo de V.A. que en provincias tan nuevamente conquistadas y pobladas, *ay muchos que o por que nacieron mas blancos, o por que criaron mas engreidos an procurado desmentir su origen* aplicandose a ministerios honrosos y al estudio de las letras, y que por ellas y por ellos se hallan exaltados, *y que no se les hace tolerable a los que no tuvieron la fortuna de desmentir el color natibo*, verse sujetos al tributo sin mas rason que no aver sido blancos, y de necesidad an de pretender, que pues *fueron todos iguales en el naser lo sean tambien en el contribuir* y podran ynpatientes los tributarios señalar con el dedo en el cuerpo politico de lo secular de

perder su calidad primitiva de mulatos. [...] Pasa lo mismo con la mezcla de sangre negra con la india [...]. Con la mezcla continua de sangre española e india hay regresión a los indios. [...] el indio puro es de sangre pura, tanto como el español y los dos no están en conflicto como están los dos con el negro. Aunque las mezclas de sangre española e india no pueden escapar de su condición, permanecen incontaminadas, no obstante cuantos grados las separen de la pureza”. En “Idea compendiosa del reino de Nueva España en que se comprehenden las ciudades y pueblos principales, cabeceras de jurisdicción, su latitud, rumbo y distancia a la capital México”. Un extracto de este documento en Obara, Tadashi. *Ladinización sin mestizaje. Historia socio-demográfica del área chiapaneca, Chiapas, 1748-1813*. Tomo I. 21 de agosto 2007. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México DF. 20/03/2009 <http://www.antroglob.org/obara/to/tesis_m/tesis_m_index.html>.

⁴. Las cursivas son mías.

que se ocasionara (si a de correr con ygualdad la recaudacion de este derecho) que se multiplique la desonrra, se aumente el desconuelo y se le acuerde el origen al que lo desmintio con sus obras (Zúñiga 126)⁴.

Hay varios elementos que podemos analizar en este documento. En primer lugar, estamos frente a uno de los pocos testimonios realizados por los propios sujetos que queremos analizar. Si bien el texto está mediado por el procurador, sus palabras nacieron de una reflexión e inquietud intrínseca de los afectados. En ningún caso se puede objetar su validez, pues el funcionario reproduce –con un vocabulario directo y más elocuente– las aspiraciones que surgieron luego de un diálogo con el grupo de afligidos. Nunca los compulsa a actuar, sino que los representa y, en última instancia, sólo ordena su demanda y le da más fuerza con adornos retóricos. En resumen, su intervención –en caso de haberla– habría sido de forma y jamás de fondo.

En segundo lugar, los negros y mulatos testimoniaron que en Santiago –ya desde fines del siglo XVII– convivía un grupo de ellos que había sido favorecido por una peculiar combinación de sus sangres. Más cerca del blanco que del negro, aquellos pudieron mimetizarse y evadir el empadronamiento para no mermar sus economías. No así quienes reclamaban, pues no pudieron ocultar su color nativo ante el ojo poco sagaz y certero del empadronador. Todo esto corrobora, primeramente, tres cosas: 1) Santiago tenía una población policromática y dentro de las mismas categorías existía una diversa escala de tonalidades; 2) el escribano –así como cualquier otro funcionario público o religioso facultado para tipificar las castas– era completamente falible y, además, actuó como un filtro socio-racial que no permite apreciar a los historiadores, en la actualidad, la diversidad y complejidad del mestizaje; y 3) que la preocupación por la pigmentación corporal afectó la autopercepción, incluso, de los sectores más oscuros de piel.

En tercer lugar –y esto es lo más destacable del documento anterior– los mulatos, al testimoniar que existió un paso silencioso, pero permanente de una categoría a otra que no fue fácil de visualizar por los funcionarios públicos, postularon que el origen se podía limpiar: las obras permitían, en determinadas circunstancias, esconder la ascendencia. Es decir, el mérito personal facultaba para adquirir éxito social y representaba una opción de depurar el nacimiento. Lo innato –por fortuna “genética” o por el propio esfuerzo– podía trocarse. Quizás, por eso, ya en 1647, Juan de Solórzano Pereira definía a los pardos libres de forma distinta a los mulatos: “Los hijos

⁵. La traducción es mía.

de negros y negras libres se llaman morenos o pardos y estos suelen vivir arregladamente” (II, 36).

Christine Hünefeldt postula que ninguna sociedad es homogénea desde el punto de vista cultural, social ni económico. Al analizar la manumisión en Lima constató que “los esclavos y la población de negros libres desarrollaron jerarquías y percepciones que diferenciaron a los negros más oscuros con aquellos individuos de piel más clara, pobres con ricos, y libres con esclavos” (98)⁵. En el fondo de su propia pirámide social se ubicaron los africanos y se dividían: en infieles y bautizados; ladinos o bozales, de acuerdo con su acercamiento al evangelio y al lenguaje hispano, respectivamente. En el pináculo estaban los cuarterones o requinterones, “aquellos se pensaban y percibían como blancos y tenían las mejores oportunidades para conseguir la libertad” (Hünefeldt 99)⁶.

Incluso, en algunas instituciones de Santiago en el siglo XVIII es posible vislumbrar este fenómeno. Hugo Contreras analizó las diversas milicias de castas que surgieron en esa época. La segregación cromática de la sociedad se reflejó en muchos de los documentos que escribieron los mulatos para solicitar su cambio en esos cuerpos y no mezclarse con seres que juzgaron inferiores. Uno de ellos, el platero Lorenzo Elgueta, no quería servir en un batallón: “porque esa compañía es de sambos entre los cuales no me debo yo mezclar por ser requinterón [...] pues aun cuando se me estime mulato se me debe contemplar de distinta jerarquía que la de los zambos” (Contreras 105). Así, la jerarquía cromática de la sociedad se hizo sentir en el interior de esos cuerpos y “los soldados de color tendían a diferenciarse del resto de los negros y mulatos” (Contreras 107). Arturo Grubessich –quien analizó el matrimonio como estrategia de inserción social por parte de los esclavos en 17 parroquias entre Copiapó y Colchagua– constató que la exogamia fue una práctica recurrente entre los negros del Reino de Chile y, además, que “lo racial era sólo un dato más que junto a variables de riqueza, ingresos, ocupación, educación, parentazgo, poder, origen al nacimiento, procedencia geográfica y hasta la apariencia gravitaban en distintos grados sobre los individuos” (116)⁷.

⁶. La traducción es mía.

⁷. Según los datos parroquiales de Grubessich, uno de cada cuatro negros se casó con individuos fuera de su grupo, lo que representó el 24%. En tanto, el 59% de las “castas libres” presentaron matrimonios exogámicos. La división geográfica (La Serena, Santiago, Valparaíso, Chile Central) no altera mayormente estas tendencias. Ver Grubessich, Arturo. “Esclavitud en Chile durante el siglo XVIII. El matrimonio como forma de integración social”. *Revista de Historia de Concepción* 2 (1992): 119.

⁸. La traducción es mía.

La diversidad de variables para definir la posición social, el rango y el status habría fragmentado la identidad conjunta de los negros y sus descendientes en América Hispana, produciendo su atomización. Algunos historiadores han utilizado este argumento para explicar las escasas y esporádicas revueltas de negros contra blancos y, también, para percibir a la manumisión como el primer paso de una larga estrategia de movilidad social a futuro. “En la medida que representa la posibilidad de mudar de status social, la *alforria* (manumisión) abre las puertas —estrechas por cierto— para alguna movilidad” (Engenmann 8)⁸. Para los esclavos, esta herramienta no garantizó resultados positivos. Los riesgos podían ser elevados, pero como toda táctica era una opción que podía llevar al éxito o al absoluto fracaso. Y, también, fue la forma de comenzar su camino de blanqueamiento: “el acercamiento a los estratos hispanos de poder a través de un despliegue estratégico de una serie de factores desde la vestimenta hasta la participación en la milicia o la contracción de un matrimonio ventajoso” (Cussen 1).

Como una forma de contribuir en esta línea de análisis, el objetivo de este artículo es reflexionar, antes que concluir, sobre la complejidad y heterogeneidad de la población negra y sus descendientes en Santiago del siglo XVIII, optando por un enfoque desde abajo y desde adentro. Nos introduciremos en las vicisitudes de la vida de Blasa Díaz, una parda libre, que estampó diversos episodios biográficos en diferentes escribanías. Reuniendo estos fragmentos dispersos —cartas de libertad, testamentos, codicilos, donaciones y ventas— podemos reconstruir su proceso de blanqueamiento, un periplo que se inició en Lima y culminó en Santiago. Y siguiendo su camino particular conoceremos algunas de las características internas de la esclavitud y, además, de la sociedad que la rodeó.

II. De esclava limeña a ama de casa santiaguina

A comienzos de octubre de 1737, Blasa Díaz presintió que la muerte la acechaba. Inmiscuyéndose en su vida, Dios le había causado un accidente que la dejó gravemente en cama, pero no lo suficiente para impedir que visitara una de las seis escribanías que existían en Santiago en la primera mitad del siglo XVIII. El temor a enfrentarse al Todopoderoso en el tribunal del juicio final fue mayor: debía dictar su testamento. Fue este un documento religioso-jurídico en que los individuos libres realizaron una protestación de

⁹ El término “pardo libre”, usado por diferentes escribanos de Santiago, es discrecional, confuso

fe: un pasaporte del alma hacia la geografía del más allá, la vida verdadera e infinitamente eterna, comparada a la fugaz y efímera existencia terrenal. Y, también, dispusieron de sus bienes. Prepararse para ese momento significaba un exigente ejercicio de memoria, pues debían recordar diversos datos y episodios. Frente al escribano Juan Bautista de Borda, esta mujer detalló los sucesos más llamativos de su propia historia, produciendo una verdadera autobiografía: mencionó su origen, su condición, su familia y sus redes socio-económicas, entre otros.

Proveniente de la ciudad de Los Reyes (Lima), Blasa Díaz fue una parda libre⁹ que arribó a Santiago para engrosar el número de inmigrantes que recibió la principal urbe del reino de Chile desde comienzos del siglo XVIII. Su madre, María de las Nieves Cabrera, fue una negra esclava y jamás conoció a su padre: a juzgar por su color de piel habría intuido que fue un blanco. Nunca contrajo matrimonio, lo que no impidió que el demonio la tentara y su cuerpo incurriera en el pecado carnal. Producto de una relación ilegítima –como aquella que originó su propia vida–, Díaz dio a luz a Basilia Urdañegui. El acto se consumó en el puerto del Callao, antes de conseguir su manumisión. Como la servidumbre se heredaba por vientre materno, la hija natural nació con igual rótulo. No viviría mucho tiempo: era difunta cuando su madre testó, pero murió libre. Su ama limeña, doña Antonia Recabarren, la había manumitido por “los trescientos que di para su libertad” y “dejo por sus hijos a Joseph Noe y a Casimira Urdañegui mis nietos” (Testamento de Blasa Díaz f. 106 vta.).

No sabemos cómo, cuándo ni dónde Blasa Díaz consiguió su libertad. Aquellos esclavos que cancelaban su precio no habrían tenido obligaciones monetarias ni tampoco algún vínculo fuerte con sus ex amos. Quizás por eso, una vez libre, usó de su derecho de libre tráfico, uno de los pocos que le otorgaba su nuevo estatus jurídico. Desde 1732, arrendaba una vivienda ubicada en los arrabales de Santiago. Cancelaba 180 pesos mensuales para vivir allí. Pero no estaba al día: “debo del arrendamiento de la casa de mi morada sinco meses asta lo presente” (Testamento de Blasa Díaz f. 106 vta.). Nunca

y esconde una doble realidad con significados antagónicos. La denominación alude a mulatos libertos y, también, a sus hijos, pues tiene un carácter hereditario. Así, designa a ex esclavos con un color de piel intermedio entre el blanco y el negro que consiguieron su libertad y, también, a mulatos que nacieron disociados de la experiencia de la esclavitud, pero que comparten la misma pigmentación de piel y la condición jurídica de sus progenitores. En este caso describe a una mulata liberta o ex esclava.

¹⁰. Sobre la posesión de esclavos por parte de negros y mulatos libertos en distintas ciudades

mencionó oficio alguno, pero los ingresos que obtuvo le permitieron invertir en la ampliación de su morada: mandó construir una garita y dos puertas. Su ropa era variada: “sinco camisas y cuatro fustanes = cuatro delantales dos de rengo, uno de Cambrai y otro de platilla [...] dos faldellines fino de brocato azul, y el otro de baieta amarilla con sus fajas = dos mantillas musgas con sus fajas de terciopelo riso y musgo = un par de medias de torsal = un pañuelito de seda” (Testamento de Blasa Díaz f. 106 vta.).

Era hermana de la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana de la Iglesia de San Francisco, donde se reunía a adorar su santo con personas de su misma pigmentación. Y allí pidió ser sepultada con la compañía de un cura, un sacristán y cruz alta. Su religiosidad no se restringía a ese recinto. En su casa tenía como adornos: “dos lienzos de pinturas de debozion de Jesus Maria y Joseph y San Nicolas de Vari; dos lienecitos de las cavesas de mis Padres Santo Domingo y San Francisco [...] dos dichos de mi Padre San Antonio [...] otro dicho de San Geronimo [...] y una Nuestra Señora de la Misericordia de marco dorado” (Testamento de Blasa Díaz f. 106 vta.). Pero su calidad de cristiana no sólo se demostraba con cuadros y figuras religiosas, sino que, además, con obras de caridad. Confesaba: “me debe Rosa Miranda cincuenta pesos que le preste para ayuda de su libertad” (Testamento de Blasa Díaz f. 106 vta.).

Pero así como ayudó a liberar a unos esclavos, ella fue propietaria de otros. Y varios. Entre sus bienes apuntó: “a Maria Nicolasa; a Maria Pastoris; a Catalina; Maria Antonia; y Melchora negras de distintas edades mis esclavas” (Testamento de Blasa Díaz f. 106 vta.). El Tratado de Utrecht de 1713 y la consecuente apertura del corredor bioceánico al tráfico de esclavos produjo que sus precios disminuyeran ostensiblemente. De los cerca de 900 a 800 pesos que costaban a comienzos del siglo XVIII, la mayor oferta produjo una devaluación y “alcanzaron un valor medio de 290 a 310 pesos, cada varón; y 330 y 360 pesos, cada hembra” (Vial 49). Y éste fenómeno, también, contribuyó a diversificar el patrón de propiedad esclavista. Aquellos libertos que tuvieron los medios económicos no dudaron en comprar esclavos. En 1734, Margarita Pozo, parda libre, vendía a don Basilio: “una mulata mi esclava nombrada Rosa que sera de edad de dies y ocho a dies y nueve años criada y nacida en mi casa yja de Lorenza Dias mi esclava” (Venta de Margarita del Pozo f. 285).

Blasa Díaz aprovechó las oportunidades que le brindó su economía. Antes que cancelar el arriendo de su casa, prefirió comprar piezas de esclavos. Su comportamiento no era extraño, pues fue usado por libertos de Santiago

y otras ciudades hispano y lusoamericanas: Lima, Buenos Aires y Sao Paulo¹⁰. Al parecer, la esclavitud fue un régimen tan legitimado por diversos sectores de la sociedad que en el reino de Chile –como en Brasil–, “ni los mismos cautivos resistían su poder de seducción” (Engenmann 2)¹¹.

Soltera, Blasa Díaz no tuvo mayores gastos en sobrevivencia, pero, tampoco, ningún familiar que la ayudara en sus necesidades. De sus esclavas sólo compró a tres. Las otras fueron engendrando hijos naturales. Una de ellas, María Nicolasa tuvo a María Pastoriza, Juana Bernarda y Lorenzo. Y este último negrito fue el que utilizó esta ex esclava convertida en ama para pagar favores con los contactos que aún le quedaban en Lima, sin importar si, con su acción, separaba a una familia.

III. La separación de una familia: el viaje del negrito Lorenzo

En su listado de esclavos, Blasa Díaz no mencionó otros dos que alguna vez permanecieron en su poder. Uno de ellos fue Lorenzo. Hijo de la negra María Nicolasa, nació en septiembre de 1724 con el mismo color de piel. Meses después, fue el escogido para pagar un antiguo favor que su ama mantenía con un vecino del Callao, Perú. El 1 de febrero de 1725, se acercó al escribano José de Henestroza, quien no se percató de su condición. Al mirar el color de su rostro y calcular su sangre no notó que era una parda libre: no lo apuntó en el protocolo. Allí, la mulata, camuflada y cual española de piel morena, decidía donar: “un negrito Lorenzo mi esclavo desta ciudad hijo de Maria Nicolassa negra mi esclava el qual es oi de seis meses de edad [...] por el amor y boluntad que tengo al dicho Joseph Mathias Delgado y Morales” (Donación de Blasa Díaz f. 46 vta.).

Antes de que Lorenzo iniciara el viaje por el Pacífico a la fuerza, Blasa Díaz le encargaba a José Matías Delgado que no lo vendiese ni entregase a otra persona o institución. El compromiso era que sirviese sólo a su nuevo

hispanoamericanas ver: En Lima. Aguirre, Carlos. *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995: 60-68. Lévano, Diego, “De castas y libres. Testamentos de negras, mulatas y zambas en Lima Borbónica, 1740-1790”. *Esclavitud y discriminación racial en la historia del Perú*. Tomo I. Lima: Instituto Silva Agüero de la Pontificia Universidad Católica de Perú, 2002, 126-145. En Argentina: Rosal, Miguel Ángel. “Los afroporteños, 1821-1825”. *Revista de Indias* 224 (2002): 143-172. En Brasil: Mattoso, Kátia Queiroz. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Editorial Brasiliense, 1982.

¹¹. La traducción es mía.

¹². Las cursivas son mías.

amo. Pero había una excepción. Sólo podía hacerlo por una causa extrema: “salvo si el dicho esclavo saliere de *tan malas costumbres* que no sea tolerable” (Donación de Blasa Díaz f. 46 vta.)¹². De todos modos, esa era la edad que los amos escogían, generalmente, para hacer donaciones, cuando existía “amor y voluntad” y requerían de corresponder compromisos del pasado. Bajo su mentalidad, el destinatario podría disciplinarlo con una mayor docilidad y, también, se beneficiaría de su trabajo por una mayor cantidad de años.

¿Cómo hubo reaccionado la negra María Nicolasa cuando le informaron que Lorenzo viajaría por mar al puerto del Callao para someterse a un nuevo amo? Sobrevivir a un parto ya era una bendición divina. Las probabilidades de nacer vivo eran bajas en una sociedad de precariedad y escasa asepsia y “más que favorecer el advenimiento de la vida, aceleraban el triunfo de la muerte” (Salinas 17). Y, luego de eso, su hijo de seis meses corría el peligro de morir. Quizás nunca encontremos un documento que nos exprese su grito de desesperación y dolor o, bien, su conformidad ante el sistema. Su hijo, además de persona, era un bien, y la misma ambivalencia legal le afectaba a ella. Sin embargo, Blasa Díaz declaraba, en 1737, que la “negra mi esclava me a servido legal y fielmente” (Testamento de Blasa Díaz f. 106 vta.). No le habría quedado otra opción que mostrar públicamente esa faceta.

Doce años después, en 1 de octubre de 1737, Blasa Díaz fue puesta en aviso de que un problema amenazaba su antigua donación. El padre del antiguo destinatario viajó a Santiago para avisarle que el cura que bautizó al negrito Lorenzo lo había catalogado con el rótulo de libre. Y recurrió al mismo escribano para remediar esa situación. Esta vez, el funcionario tampoco se percató de su calidad de parda libre. Así, como era “perjudicial al dicho Joseph Mathias a que la pienze pretendiendo la libertad el dicho negrito Lorenzo” y “deseando haser bien a uno y a otro”, decidió comprar un negro esclavo para cambiarlo por Lorenzo. El protocolo notarial que sancionaba jurídicamente este trueque decía: “entrega el dicho negro Joseph Anttonio al dicho Joseph Mathias Delgado de Morales y en su nombre al capitan don Anttonio Delgado de Morales su padre como lexitimo administrador de su persona y vienes” (Cesión de Lorenzo f. 104 vta.).

El hecho de que Lorenzo figurara como libre en su partida bautismal obligó a Blasa Díaz a idear una estrategia para traerlo de regreso a su casa. Ante el aviso del padre del antiguo donatario, compró al negro José Antonio y lo trocó por el negrito, quien, finalmente, volvía a vivir a Santiago. La negra María Nicolasa tuvo mucho que ver en esta suerte. Según otro documento, fue ella quien “en la fe de su bautismo lo mando poner por libre con animo

de ahorrarlo de la sujeción y captiverio” (Carta de libertad a Lorenzo y Juana Bernarda f. 105 vta.). Cerca de doce años estuvo Lorenzo en el puerto del Callao: se fue a los seis meses de edad y volvió con trece años. Lejos de Santiago y de su familia, conoció otro mundo, bajo un nuevo amo. Por su propia audacia y su mentira piadosa, la madre podía ver, nuevamente, a su hijo: su rostro era extraño y muy distinto al de la criatura pequeña e indefensa que salió de sus entrañas. Ahora, caminaba solo y ya no gritaba para que lo alimentase. Su hijo había cambiado, pero estaba vivo.

IV. De esclavista a liberadora

Reproduciendo los valores de su época, a Blasa Díaz —ex esclava mulata, ahora, una “amita” y una “patrona”—, quizás, nunca le habría temblado la voz frente al escribano cuando decidió enviar al negrito Lorenzo al puerto del Callao y alejarlo de su madre a los seis meses de vida. Es más, en caso de rebeldía le dio facultades a su nuevo amo para venderlo. Si alguna vez la negra María Nicolasa sintió pena por la separación de su familia nunca la demostró abiertamente y siguió sirviendo fielmente a su ama.

Y es que una de las estrategias que utilizaron los esclavos para conseguir su libertad —y bien lo habría sabido Blasa Díaz— fue adoptar un buen comportamiento público: disciplinado, leal, sumiso y servicial para ganarse el afecto de su amo a la espera, paciente y esforzada, de que los premiaran por su fidelidad. Así lo decían las Siete Partidas: “Señores, y hay algunos, que aforran sus siervos, tan solamente por su buena voluntad, queriéndoles hacer bien y merced, no tomando precio ninguno de ellos. Y otros que los forran por precio que reciben” (Cuarta Partida, Título XXII, Ley IX). Sin dinero ni manera de acumular capital, fue una opción que requería de la adecuación de la personalidad a los requerimientos patronales, pero que no aseguraba una manumisión automática ni fácil.¹³ En cuanto bienes, sus amos preferían donarlos, venderlos, heredarlos —tal como le ocurrió al negrito Lorenzo—, anulando su estrategia afectiva a largo plazo. Tenían que lograr que sus amos inclinaran su psicología a percibirlos no tanto como “cosas”, sino que apreciaran su lado más humano. Pero daba dividendos y fue la forma más recurrente de conseguirla en Santiago entre 1700 y 1750 (Ver cuadro n°1).

¹³ Para un análisis más minucioso de la manumisión en Santiago ver Ogass Bilbao, Claudio. “Por mi precio o mi buen comportamiento: Oportunidades y estrategias de manumisión de los negros y mulatos esclavos en Santiago de Chile. 1698-1750”. *Revista Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile* 42 (2009), (en prensa).

Cuadro n° 1
Formas de manumisión de los esclavos en Santiago de Chile
(1698 - 1750)

Tipo	N° esclavos	%
Graciosa	42	50.6
Remuneratoria	41	49.4
Total	83	100

Fuente: 72 cartas de libertad del Fondo de Escribanos de Santiago.

Blasa Díaz decidió premiar los servicios de María Nicolasa el 31 de octubre de 1737, el mismo día que Lorenzo regresaba a vivir junto a ella. Pero no lo hizo otorgando libertad a la negra, sino que a sus hijos. Primero a Juana Bernarda “negrita su esclava de edad de seis años hija de María Nicolasa su esclava *por los buenos y leales servicios de su madre* y por que la a criado y le tiene mucho amor y voluntad” (Carta de libertad a Lorenzo y Juana Bernarda f. 105 vta.)¹⁴. Y, también, decidió, de una vez por todas, reconocer la libertad del recién llegado: “para que la gose desde el día del fallecimiento desta otorgante”, ya que “le puede coxer la muerte sin haver hechole la carta de libertad y quedar por esto sujeto a la servidumbre” (Carta de libertad a Lorenzo y Juana Bernarda f. 105 vta.).

Blasa Díaz no castigó a María Nicolasa por apuntar a Lorenzo como libre y decidió premiar su lealtad con las libertades de sus dos hijos, pero de forma condicional: sólo después de su fallecimiento. Su deceso no se vislumbraba como lejano. Ella misma reconocía que la podía “coger la muerte”. Pero pasó un año y esta no llegaba. Sin embargo, la negra siguió con su estrategia afectiva. Y el reconocimiento llegó, finalmente, cuando su ama, nuevamente, se vio acechada por la presunción de la muerte.

En su nuevo testamento de 1738, Blasa Díaz dispuso el destino de todos sus esclavos. Y a quien le dio prioridad fue a la obediente negra María Nicolasa. Su ama deseaba que “sea libre de toda esclabitud y serbidumbre por la cantidad de tresientos pesos en que la dejó abaluada; y sino los puede heredar solisite amo a su gusto” (Testamento de Blasa Díaz f. 312). Pero esto se haría efectivo solamente “en el casso de caber esta gracia en el residuo del quinto de mis vienes despues de costear mi funeral y entierro” (Testa-

¹⁴ Las cursivas son mías.

mento de Blasa Díaz f. 312). El derecho indiano era riguroso en cuanto al régimen hereditario patrimonial y sus nietos Noé, José y Casimira tenían la prioridad en la herencia. Y también su alma, pues destinó el resto en misas para disminuir las penas en el Purgatorio y allanar su periplo hacia el Cielo.

Blasa Díaz, como expresó en la carta de libertad, sentía mucho amor y voluntad hacia Lorenzo y Juana Bernarda. En agradecimiento a su madre, también, decidió solicitar favores a sus contactos sociales. En caso de que su muerte llegase “antes que tubiesen competente edad para gobernarse por sí”, su ama prefería “dexarlos por limitado tiempo a personas de mi satisfacción” (Testamento de Blasa Díaz f. 312). Como ambos no cumplían la mayoría de edad estipulada por el derecho indiano, Blasa decidió dejar a Lorenzo en poder de don Nicolás Olivos con la intención de que “se sirva educarlo, enseñarlo en la policia xptiana [cristiana] y si posible le fuere aplicarlo a un oficio el que fuere de su guzto para que deste modo asegure al dicho Lorenzo su manutencion y *no ande vagabundo como suele acaecer a los que de su esfera quedan libres*” (Testamento de Blasa Díaz f. 312).¹⁵ Doña Micaela Mejías, en tanto, sería la encargada de tutelar el crecimiento de Juana Bernarda “asta que cumpla veinte años de edad para que antes de ella este sujeta a la susodicha; como assi se lo ruego” (Testamento de Blasa Díaz f. 312).

La “amita” Blasa Díaz sabía que un oficio le permitiría a Lorenzo sostenerse económicamente y ayudar, eventualmente, a su madre: la negra María Nicolasa. No quería, tampoco, que anduviera vagando por las calles, exponiéndose a la tentación del delito y el alcohol, en un momento en que la sociedad del siglo XVIII se encontraba en un proceso de consolidación y resignificación del dominio interno y “la ociosidad había sido proclamada como la madre de todos los vicios y, por tanto, de todo tipo de desórdenes” (Araya 17). Su honor de ser libre¹⁶ –y más de ser patrona–, también, estaba en juego. La crianza rigurosa de Lorenzo en Lima no habría sido suficiente. Ahora liberta, repetía los miedos que profesaba la elite sobre las personas de clases bajas, las mismas desconfianzas y sospechas que alguna vez debieron sentir por ella; esa “*esfera*” de la cual ella misma formó parte en algún momen-

¹⁵ Las cursivas son mías.

¹⁶ González, Carolina: “Los usos del honor por esclavos y esclavas: del cuerpo injuriado al cuerpo liberado (Chile, 1750-1823)”. 19 Nov. 2006. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. 20/03/2009. <<http://nuevomundo.revues.org/index2869.html>>. Según ella, el honor tiene diversas facetas y, en el caso de los esclavos, es “un bien que se construye desde el buen comportamiento, fama y fidelidad de parte de los esclavos. Cumplir con los deberes de sumisión y el comportamiento esperado de los amos”.

to y en otro territorio, pero donde se fraguaban las mismas ideas. El temor hacia los negros, de vez en cuando, fue una idea que asomó en las mentes y zigzagueó, yuxtaponiéndose y entremezclándose, con el cariño y el amor.

Para mayor descargo de su conciencia, en su testamento de 1738, Blasa Díaz decidía ofrecer la libertad a otra esclava: la negra Catalina. La condición era la misma que la de María Nicolasa. La dejaba avaluada en “ducientos (sic) y sinquenta pesos para en el caso de caber ambas en el quinto de dichos mis vienes siendo preferida la primera” (Testamento de Blasa Díaz f. 312). Todo lo hacía motivada “por el amor y fidelidad con que me estan sirviendo en mi cresida hedad y achaques actuales que padesco” (Testamento de Blasa Díaz f. 312).

María Nicolasa era la preferida de Blasa Díaz. Con su servicio fiel y constante había logrado que su ama liberara a sus hijos, aunque ambos estarían hasta los 20 y 25 años, respectivamente, sirviendo a otros amos. Por lo menos, tendrían la oportunidad de aprender los resquicios del sistema para insertarse en la sociedad y, quizás, saborear el éxito que tuvo su propia ama. Era una posibilidad. La negra habría estado triunfante. Pero, faltaba una de sus hijas: María Pastoriza. En ningún protocolo su ama había hecho mención a ella.

Sí lo hizo en un codicilio. Blasa Díaz recordó una deuda que la agobiaba: debía cancelar a doña Petronila Bustinza 250 pesos, quien se la recordó por medio de varias reconvenciones epistolares. El compromiso que sintió no sólo fue económico, sino que, además, moral. Le encomendó a su albacea que escogiese de lo mejor de sus bienes para cancelar su monto. Y, además, que “después de pagar se le entregue una negrita nombrada Maria Pastorisa hixa de la negra Maria [Nicolasa] por ser mi voluntad la lleve para ssi” (Codicilio de Blasa Díaz f. 311). Como última forma de descargar su conciencia, decidió disponer del futuro de otra de sus esclavas. Fue el turno de la mulata María Josefa: “la qual mando que se benda en doscientos pesos y no en mas con el cargo de que dandolos la susodicha su libertad gose de ella y pueda elexir el amo que quisiere que la compre con este cargo” (Codicilio de Blasa Díaz f. 311).

Antes de morir, su ama dio la opción a sus tres esclavas para que comprasen su libertad o, bien, escogiesen el amo a quien quisiesen servir. Y todo lo hizo en agradecimiento a los servicios, leales y fieles, que le brindaron por las enfermedades de su vejez. El amor fue un extraño y ambiguo sentimiento moral que le sirvió como una motivación poderosa para unir familias o bien, separarlas; asimismo, para manumitir a sus esclavos o mantenerlos en

ese estado para que sirvan a otros. Pero –al igual como le ocurrió a Blasa Díaz, la mulata que fue esclava en la ciudad de Los Reyes y esclavista en la de Santiago– la manumisión les ofrecía la posibilidad de insertarse en una sociedad que, de vez en cuando, dudaría de ellos por su color de piel.

V. Conclusión

La vida cotidiana de Blasa Díaz nos demuestra que las barreras del color pudieron ser permeadas y no determinaron el origen de los individuos en Santiago durante el siglo XVIII. Su exitoso proceso de blanqueamiento –su trayectoria de esclava a ama– y sus constantes movimientos por las diferentes escribanías de la capital del reino de Chile –algunas con funcionarios que notaron su pigmentación y otros que la omitieron– nos permiten vislumbrar que la condición de una persona y su ubicación en la sociedad dependió, además, de muchos factores. Vistos desde abajo y desde dentro, se manifiesta la complejidad y heterogeneidad de la población negra y sus descendientes.

La adopción de este enfoque nos permite ahondar en las dinámicas cotidianas y en el funcionamiento interno de la esclavitud urbana y, sobre todo, doméstica. Sin diferenciar los contextos regionales y temporales, parte de la historiografía chilena tradicional, imbuida de los ideales liberales, ha calificado a los esclavos como “pobres seres humanos, sobre quienes pesaba la injusticia horrorosa de una ley bárbara” (Feliú Cruz 33). En este mismo sentido, pero desde una óptica marxista y de género, Rosa Soto habla de la “pesadilla de la esclavitud” (24), enfatizando en su capacidad deformadora y embrutecedora de la condición humana. Francisco Encina, Benjamín Vicuña Mackenna y Diego Barros Arana, en cambio, coinciden en que, comparado con Brasil o Cuba, fue un sistema blando y laxo: su alto precio morigeró la violencia de sus amos, quienes los percibían como objetos de lujo.

No obstante, las prácticas de Blasa hacia sus distintos esclavos nos demuestran la imposibilidad de encasillar o clasificar a la esclavitud en alguno de estos polos. Me inclino –como lo ha hecho la historiografía brasileña actual– a comprender la esclavitud desde la subjetividad del esclavo en una perspectiva dialéctica y como un sistema que resulta de las imbricaciones entre la beneficencia y la violencia¹⁷. La esclavitud urbana –y, sobre todo, doméstica– fue una relación social de dominación, con disímiles grados de

¹⁷. Para una cronología explicativa y sucinta del desarrollo de la historiografía brasileña sobre la esclavitud ver: Elías, Roger. “Famílias Escravas em Porto Alegre (1810-1835). Uma História de suas formações”. 28 de oct. 2005. *II Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, Porto Alegre. 17/03/2009. <<http://www.labhstc.ufsc.br/poa2005/65.pdf>>

poder, pero que no es fija ni estable, sino que dinámica, cambiante y sujeta a momentos de angustia y, también, de satisfacciones. Si bien los amos tienen el derecho de usufructo y propiedad, los esclavos cumplen un rol activo para ajustar y negociar su condición. Así, el ultraje y el despojo, junto con el amor y el cariño son elementos constituyentes que se mezclan, yuxtaponen, superponen y/o traslapan. La inclinación de la balanza hacia uno de esos polos dependerá de las posibilidades de ajuste en la relación amo-esclavo.

También notamos cómo algunos de los miembros “dominados” de la sociedad asimilaron muchas de las ideas y prácticas sociales que venían desde arriba. Blasa Díaz –hija y propietaria de negros a la vez– remeda, en varias ocasiones, los miedos de la élite sobre la población de piel oscura y actúa como una patrona en propiedad cuando decide el destino de sus esclavos. ¿Contradicción o reproducción ideológica de la cultura de su época? Más que responder rotundamente quisiera esbozar una hipótesis acerca del funcionamiento de la sociedad del siglo XVIII que nos podría ayudar a dilucidar esa interrogante.

La visión de la sociedad de Barrington Moore, un sociólogo norteamericano, es la que más se ajusta a la de Santiago del siglo XVIII¹⁸. Según él, la estratificación social no es piramidal, sino que está compuesta por diferentes niveles paralelos. Cinco son las escalas que analiza: la primera es la del gobierno político, la segunda del clero, la tercera de los militares, la cuarta de la producción de bienes y servicios y la quinta es la de la educación, que posibilita la reproducción ideológica del régimen. Su teoría nos proporciona una visión más amplia de la sociedad¹⁹. La movilidad social no es vertical, sino que, también, horizontal. En ese sentido, los individuos pueden pasar de una escala a otra (*movilidad horizontal*) y deambular hacia arriba o abajo en busca del estatus y el prestigio sociales (*movilidad vertical*). Eso sí, siempre con respeto a las reglas que tiene la sociedad en cuestión. Porque se puede esquivar la barrera del fenotipo y pasar a cumplir diferentes funciones, pero no romper los consensos y las reglas sociales.

En esta misma línea de análisis, la consecución de la libertad por parte de los esclavos pudo ser el primer paso de una larga estrategia para conseguir

¹⁸ Para un análisis más detallado de su teoría de las cinco escalas paralelas ver Engenmann 10.

¹⁹ La tarea futura de los historiadores, de todos modos, es establecer cuáles son las diferentes escalas que presenta la sociedad del siglo XVIII. La teoría de Barrington Moore no se agota sólo a esas cinco posibilidades.

su blanqueamiento: mudar de estatus y alcanzar algunos privilegios. Pero, la movilidad social de los mulatos y negros fue pactada, tutelada y completamente vigilada. Los libertos tenían una gama de posibilidades de elección que estaban supeditadas, obviamente, a las normas de ascenso social. Porque el sistema permite que las desigualdades del color se hagan difusas entre una escala y otra, pero tiene actitudes de alarma cuando los individuos “indeseables” están ingresando a terrenos vedados (política, religión, educación) y, especialmente, hacia arriba. Porque la sociedad del siglo XVIII, también, negocia el blanqueamiento, operando con constantes movimientos de apertura y cierre. Permite el dinamismo social, pero, luego, lo estanca. Deja que los estratos se permeen, pero hasta cierto punto deseable y consensuado. Olvida prejuicios sociales, pero, luego, los recuerda. En la práctica es una sociedad dinámica, pero cuando la élite –y los estratos bajos coludidos con el sistema– perciben el movimiento, lo obstruyen. En esa instancia, les caerá todo el peso normativo del sistema y la “ideología jerárquica del color” pondría fin a sus conductas. Detectada la mezclanza y la intromisión, debía restituirse el orden²⁰.

En este sentido, la manumisión no habría sido un mecanismo para erosionar la esclavitud como sistema. Al parecer, la consecución de la libertad fue un proceso que requirió que los esclavos se coludieran con el régimen y se empaparan con los valores sociales imperantes: era un asunto reservado para los más preparados cultural y psicológicamente. Incluso, los mismos amos idearon estrategias para que ocurriera así: los *asientos*, un mecanismo compulsivo de socialización para asegurar la reproducción ideológica del sistema. Ubicados entre el blanco y el negro, los mulatos habrían pretendido acercarse culturalmente más a los primeros, pues obtendrían más ventajas. Durante sus existencias, advirtieron que la mejor forma de vivir y convivir en la sociedad del siglo XVIII era actuando y viviendo como españoles, pero con una diferencia: su piel más morena. Los negros intentaron lo mismo, pero su color de piel era más oscuro y habrían debido esforzarse más para depurar su condición.

²⁰ En este sentido, concuerdo con el análisis del sistema de castas de Jean Paul Zúñiga. Según él, “El complicado sistema colonial de distinción social gracias a la separación en castas es por así decirlo un testimonio de una doble actitud de cierre y abertura de las sociedades coloniales, paradoja que es la condición sine qua non de la supervivencia de las mismas”. Ver Zúñiga 120-121.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Cuarta Partida, Título XXII, Ley IX.
- Carta de libertad a Lorenzo y Juana Bernarda. Santiago, 31 de octubre, 1737, Archivo Nacional de Chile, Escribanos de Santiago, volumen 543, f. 105 vta.
- Cesión de Lorenzo, negrito. Santiago, 31 de octubre, 1737, Archivo Nacional de Chile, Escribanos de Santiago, volumen 543, f. 104 vta.
- Codicilo de Blasa Díaz, parda libre. Santiago, 5 de octubre, 1738, Archivo Nacional de Chile, Escribanos de Santiago, volumen 650, f. 311
- Donación de Blasa Díaz. Santiago, 1 de febrero, 1725, Archivo Nacional de Chile, Escribanos de Santiago, volumen 522, f. 46 vta.
- Testamento de Blasa Díaz. Santiago, 2 de noviembre, 1737, Archivo Nacional de Chile, Escribanos de Santiago, volumen 543, f. 106 vta.
- Testamento de Blasa Díaz. Santiago, 7 de octubre, 1738, Archivo Nacional de Chile, Escribanos de Santiago, volumen 650, f. 312.
- Venta de Margarita del Pozo, parda libre. Santiago, 9 de diciembre, 1734, Archivo Nacional de Chile, Escribanos de Santiago, volumen 632, f. 285.

Fuentes secundarias

- Araya, Alejandra. *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana – Ediciones Lom, 1999.
- Bernard, Carmen. “Los híbridos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico”. *Lógica mestiza en América*. Ed. Guillaume Boccara y Galindo, Silvia. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, 1999.
- Cussen, Celia. “Iconografías de un santo mulato. Lima. Siglos XVII-XVIII”. *Cyber Humanitatis* 39. Invierno 2006. 15/03/2009. <<http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/>>
- Contreras, Hugo. “Las milicias de pardos y morenos libres de Santiago de Chile en el siglo XVIII, 1760-1800”. *Cuadernos de Historia de la Universidad de Chile* 25 (2006): 93-117.
- Engemann, Carlos. “Reflexões acerca de alguns elementos constitutivos da sociedade escravista no Brasil”. 28 de oct. 2005. *II Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Porto Alegre*. 17/03/2009. <<http://www.labhstc.ufsc.br/poa2005/14.pdf>>
- Feliú Cruz, Guillermo. *La abolición de la esclavitud en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria. Segunda Edición, 1973.
- Frezier, Amadeo. *Relación del viaje por el Mar del Sur*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982.
- Grubessich, Arturo. “Esclavitud en Chile durante el siglo XVIII. El matrimonio como forma de integración social”. *Revista de Historia de Concepción* 2 (1992): 115-128.
- Hünefeldt, Christine. *Paying the price of freedom. Family and labor among Lima's slaves. 1800-1854*. California: University of California Press, 1994.
- Lewis, Laura. *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft and Caste in colonial México*. Durham: Duck University Press, 2003.
- Olaechea Labayaen, Juan B. *El mestizaje como gesta*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- Salinas Meza, René. “La historia de la infancia, una historia por hacer”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades de la Universidad de Santiago de Chile* 5 (2001): 11-30.

- Solorzano Pereira, Juan. *Política Indiana*. II – 30, n° 36
- Soto Lira, Rosa. “Negras esclavas: las otras mujeres de la colonia”. Dic. 1992. *Revista Propositiones* 21. 10/01/2009. <<http://www.sitiosur.cl/r.php?id=536>.>
- Vial Correa, Gonzalo. *El africano en el Reino de Chile. Ensayo histórico-jurídico*. Santiago: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Católica de Chile, 1957.
- Zúñiga, Jean Paul. “Morena me llaman... Exclusión e integración de los afroamericanos en Hispanoamérica: el ejemplo de algunas regiones del antiguo virreinato del Perú. (siglos XVI-XVIII)”. *Negros, mulatos y zambaigos: derroteros africanos en el mundo ibérico*. Ares Queija, Berta y Alessandro Stella, eds. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

