

Ser libre y *lucumí* Ana de la Calle y la formación de identidades de la diáspora africana en el Perú colonial¹

Rachel SARAH O'TOOLE
University of California
rotoole@uci.edu

Resumen

Este artículo explora la manera en que una “morena libre” de casta *lucumí*, Ana de la Calle, se identificó en Trujillo, Perú, en el temprano siglo dieciocho, y destaca el carácter intersticial de las identidades de la diáspora africana en la Hispanoamérica colonial. Explicando cómo términos de casta, como *lucumi*, marcaron un estatus elevado en un mundo atlántico, el artículo subraya la manera en que mujeres esclavizadas construyeron sus identidades adentro y más allá de la esclavización.

Palabras claves: Diáspora africana, Trujillo, esclavitud, género, colonial, familia, libertad, manumisión, Perú

To Be Free and Lucumí: Ana de la Calle and Making African Diaspora Identities in the Peruvian Colonial

Abstract

This article explores how a free *morena* of *casta lucumi*, Ana de la Calle, identified herself in early eighteenth-century Trujillo, Peru and highlights the interstitial nature of African diasporic identities in colonial Spanish America. By explaining how *castas* such as *lucumi* marked an elevated status within an Atlantic world context, the article underlines how enslaved women constructed their identities within and beyond enslavement.

Keywords: African Diaspora, Trujillo, slavery, gender, colonial, family, freedom, manumission, Peru

¹ Este artículo fue publicado originalmente en *Africans to Spanish America: Expanding the Diaspora*, edited by Sherwin Bryant, Rachel Sarah O'Toole, and Ben Vinson III (University of Illinois Press, 2012). Es re-publicado con el permiso de la University of Illinois Press y traducido por William Carr.

Introducción

En 1719, Ana de la Calle le pagó a un notario de la ciudad de Trujillo en el norte del Perú para que redactara su testamento. Se identificó como una morena libre de casta *lucumí*, o, como demostraré, proveniente del área yoruba-parlante del interior del Golfo de Benín.² Así Ana de la Calle se estableció su identidad utilizando términos—‘morena’ y *lucumí*—conocidos tanto por el notario como por otros dueños de esclavos en el Perú litoral. Pero a diferencia de los dueños españoles y criollos, ella utilizó el término *lucumí* no sólo para denominar a su esclavo sino también para autodenominarse a sí misma. Además, al afirmar ser morena se incluía a sí misma entre otros libres de ascendencia africana que usaron ese término colonial para distinguirse de hombres y mujeres esclavizados. ¿Por qué combinó Ana de la Calle estas apelaciones? Tal afirmación fue inusual, puesto que los libres no se identificaban públicamente con términos como *lucumí*, una palabra que normalmente se empleaba en documentos oficiales para describir a mujeres y hombres esclavizados. Estos términos le fueron útiles a Ana de la Calle, aunque su significado nos resulte desconcertante hoy día. Explorando la manera en que estos términos contribuyeron a los propósitos de Ana de la Calle, este artículo postula que hombres y mujeres construyeron identidades que radicaban en significados africanos pero que se habían moldeado en contextos de la diáspora.

El caso de Ana de la Calle subraya el carácter intersticial de las identidades de la diáspora africana en la Hispanoamérica colonial. Ira Berlin, Philip Morgan y otros historiadores han afirmado que los africanos rápidamente se aculturaron como criollos a fin de crear una cultura atlántica o afroamericana dentro de y en oposición a la esclavitud.³ John Thornton, James Sweet y otros han explorado cómo los africanos, según Sweet, re-crearon comunidades, prácticas e identidades que eran marcadamente africanas en las Américas.⁴ Sin embargo, quedan por explorarse las adaptaciones africanas a la identidad individual dentro de un contexto histórico y específico de la diáspora. Como sostiene Kristen Mann, los historiadores necesitamos entender “cómo, cuándo, y por qué los esclavos pudieron valerse de varios recursos materiales, sociales e ideológicos” dentro de las tradiciones de África y las Américas “para elaborar sus propias comunidades y afrontar las exigencias del cautiverio.”⁵ Al presentar e interrogar los testimonios de africanos como Olaudah Equiano y Mahommah Gardo Baquaqua, quienes sobrevivieron al viaje a las Américas para luego libertarse, los historiadores se han acercado a una comprensión tanto de las decisiones individuales como de la variedad de experiencias entre los africanos esclavizados.⁶ En Hispanoamérica, rara vez se encuentra documentación de experiencias individuales, y los historiadores apenas están comenzando a explorar las expresiones colectivas de identidades que aportarían evidencias de cómo o por qué hombres y mujeres de la diáspora africana optaron por ciertas identidades en particular o se unieron a comunidades determinadas.

Los historiadores cada vez más han acudido a las “naciones” inscritas, o a las maneras en que los esclavizados y los libres articulaban sus orígenes, para poder descubrir afiliaciones

2 ARL. Cabildo. Ordinarias, leg. 41, exp. 753, 1727, f. 8.

3 BERLIN, 2004, 39-45; MORGAN, 1997

4 THORNTON, 1992

5 MANN, 2001, p.6. James Sweet sigue desarrollando esta idea en su segundo libro, *Domingos Álvares*.

6 *Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano; The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua*.

individuales e identidades comunitarias dentro de la diáspora africana. Por ejemplo, Douglas Chambers sostiene que, aunque los cautivos vendidos desde el Golfo de Biafra representaban varias colectividades geográficas, sociales y religiosas, éstos formaron una “nación africana diaspórica” de Igbo dentro del contexto de la esclavitud en el Nuevo Mundo. De este modo, el término *calabar* empleado en la trata denominaba a una “meta-etnicidad” en las Américas.⁷ De la misma manera, Michael Gómez les atribuye una solidaridad étnica (o por lo menos un reconocimiento étnico) a africanos provenientes de zonas de la trata transatlántica con culturas similares, tales como Senegambia o la Costa del Oro. Para Gómez, las comunidades de poblaciones diaspóricas primeramente articularon orígenes comunes o un conjunto único de creencias y luego establecieron “estilos de vida poli-culturales” antes de identificarse como raza en el sur de los Estados Unidos.⁸ A otros investigadores les parece imprudente suponer que los africanos compartían afinidades debido a que se habían vendido en puertos afiliados con zonas culturales regionales.⁹ Por ejemplo, Peter Caron advierte que etiquetas de “nación” como Bambara (de Senegal) no siempre describían etnicidad. Por consiguiente, el hecho de que una concentración demográfica de africanos esclavizados tuviera un origen en común no necesariamente daba como resultado “la fundación de una comunidad étnica, lingüística, o de otro tipo” en las Américas.¹⁰ Aún queda por determinar cuáles fueron los términos empleados por los hombres y las mujeres de la diáspora africana y por qué los emplearon. Sandra Greene recalca la necesidad de mayor especificidad histórica con fundamento en la historia africana al atribuirle características religiosas, lingüísticas o sociales a zonas culturales como la que se etiqueta *lucumí*. Por un lado, no todas las comunidades del Golfo de Benín en la África occidental se habían expuesto de manera igual al sistema de gobierno de los yoruba.¹¹ Sin embargo, los esclavizados y los libres en las Américas usaban términos que denotaban “naciones”, zonas culturales, o puertos del trato de esclavos en África oeste, o lo que ahora se conoce como etnicidad para autodenominarse. Estos términos se llamaban *casta* en la Hispanoamérica colonial, y aún tienen valor para los historiadores que investigan las identidades de la diáspora africana. Tomando como fundamento estas investigaciones, este artículo se centra en la manera en que la gente de la diáspora africana activó términos *casta* en las Américas para contrarrestar las suposiciones de que ciertos términos significaban una identidad compartida. El desafío es comprender qué quería decir la gente cuando empleaba términos particulares para describirse a sí misma (y describir a otros) en una coyuntura histórica específica.

Este artículo deconstruye los términos que Ana de la Calle utilizó a fin de sugerir cómo los libres y los esclavizados de la diáspora africana empleaban términos *casta*. En lugar de intentar suponer el significado de un término *casta*, me acerco a estas palabras como amalgamas de significados que eran históricamente específicas. Kirsten Fischer nos proporciona un modelo para este método en su libro sobre Carolina del Norte colonial (EEUU), en el que explica cómo las diferentes categorías oficiales de raza se hicieron más pronunciadas con el aumento de la violencia sexual que acompañaba a la esclavitud. Enfatizando el fuerte impacto de la violencia racial, Fischer advierte que la raza rara

7 CHAMBERS, 2000, pp.57, 60.

8 GÓMEZ, 1998, p.4, 6, 13.

9 Para un ejemplo de zonas culturales regionales que están afiliadas con términos específicos, véase Thornton, *Africa and Africans*.

10 CARON, 1997, pp. 101, 113.

11 GREENE, 2000, pp. 88, 98.

vez era fija y sugiere que los historiadores exploremos sus múltiples construcciones.¹² Asimismo, Kathleen Brown nos insta a los historiadores a considerar la raza como un “constructo continuo, histórico y cultural.” Sostiene que en la Virginia colonial (EEUU), aunque los legisladores quisieron imponer un “patrón de diferencia binaria” para naturalizar la esclavitud en conexión con la negritud, en la práctica la raza se creaba continuamente.¹³ Manteniendo presentes tanto las imposiciones de los dueños como el albedrío de los africanos y sus descendientes, este artículo también explora la casta como constructo. De este modo, respondo al llamado hecho por Paul Lovejoy a los historiadores a acercarse a lo que él denomina la identificación étnica como un proceso de “reinterpretación y re-inención del presente y del pasado.”¹⁴ Teniendo esto en mente, le asigno albedrío a una mujer africana y a sus descendientes, quienes les infundieron significado histórico a términos como ‘lucumí.’ En vez de suponer una comprensión de las decisiones de Ana de la Calle, me dedicaré a interrogar por qué tales términos pudieron haberle servido a una mujer libre de ascendencia africana en la costa norte del Perú.

LA ESCLAVITUD Y LA LIBERTAD EN EL PERÚ COLONIAL

Africanos libres y esclavizados, y sus descendientes, se unieron a los españoles durante las guerras de conquista y llegarían a trabajar como empleados domésticos, como mayordomos en las haciendas, y como artesanos en el nuevo virreinato. A medida que los hacendados exigían más trabajadores esclavizados, el número de hombres y mujeres de la diáspora africana aumentó rápidamente y para la década de 1640 éstos constituían aproximadamente el 40 por ciento de la población en ciudades costeras como Lima y Trujillo.¹⁵ En la región litoral y alrededor de ciudades de las tierras altas como Cuzco y Cajamarca, los hombres esclavizados (mayormente) trabajaban en haciendas azucareras o estancias o en los chacras de trigo.¹⁶ Las mujeres esclavizadas vendían comida preparada, pan, y otros productos en los mercados y en las calles.¹⁷ Los africanos y sus descendientes también se unían a las cofradías católicas, ya sean urbanas o rurales, con otros que compartían el origen, como los de Guinea-Bissau que participaban activamente en la cofradía de San Nicolás de Tolentino en Trujillo.¹⁸ Concentrados en los barrios de San Lázaro y Malambo en Lima, los afro-peruanos también adaptaron las creencias religiosas andinas de la misma manera en que los andinos acudieron a los especialistas en los rituales de la diáspora africana.¹⁹ Así, aunque la ley les prohibía vivir en reducciones indígenas y, oficialmente, no se incorporaban como vecinos dentro de la república de los españoles, los africanos y sus descendientes formaban un componente íntegro de la sociedad colonial en el Perú.

Si bien era posible negociar individualmente la libertad legal o la manumisión, esto se limitaba mayormente a la gente de ascendencia africana que había nacido en las Américas. A los africanos esclavizados normalmente les hacían falta las redes necesarias para asegurar préstamos y así pagar la libertad. Además, las mujeres tenían mayor probabilidad de poder comprar a sí mismas o a sus familiares porque, a diferencia de los hombres, tenían la habilidad

12 FISCHER, 2002, pp. 9, 10.

13 BROWN, 1996, pp. 109, 212.

14 LOVEJOY, 2003, pp.10, 11; LOVEJOY - TROTMAN, 2003, p. 2.

15 BOWSER, 1974, p. 341; O'TOOLE, 2001, p. 8.

16 TARDIEU, 1998, pp.127, 130.

17 HÜNEFELDT, 1994, pp. 117, 177.

18 ARL, Protocolos, Paz, leg. 202, número 84, 1637, folio 177v.

19 GAROFALO, 2006, p.69.

de vender mercancías y trabajar en las ciudades.²⁰ Hombres libres de ascendencia africana también trabajaban como arrieros, marineros y hasta agentes de comercio en las rutas del Pacífico entre Lima y Panamá y prestaban servicio como milicianos.²¹ Los libres se hacían dueños de esclavos, pulperos y (en casos raros) ricos comerciantes que vendían textiles, tabaco y alcohol en los mercados regionales. Para el siglo XVIII, había entre los afro-peruanos prominentes arquitectos y músicos. Por ejemplo, en el siglo XVII el donado dominicano Martín de Porres logró fama como protector y curandero a pesar de las dudas del Vaticano sobre canonizar a un hombre de ascendencia africana.²² Excluidos de la universidad, la medicina, la política y el clero, los afro-peruanos sin embargo crearon puestos públicos y de prestigio dentro y fuera de las comunidades constituidas por gente de ascendencia africana.

LUCUMÍ COMO ÉLITE

El hecho de que Ana de la Calle hubiera logrado el estatus de libre es bastante impresionante para una mujer africana en el Trujillo colonial. Suponiendo que había nacido en la África occidental y que la vendieron a la trata transatlántica, era raro que una mujer en tales circunstancias ganase su libertad. Para las esclavizadas nacidas en África era mucho menos probable comprar su libertad que para las nacidas en las Américas. Tomando como muestra 140 acuerdos notariados de manumisión, registrados éstos entre 1640 y 1730 en el Trujillo colonial, veinte (cuatro hombres y dieciséis mujeres) se registraron a favor de africanos. La tasa de manumisión en el Trujillo colonial refleja las realidades sociales para los africanos en las Américas. Al reclamar un africano su libertad, su estatus de recién llegado frustraba sus planes. Les era imposible comprobar ascendencia de gente libre con actos bautismales u otros documentos legales coloniales. Además, los africanos se encontraban separados de sus parientes y familiares y así tenían que desarrollar nuevas redes y construir conexiones locales de patrocinio para conseguir los fondos necesarios para la manumisión. Por estas razones, el caso de Ana de la Calle era poco frecuente entre mujeres (quienes mayormente se identificaban como ‘mulata’ o ‘criolla’). De haber sido ella una esclavizada (como sospecho fue el caso, dada la tasa de manumisión para los africanos), había logrado mucho más que conseguir su libertad. Compró una casa y una esclavizada, concertó matrimonios legítimos para ella y para su hija y nieta, y pagó un funeral católico completo y misas adicionales que se observaron a favor de su alma. ¿Qué estrategias empleó para poder hacer estas cosas?

Su testamento, redactado en 1719, indica que Ana de la Calle desarrolló redes personales y relaciones patrón-cliente que aseguraron e incluso avanzaron el estatus de su familia. Su primer matrimonio, con Pasqual de Segama, un moreno liberto, jugó un papel en establecerla entre la comunidad libre de ascendencia africana en Trujillo, cuyos miembros empleaban los términos ‘moreno’ y ‘morena’ para distinguirse de los esclavizados ‘negros’ y ‘negras’.²³ De esta manera, Ana de la Calle participó en estrategias parecidas a las de mujeres criollas de ascendencia africana como María Margarita Alvarado, quien se declaró como morena libre para

20 HÜNEFELDT, 1994, pp. 109, 117

21 BOWSER, 1974, pp. 317-319.

22 MORALES, 1996, p. 79; CUSSEN, 1996, pp.177, 218.

23 O'TOOLE, 2005, pp. 52-54.

distinguirse de la alegación de que era una ‘negra’ recién liberada.²⁴ Ana de la Calle se esforzó por mantener su estatus de morena. Después de enterrar a su primer esposo en el monasterio franciscano (un gasto nada insignificante), logró casarse con otro moreno libre, Agustín de Saabedra. Saabedra tenía parentesco con una familia compuesta de libres y esclavizados, la familia Caveró—de la cual algunos miembros servían a acaudalados españoles que eran dueños de haciendas azucareras, otros trabajaban como mayordomos rurales o chicheras, o participaban del comercio local y del transporte de tabaco desde la sierra hasta los mercados en la costa.²⁵ Como sugieren las publicaciones sobre mujeres libres de ascendencia africana en otras partes de Hispanoamérica, Ana de la Calle posiblemente habrá ampliado sus redes por medio de esta conexión matrimonial y también aumentar su propiedad.²⁶ De todos modos, su estatus como morena cobró fuerza por sus matrimonios.

Ana de la Calle y su familia continuaron fortaleciendo su estatus en el Trujillo colonial. La importancia de la familia Caveros se nota en la decisión de la hija mayor de Ana de la Calle, la única de su primer matrimonio, de llamarse María de la Cruz Caveró. Mientras que “de la Cruz” sugiere un estatus humilde, el tomar como apellido “Caveró” podría comprenderse como un tributo a sus patrones con el que Ana de la Calle (y su hija) cimentaban sus conexiones. Lo cierto es que Ana de la Calle logró introducirse en un amplio red personal y comercial entre sus iguales, pequeños comerciantes y vendedores, cuyas conexiones incluían libres y esclavizados. Nacida en la África occidental o en las Américas, tenía conexiones con gente libre por parentesco o patrocinio en el Trujillo colonial.

Como mujer libre casada y dueña de propiedad urbana, Ana de la Calle siguió avanzando la prominencia pública de su familia a través del matrimonio. Su hija se casó con el alférez Baltasar de los Reyes, quien aparentemente no contribuyó grandes riquezas al matrimonio (como indica su estado de indigente después de enviudarse) pero sí aportó el título público de alférez al hogar. Su título estaba a la altura del de su esposa, a quien los notarios civiles anotaron como “doña” en los subsecuentes procesos judiciales. Más allá de la reputación pública como gente libre de ascendencia africana, la familia de Ana de la Calle reclamó títulos respetados. Además, Ana de la Calle utilizó categorías coloniales que reflejaban el estatus ascendiente de su familia. En su testamento, ella (o el notario contratado por ella) identificó a su hija como “parda” y a ella y sus dos esposos como “morena” y “morenos”. Aunque los dueños de esclavos no distinguían entre los términos “morena” y “negra”, mujeres libres de ascendencia africana en el Trujillo colonial demostraron una preferencia clara por el término “parda”. Por ejemplo, en 1692 unas mujeres de ascendencia africana reivindicaron la libertad de una joven llamada Ana y destaca su uso de “parda” para describir a una mujer libre y “mulata” para identificar a una esclavizada.²⁷ Asimismo, en 1718, Valentina de San Joseph se autodenominó una “parda libre” mientras que sus patrones la etiquetaron como “mulata.”²⁸ En el contexto de las preferencias de otras mujeres de ascendencia africana en el Trujillo colonial, consta que Ana de la Calle empleó términos con los que intentaba distinguir

24 AAL, Apelaciones de Trujillo, leg. 23, exp. 9, 1697, ff. 3, 7v.

25 ARL, Cofregimiento. Criminales, leg. 247, exp. 2616, 1677, ff. 2v y 6v; ARL, Cabildo. Ordinarias, leg. 203, exp. 1446, 1681, ff. 47 y 50; ARL, Cabildo. Ordinarias., leg. 25, exp. 533, 1681, ff. 11 y 15.

26 HANGER, 1996, p. 56.

27 ARL, Cabildo. Ordinarias., leg. 209, exp. 1556, 1692, ff. 4, 5v, y 7.

28 ARL, Cabildo. Ordinarias., leg. 37, exp. 714, 1718, ff. 1 y 10v.

entre las generaciones de su familia. Al parecer, avanzó el estatus de su familia instrumentalizando el matrimonio y reclamó términos coloniales que significaban un estatus libre y respetado.

La familia de Ana de la Calle

Ana de la Calle - Pasqual de Segama (1^{er} esposo) - [Agustín de Saabedra (2^{do} esposo)]



doña María de la Cruz Cavero ----- Alférez Baltasar de los Reyes



Juana de Dios y Silva ----- Alférez don Faustino de Vidaurre

Ana de la Calle también se clasificó a sí misma como *lucumí*, una afirmación inusual entre la gente de ascendencia africana en el Trujillo colonial. Criollos libres con ascendencia africana normalmente no reproducían los términos utilizados por dueños de esclavos para categorizar las distinciones regionales que estos percibían entre los africanos esclavizados. Sin embargo, así como en otras partes de las Américas, es perfectamente posible que los africanos y sus descendientes, tanto los libres como los esclavizados, se clasificaran a sí mismos y clasificaran a otros como *lucumí*, *arara*, o *angola* menos cuando interactuaban con los secretarios judiciales y notarios urbanos que redactaban documentos oficiales. ¿Por qué, entonces, se certificó Ana de la Calle como *lucumí* en registros oficiales? Como explica Kathryn Burns, los habitantes de la colonia se valieron de notarios para crear un documento legal o una “coartada con valor legal— un rastro en papel al que podían recurrir si en algún momento hacía falta”. Un documento notariado, como un testamento, no trataba de hacer constar la verdad (aunque incluía este aspecto) sino establecer un registro legal para “un futuro litigioso imaginado.”²⁹ Además, se le pagaba a un notario por redactar y archivar documentos importantes, y, como sostiene Burns, la gente “hacía el esfuerzo por registrar sus negocios para que pudieran aducir los documentos pertinentes para hacer respetar y defender sus intereses más adelante.”³⁰ De esta manera, cuando Ana de la Calle afirmó ser de casta *lucumí* fue un acto deliberado de documentación. Creó un rastro en papel con un peso legal que aportó, entre otras cosas, un registro de su estatus como morena y su parentesco y certificó sus éxitos comerciales. Afirmar ser “de casta *lucumí*” también debió ser parte de estas estrategias, pero ¿cómo?

Ana de la Calle posiblemente incluyó el término en su testamento notariado para señalar a un estatus que se conocía públicamente pero que requería un registro legal. Al clasificarse como *lucumí*, Ana de la Calle reclamó una afinidad con las jerarquías de habla yoruba en el interior de la Costa de los Esclavos en el Golfo de Benín en la África occidental. En esa costa *lucumí* indicaba una calidad o estatus que se podía comprar o adaptar en el siglo XVII. El historiador Robin Law declara que los habitantes costeros del Golfo de Benín usaban “Lukumi” como lengua franca. Ya para mediados del siglo XVII, hasta los acaudalados de los reinos li-

29 BURNS, 2005, p. 38; BURNS, 2010, p.102.

30 Ibid, 2005, p. 48.

torales preferían el yoruba a su propia lengua como idioma noble.³¹ John Thornton explica que a medida que el reino *oyo* expandía hacia el sur, los costeros no sólo prefirieron hablar yoruba sino que también adaptaron dioses y prácticas de adivinación yoruba.³² Además, para los comerciantes costeros que dependían de mercaderes del interior, el nombre *lucumí* a mediados del siglo XVII significaba la fuente interior de esclavos de habla yoruba y otras mercaderías valiosas tales como sal, maíz y telas.³³ La historiadora Sandra Greene nos advierte de límites a las aseveraciones de Thornton y Law, sosteniendo que no fue hasta la primera mitad del siglo XVIII que los Anlo (del sur de Ghana y Togo) adoptaron adivinación yoruba. Es más, asevera Green que “el uso del yoruba no se puede tomar como indicio de homogeneidad cultural” en una zona como la parte occidental de la Costa de los Esclavos con sus múltiples etnias, sistemas de gobierno y lenguas.³⁴ Y es cierto que, sin más información sobre los orígenes de Ana de la Calle, sus intenciones exactas no se pueden concretar. Quizás era del oriente de la Costa de los Esclavos y no de la región occidental de los Anlo. Pero más importante, sugiero, es la posibilidad de que ella no reivindicaba una colectividad homogénea en la África occidental o las Américas. Además, no le importaba necesariamente establecer sus orígenes africanos. Más bien, Ana de la Calle construyó una identidad individual para que la registrara un notario en las Américas. Al clasificarse como *lucumí*, Ana de la Calle se asoció con los múltiples significados de un estatus superior, significados conocidos por comunidades específicas del Golfo de Benín (en la diáspora africana), y no necesariamente con una identidad fija.

En el Trujillo colonial, los africanos esclavizados y sus descendientes posiblemente reconocían el término *lucumí*, haciéndolo útil para Ana de la Calle. El número de cautivos del sur de Benín y Nigeria (al este de los Anlo) que fueron vendidos a la trata transatlántica aumentó a finales del siglo XVII y a comienzos del siglo XVIII.³⁵ Los mercaderes que vendían esclavos destinados a las Américas gobernaban por España, les etiquetaban a hombres y mujeres del extremo oriental de la Costa de los Esclavos con el nombre *arara* (vendidos desde el reino de Allada) o *popo* (vendidos desde los puertos Popo). En Trujillo aparecieron los denominados *arara*, *popo* y *lucumí* en un porcentaje significativo de los acuerdos de compra registrados por notarios urbanos entre 1670 y 1720.³⁶ Además, los *popo*, *arara* y *lucumí* se destacaban entre los esclavos bautizados por clérigos en Trujillo entre 1695 y 1730.³⁷ ¿Entenderían aquellos esclavizados la afirmación de Ana de la Calle al declararse de casta *lucumí*? El número de hombres y mujeres esclavizados que fueron vendidos desde el oriente de la Costa de los Esclavos sugeriría que para otros habitantes del Trujillo colonial, identificarse como *lucumí* llevaba un significado más amplio que un simple origen. Si *lucumí* como significante indicaba un estatus superior, como afirman Law y Thornton, Ana de la Calle registró una identidad conocida por un público amplio cuyas perspectivas no aparecieron en documentos coloniales.

31 LAW, 1997b p. 43.

32 THORNTON, 1992, pp. 33, 190; LAW, 1997b, p. 43.

33 LAW, 1991, p. 188; LAW, 1997a, pp. 209-210.

34 GREENE, 2010, p. 98.

35 ELTIS, LOVEJOY y RICHARDSON, 1998, p. 20.

36 Véase Apéndice A.

37 Véase Apéndice B.

Es más, hay evidencias que sugieren que los hombres y las mujeres provenientes del oriente de la Costa de los Esclavos entendían la palabra *lucumí* como indicador de un miembro de la élite. A finales del siglo XVII y a comienzos del XVIII, las guerras expansionistas del reino *oyo* y otros poderes de habla yoruba generaron cautivos para los mercados de la trata de los esclavos.³⁸ Los *oyo* también obtuvieron esclavos como tributo pagado por estados avasallados, como Dahomey, o como producto de comercio con pueblos y poderes del norte.³⁹ Como intermediarios entre el norte y la costa, los *oyo* comerciaban en personas que quizás no hablaban yoruba ni adoraban sus deidades ni compartían otros atributos culturales.⁴⁰ Sin embargo, comerciantes y mercaderes posiblemente llamaron a estos cautivos *lucumí* una vez que éstos llegaron a la costa para denotar su origen o punto de venta en los reinos yoruba-parlantes del interior. Los comerciantes europeos tenían una conciencia meramente superficial del significado del término *lucumí*. El comerciante francés Jean Barbot describió a los del reino *oyo* como enemigos de los Arara, mientras que informantes jesuitas anteriormente en el mismo siglo XVII caracterizaron a los *lucumí* como leales en guerra y leales a sus dueños.⁴¹ El meticuloso análisis histórico de Sandra Greene nos advierte sobre los riesgos de presumir que *lucumí* era un estatus reconocido por todos los habitantes costeros del Golfo de Benín. Pero a medida que los ingleses fortalecían su dominación de la trata transatlántica y la venta de africanos destinados a Hispanoamérica en el siglo XVIII, el idioma y la religión yoruba se extendían. En 1719, el año en que Ana de la Calle redactó su testamento, *lucumí* era un término inusitado entre los africanos esclavizados y sus dueños. Tal rareza, sin embargo, sugiere un empleo autoritario del término por individuos entendidos.

La evidencia de su testamento sugiere que Ana de la Calle creó y comunicó su estatus como *lucumí* dentro del hogar. Es más, las íntimas relaciones dentro del hogar jugaban un papel imprescindible en las estrategias de los africanos y los de ascendencia africana. En 1719, Ana de la Calle declaró que poseía dos esclavas, Isabel Lucumí y su hija, una “negrita criolla” que había “nacido en su casa.”⁴² Puesto que a muy pocos se les caracterizaba como *lucumí* en el Trujillo colonial, Ana de la Calle tendría que buscar a Isabel Lucumí específicamente o “convertir” a Isabel en *lucumí* como miembro dependiente de su hogar. Juntas, las dos mujeres posiblemente habían actuado como testigos para el estatus de la otra como *lucumí* o desarrollado su significación en el exilio en la costa norte del Perú.

Sea cual fuera su motivación, en el contexto del Trujillo colonial, la aseveración de Ana de la Calle de ser *lucumí* complementó su estatus como una libre de ascendencia africana y dueña de propiedad. Sus matrimonios, primero con un liberto y luego con un libre, y los títulos de sus hijos igualaban el estatus de los de habla yoruba en la costa oriental del Golfo de Benín. Juntos, los términos ‘morena’ y *lucumí* amplificaban una posición élite—aunque solo se pueda documentar uno de ellos dentro del hogar de Ana de la Calle. Al declararse legalmente como miembro de estas categorías, intentaba cimentar su estatus para beneficiarles a su familia y hogar. De hecho, los familiares de Ana de la Calle utilizaron su testamento (y, por extensión,

38 LAW, 1997b, pp.101-102.

39 LAW, 1977, p, 226.

40 Ibid, p. 228.

41 BARBOT, 1992, 2:639; SANDOVAL, 1997, pp.123-124.

42 ARL, Cabildo, Ordinarias, leg. 41, exp. 753, 1727, folio 1.

su estatus) para defender su legado después de la muerte de ella. Durante la década de 1720, les tocó a sus descendientes defenderse de un clérigo que quiso incautar la casa que ella les había legado. La fragilidad de su derecho a la propiedad subraya lo astuta que fue la estrategia de Ana de la Calle de fortalecer su estatus superior con tantos rótulos o términos que fuera posible. Su aserción de múltiples identidades de estatus élite fue, por tanto, necesaria entre los libres de ascendencia africana en el Trujillo colonial.

EL AISLAMIENTO DE *LUCUMÍ*

El afirmar ser libre y *lucumí* distinguió a Ana de la Calle y tal vez la aisló de otras mujeres libres de ascendencia africana en el Trujillo colonial. Como se ha explicado anteriormente, de una muestra de acuerdos notariados de manumisión entre 1640 y 1730, solamente veinte, o el 14 por ciento, de los pocos esclavizados que lograron la libertad legalizada, se registraron a favor de africanos. Además, de las manumisiones para africanos entre 1700 y 1730, solamente cuatro quedaron categorizadas como *arara*.⁴³ Una de éstas fue para una mujer *popo* (en 1710) y otra fue para Juan Bautista, que quedó identificado en una venta notariada como negro de casta *lucumí* y fue manumitido en 1730 por su buen servicio.⁴⁴ Aunque los pueblos de la Costa de los Esclavos compartieran conexiones culturales y lingüísticas (como sugiere Thornton) había muy poca gente libre del Golfo de Benín para formar una cohorte para Ana de la Calle, lo cual subraya el estatus especial de *lucumí*. ¿Qué importaba que Ana de la Calle hubiera articulado una identidad tan singular en el Trujillo colonial?

Ana de la Calle no documentó conexiones con otras mujeres libres de ascendencia africana; más bien articuló una relación de patrocinio que se asemejaba a las conexiones entre libertas y sus antiguos dueños. Su testamento nombra a una sola persona aparte de sus esposos (el primero muerto y el segundo viudo) y sus hijos. Pidió que un clérigo prominente, don Ambrosio Girón de Estrada, sirviera de albacea de su patrimonio. Según casos civiles subsecuentes, Girón de Estrada, un promotor fiscal del obispado de Trujillo, poseía la hipoteca sobre la casa de Ana de la Calle y había sido el cliente principal de su negocio panadero. Ana de la Calle no nombró a Girón de Estrada como su antiguo dueño, sino que indicó que era su patrón—en lo bueno y en lo malo. Posiblemente siguió el ejemplo de otras libertas que también nombraron a patrones que antes habían sido sus dueños. En su testamento en 1675, Ana Juana Pardo, una mulata de Cochabamba que vivía en Trujillo, declaró que su “industria y trabaxo personal” y la caridad de su dueño, el entonces obispo de Panamá, le hicieron posible libertarse.⁴⁵ Declarando firmemente que su esposo “nunca tubo capacidad ni inteligencia para saber buscar el sustento ordinario,” Ana Juana Pardo así aseveró que ella misma había pagado su manumisión con la ayuda de su dueño, cuyo patrocinio ella había cultivado. Reconoció que la relación con su dueño, no la que tenía con su esposo (quien la había abandonado), había contribuido a su estatus como libre. Las libertas de ascendencia africana reconocían, a veces públicamente, el patrocinio actual o pasado de su antiguo dueño. Por ejemplo, María de Alvarado tomó (o recibió) el apellido de su antiguo

43 Francisco Arara en ARL, Protocolos, Cortijo, leg. 110, 1700, folio 577; María Arara en ARL, Protocolos, Espino y Alvarado, leg. 161, número 238, 1705, folios 326v-327v; Isabel, *casta arara*, en ARL, Protocolos, Espino, leg. 329, 1720, p. 227v; María, *casta arara*, en ARL, Protocolos, Espino, leg., 338, 1730, folio 433.

44 María Popo en ARL, Protocolos, Cortijo, leg. 120, 1710, folio 388v; Juan Bautista en ARL, Protocolos, Espino, leg. 338, 1730, folio 102v.

45 ARL, Protocolos, Álvarez, leg. 90, número 178, 1675, folio 366.

dueño cuando ella pagó su manumisión.⁴⁶ Dejando a un lado los acuerdos que sí o no incluían la manumisión, las libertas de ascendencia africana continuaron marcando sus relaciones de patrocinio en el Trujillo colonial en formas públicas y personales. Sus ejemplos sugieren que Ana de la Calle habría nombrado al promotor fiscal como un patrón que siguió como figura significativa en su vida aun después de que ella se libértó.

A diferencia de sus conexiones con dueños de esclavos, Ana de la Calle no documentó relaciones estrechas con otras mujeres libres de ascendencia africana, aunque ella, su hija y su nieta se casaron con hombres libres de ascendencia africana. Pero otras mujeres de ascendencia africana nombraron conexiones con otras personas de ascendencia africana para conseguir y mantener la libertad de sus familias. Por ejemplo, Ana de Montoya, una cimarrona, accedió a una red de gente libre de la ciudad en 1681, cuando dejó a su hija recién nacida en la puerta de Beatriz de Valverde, una parda libre. Por once años, Beatriz de Valverde y sus hijas libres escondieron a la niña mulata, primero haciendo que un vecino indígena la bautizara en la parroquia india de la ciudad y luego declarando que la niña era un pariente suyo.⁴⁷ Las mujeres de la familia de Beatriz de Valverde contaban con que los argumentos respecto al parentesco de la niña engañaran al dueño de Ana de Montoya. Sin embargo, la verdadera fortaleza fue su amplia red de conexiones, que incluía vínculos con una vecina y las otras mujeres esclavizadas y libres de ascendencia africana que testificaron en el juicio subsecuente que la niña era de la familia Valverde. Sus explicaciones revelan dos redes distintas pero con ciertas coincidencias a la vez: una red de mujeres urbanas y libres de ascendencia africana que criaron a la niña mulata (e incluso la protegieron en el convento), y otra red de esclavizadas rurales que transmitieron información entre la familia adoptiva y la esclavizada cimarrona. A pesar de la falta de información adicional sobre las asociaciones de Ana de la Calle, su testamento y los casos civiles subsecuentes de sus descendientes no proporcionan ninguna prueba de vínculos semejantes con mujeres libres ni esclavizadas que no fueran de su hogar.

Cabe destacar que Ana de la Calle no era miembro de las cofradías religiosas de Trujillo y por tanto no participaba de ninguna de las instituciones públicas más prominentes a las que la gente de descendencia africana tenía acceso en la ciudad colonial. Por ejemplo, no era miembro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, una elección popular entre la gente de ascendencia africana acaudalada y honorable en Guayaquil, la Ciudad de México, Goiás (Brasil) y otros centros urbanos coloniales.⁴⁸ Una cofradía pagaba un entierro público para sus miembros, con misa y procesión pública. En Trujillo, Ana Juana Pardo, la mulata liberta de Cochabamba, fue miembro activo de Nuestra Señora del Rosario y tenía en su casa objetos (como altares y “dos mesitas donde se ponen los toritos para las festividades de la madre de Dios”) para celebrar fiestas como la de la venerada santa.⁴⁹ Se consideraba lo suficientemente rica para pertenecer a la cofradía en parte debido a que se mantenía del jornal que ganaba su conga esclavizada. Es probable por tanto que tenía los fondos para pagar su membresía y podía afirmar que no trabajaba fuera de su hogar, una señal de honor entre mujeres coloniales. Su participación activa en la organización religiosa contribuyó a la reproducción de su estatus de mujer honorablemente retirada o ‘recogida.’

46 AAL, Apelaciones de Trujillo, leg. 23, exp. 9, 1697, folios 9, 17v, y 23v.

47 ARL, Cabildo, Ordinarias., leg. 209, exp. 1556, 1692, folio 2.

48 GARAY ARELLANO, 1988, pp. 104-105, 124; KARASCH, 1987, p. 259.

49 ARL, Protocolos, Álvarez, leg. 90, número 178, 1675, folios 363v y 365.

Alegando un estatus similarmente prestigioso, Francisca de Esparça, una parda libre, fue miembro de dos hermandades religiosas, entre ellas la de Nuestra Señora del Rosario. El hecho de que Francisca de Esparça llevó una lista de pequeñas deudas y tuvo una colección de mesas pequeñas y sillas sugiere que mantuvo una chichería en su propiedad en Trujillo. Francisca de Esparça no era tan rica como Ana Juana Pardo. Un patrón le había donado una casa a Esparça, y ésta no tenía otros bienes que su ropa y modestos artículos domésticos. Sin embargo, y a diferencia de Ana Juana Pardo, quien tuvo que libertarse (y por consiguiente pudo identificarse como mulata liberta), Francisca de Esparça fue una parda libre y la hija de una morena libre. Aunque Francisca de Esparça no podía nombrar a su padre (y por tanto se habría considerado una hija ilegítima), gente libre de ascendencia africana la consideraba lo suficientemente honorable para admitirla a su hermandad religiosa. Esas asociaciones y el reconocimiento público de su ascendencia de padres libres (aunque no se reconociera públicamente al padre) reforzaban mutuamente su estatus de élite dentro de una comunidad libre de ascendencia africana.

A pesar del prestigio de las cofradías, no excluían a los africanos. En Trujillo, Beatriz de Siles, una morena libre de casta congo fue miembro de una hermandad religiosa. Siles posiblemente habría sido católica practicante y miembro de Nuestra Señora del Rosario en la África centro-occidental antes de su esclavización en las Américas.⁵⁰ Expresó tanto su catolicismo como su estatus libre por medio de su membresía en y generosas donaciones a la cofradía.⁵¹ Otras cofradías admitían a africanos, como la empobrecida hermandad de San Nicolás de Tolentino. A diferencia de la prestigiosa Nuestra Señora del Rosario, entre los miembros de la humilde hermandad se encontraban esclavizados de Senegambia y trabajadores indígenas urbanos. No obstante, no fue miembro Ana de la Calle. Es perfectamente posible que, si la esclavizaron en el Golfo de Benín, Ana de la Calle no tuvo contacto con el catolicismo hasta recibir un bautismo somero en São Tomé o Cartagena.⁵² Sin embargo pagó un funeral para ella misma y para su primer esposo en la iglesia franciscana, lo cual sugiere que practicaba públicamente el catolicismo pero no era miembro de las instituciones religiosas a las que pertenecían sus supuestos iguales. ¿Por qué?

Para las mujeres libres de ascendencia africana, las instituciones religiosas públicas representaban tanto una manera de alcanzar un estatus honorable como un mecanismo para señalar su prestigio público. Ana Juana Pardo y Francisca de Esparça, mujeres libres y miembros de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, mantuvieron altares en sus casas y dejaron documentos legales que indican su repudio a las relaciones íntimas con hombres. En particular, Ana Juana Pardo declaró que su esposo la había abandonado quince años antes de que ella hiciera su testamento.⁵³ Francisca de Esparça no se casó. En comparación, Ana de la Calle no reparó en gastos cuando enterró a su primer esposo. Además, estipuló en su testamento que su segundo esposo tuviera un estipendio y una habitación hasta su muerte. Ana Juana Pardo y Francisca de Esparça crearon connotaciones de una retirada religiosa de lo mundano y asuntos seculares. Junto con su religiosidad católica, se representaron como laicas santas. En ambos casos, las mujeres mantuvieron hogares y propiedades para ganarse la vida modestamente y mantener una

50 SWEET, 2003, pp. 191-197.

51 ARL, Protocolos García Sancho, leg. 166, número 31, 1660.

52 SANDOVAL, 1987, 413; VALTIERRA, 1956, xiv.

53 ARL, Protocolos, Álvarez, leg. 90, número 178, 1675, folio 366.

versión de recogimiento honorable.⁵⁴ Pero Ana de la Calle no imitó la manera en que sus iguales se representaron y tal vez no reprodujo sus reafirmaciones de estatus de mujer honorable.

Mujeres de ascendencia africana intentaban mantener cierto nivel de retiro de trabajo en público, incluso cuando les tocaba demostrar su estatus libre en casos judiciales. Manuela de Punine, hija de un noble indígena de Quito y una mujer de ascendencia africana, mantuvo una residencia recogida y honorable en la casa de un teniente miliciano mientras su caso se litigaba. Petronila de Ávila pudo encontrar un refugio para su sobrina en un convento mientras que abogó por la libertad de ésta.⁵⁵ En ambos casos, mujeres libres de ascendencia africana quisieron proteger su honor (o el honor de otra) retirándose (o retirando a la otra) de los ojos del público. Un estatus honorable se acopló con una vocación honorable. La mayoría de mujeres ricas de ascendencia africana tenían propiedad que les hacía posible ganar suficiente para mantener su hogar. María de Herrera y Elena de Serrobeno (pardas libre) tenían casas en la ciudad que alquilaban Josefa de Escobar (otra parda libre) tenía un esclavizado que ganaba un sueldo que la mantenía.⁵⁶ En estos casos, mujeres libres de ascendencia africana manejaban inversiones considerables que les hacía posible evitar trabajos manuales fuera de sus casas.

Ana de la Calle no habría tenido la capacidad (o la inclinación) de reivindicar estos tipos de estatus recogido honorable. En su testamento se apellidó a sí misma “de la Calle,” indicando que admitía u orgullosamente declaraba su trabajo con su apellido. Vendió pan, probablemente por los callejones y las calles de Trujillo.⁵⁷ Allí se habrá mezclado con mujeres esclavizadas y libres de ascendencia africana que vendían comida preparada y alimentos. Antes de su muerte posiblemente la habrá ayudado la esclavizada Isabel Lucumí con prepararlo y venderlo. Considerando todo lo que alcanzó a hacer durante su vida, es posible que Ana de la Calle haya reivindicado su pasado por medio de su apellido, sugiriendo que no quiso o no pudo optar por el estatus de recogida que reafirmaron tantas acaudaladas mujeres libres de Trujillo.

Aunque no participó de las instituciones católicas para mujeres libres de ascendencia africana, Ana de la Calle no era la única con un oficio público. Otras mujeres libres en Trujillo se ganaron la vida en puestos muy visibles. Elena de Paz atendía la tienda de un terrateniente de Chicama, se encargaba de su casa cuando éste no estaba, y preparaba la comida para todos los miembros de su extenso hogar. Cuando su estatus como mujer libre se impugnó públicamente, ella mantuvo que su familia era libre y que ella, una mujer libre, ganaba la vida trabajando dentro y fuera del hogar del dueño de esclavos.⁵⁸ Asimismo, Antonia Girón dirigía una tienda con su esposo y aseveró que era una mujer casada que vivía honrada y decentemente, como Ana de la Calle.⁵⁹

54 VAN DEUSEN, 2001.

55 ARL, Cabildo, Ordinarias, leg. 199, exp. 1364, 1670, ff. 2-2v; AAT, Testamentos, leg. 3, 1672, f. 1.

56 ARL, Protocolos, Espino y Alvarado, leg. 161, número 21, 1704, folio 28; ARL, Protocolos Espino y Alvarado, leg. 161, número 326, 1706, folio 469v; ARL, Protocolos Espino y Alvarado, leg. 161, número 513, 1707, folio 672; ARL, Protocolos Espino y Alvarado, leg. 161, número 189, 1705, folio 253.

57 ARL, Cabildo, Ordinarias, leg. 41, exp. 752, 1727, folio 1.

58 ARL, Cabildo, Ordinarias, leg. 196, exp. 1319, 1663.

59 ARL, Cabildo, Ordinarias, leg. 204, exp. 1455, 1682, folios 1 y 4.

Otras mujeres libres de ascendencia africana afirmaron una piedad pública para acompañar su estatus libre. María de Segura, una mulata libre, tampoco era miembro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario. Como otras mujeres de ascendencia africana, María de Segura comenzó su matrimonio con un dote modesto y trabajó con su esposo para poder comprar dos africanas esclavizadas. Esta mujer libre urbana tenía varios préstamos y deudas pequeños cuando redactó su testamento, indicando que tenía redes activas de comercio. Además, fue ella (y no su esposo) la dueña de bodegas en el puerto de Trujillo, sugiriendo que participó del lucrativo comercio costero de alcohol, madera y herramientas. María de Segura reivindicó sus imperfecciones. Aunque tuvo hijos legítimos, también confesó haber tenido varios hijos ilegítimos que recibieron su apellido.⁶⁰ Como pequeños comerciantes, María de Segura y su esposo pardo se contaban entre los más ricos de la gente libre de ascendencia africana en el Trujillo colonial; sin embargo, ella no tenía imágenes religiosas ni membresía en las instituciones religiosas locales. Más bien, María de Segura, como Ana de la Calle, sacó adelante a su familia por medio de la estabilidad económica y no los estándares de la piedad católica. No se sabe si se integraron a las redes honorables y religiosas de la gente libre de ascendencia africana, pero María de Segura y Ana de la Calle alcanzaron un éxito financiero que comunicaron en sus testamentos con un orgullo palpable.

Independientemente de la aprobación de un sector específico de la gente libre de ascendencia africana, Ana de la Calle reivindicó términos poderosos cuando se nombró como morena, *lucumí*, y “de la calle.” Posiblemente la combinación de estos términos le habrá añadido seguridad adicional a su estatus, especialmente si ella o el notario no incluyó “doña” entre sus títulos ni afirmó membresía en una cofradía específica. Ana de la Calle creó su testamento como prueba legal de su estatus libre para que su familia pudiera valerse de este documento notariado en caso de que hubiera litigación subsecuente (y la hubo). Empleando todas las herramientas a las que tenía acceso, incluyendo el término insólito de *lucumí*, reivindicó un estatus libre y respetable con los múltiples términos de identidad disponibles a los miembros de la diáspora africana en Trujillo.

Conclusiones

Era más probable la existencia de pequeñas y heterogéneas comunidades compuestas de africanos y sus descendientes en los andes de la Cuenca del Pacífico que en Brasil o el Caribe. Vendidos a hogares urbanos como empleados domésticos o a haciendas rurales como obreros, africanos esclavizados y libres se inspiraron en sus interpretaciones culturales y afinidades sociales para articular identidades diaspóricas. Entre los que eran de naciones del Golfo de Benín, la lengua y las formas culturales que compartían posiblemente habrán proporcionado una base para expresar afinidades que señalan hacia comunidades religiosas o jerarquías públicas que no aparecen en los archivos seculares de una ciudad provincial. Las identidades eran asuntos colectivos, y otros esclavizados y libres proveían un público discerniente para las reivindicaciones de Ana de la Calle. Aunque los cautivos provenientes del Golfo de Benín formaban una notable mayoría en la ciudad y el campo de Trujillo para los primeros años del siglo XVIII, aún no habían alcanzado un estatus libre y por tanto no eran iguales (según las normas coloniales) para las mujeres acaudaladas de ascendencia africana. A pesar de que es una rareza en los registros archivados, Ana de la Calle no fue la única que reivindicó un estatus de élite si ese estatus

60 ARL, Protocolos, Espino y Alvarado, leg. 149, números 75, 1684, folios 122-124v.

se comprende dentro del contexto mayor de la costa norte de la colonia. Aunque los dueños de esclavos en la región confundieran *arara* y *lucumí*, mujeres y hombres como Ana de la Calle dejaron pruebas de su manera de decidir cómo se identificarían. Para Ana de la Calle, hacían falta múltiples señales de su estatus de élite, o por lo menos superior, considerando sus múltiples públicos.

Las categorías como *lucumí* eran tanto un instrumento para los miembros de la diáspora africana como una pista sobre sus identidades para los historiadores. Como demuestra la afirmación de Ana de la Calle de ser una morena libre de casta *lucumí*, su identidad sirvió para hacer avanzar su estatus y marcarlo simultáneamente. Como otros esclavizados y libres de la ciudad, ella tenía acceso a instituciones eclesiásticas o pudo haber reclamado su derecho, como católica bautizada o casada, a expresar identidades públicas que llevaban un significado importante en la diáspora. Sin embargo, su afirmación de identidad *lucumí* señala hacia estrategias sumergidas de comunidades africanas en la costa pacífica que los dueños españoles no entendían. Aparte de los diligentes jesuitas que intentaron sin éxito escribir una “gramática angoleña” en el Perú, y las observaciones de los padres Pedro Claver y Alonso de Sandoval en Cartagena, los colonizadores locales y los oficiales reales parecen haber ignorado o quedado confundidos por las distinciones culturales críticas entre los esclavizados y libres.⁶¹ Posiblemente los notarios y sus escribientes, especialmente los frecuentados por la gente libre de ascendencia africana en Trujillo, no quedarían tan perplejos. Con mucho gusto recibían el pago, o sabían, como Ana de la Calle, que había muchos términos que los esclavizados y los libres empleaban para describir sus identidades. Los mandatos reales se repetían mucho, y los dueños de esclavos usaban un vocabulario limitado que nombraba el estatus de los africanos y sus descendientes (como esclavos o libres) y algunas variantes que identificaban ascendencia (como ‘mulato’ o ‘zambo’). Sin embargo, los libres y los esclavizados re-articularon como el estatus se marcaba en grupos multiculturales, extensas redes comerciales, e intrincadas jerarquías de comunidades originarias en la África occidental y centro-occidental. Categorías transatlánticas como *lucumí* interactuaban con posiciones de género en las áreas rurales y urbanas de las Américas para complicar aún más los significados de ‘morena’ o ‘negra.’ Mediante estas categorías, los africanos de la costa norte y sus descendientes reivindicaron múltiples identidades imaginando comunidades y parientes dentro de—y más allá de—las fronteras hegemónicas de la terminología colonial.

61 TARDIEU, 1998; SANDOVAL, 1987, pp. 370, 373, 374; FERNÁNDEZ, 1666, p.107.

APÉNDICE A

Esclavos africanos vendidos en Trujillo, 1670-1720

Castas	1670	1680	1690	1700	1710	1720
Biojo	0	1	0	0	0	0
Folupe	0	1	1	1	0	0
Baños/Bañol	1	0	0	0	0	0
Cabo Verde/Guinea	0	1	3	1	0	1
Mandinga	1	0	0	4	0	1
Sape/Zage	1	1	0	0	0	0
Mina	8	0	7	3	16	23
Lucumí	3	0	2	7	11	7
Arara	37	2	8	35	21	18
Popo	3	0	0	22	4	1
Carabalí	3	0	0	9	0	2
Congo	13	8	12	39	4	14
Angola	4	0	0	6	0	0
Malemba	1	0	0	0	0	0
Otros	1	0	0	4	1	2
Total	237	29	54	211	137	132

Fuente: Estas cifras se basan en una muestra de ventas de esclavos sobrevivientes en los registros notariales del ADL. Para la muestra entera véase O'Toole, "Inventing Difference," Apéndice C.

APÉNDICE B

Bautismos de adultos separados por casta, parroquia Sagrario, Trujillo, 1690-1730

	Arara	Lucumí	Popo	Mina	Chala	Carabalí	Congo/ Angola	Cancan	Mandinga	Yolofa/ Bran
1690	0	0	2	0	0	0	1	0	0	0
1695	3	0	1	0	0	0	3	0	0	0
1700	1	0	2	1	0	1	1	0	0	0
1705	1	3	0	0	0	0	3	0	1	0
1710	5	4	3	3	4	3	5	0	0	2
1715	7	3	2	0	3	0	1	0	2	0
1720	13	1	2	3	8	3	12	0	0	0
1725	6	0	1	5	9	5	10	7	1	0
1730	7	0	0	1	2	1	1	3	0	0

Fuente: Archivo Parroquia El Sagrario, Iglesia San Francisco, Trujillo, Libro de bautismos de mistis, 1717-1729.

Referencias

Fuentes primarias

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (AAL):

- Apelaciones de Trujillo, leg. 23, exp. 9, Trujillo, 1697.

ARCHIVO ARZOBISPAL DE TRUJILLO (AAT):

- Testamentos, leg. 3, Trujillo, 1672.

ARCHIVO REGIONAL DE LA LIBERTAD (ARL):

- Cabildo. Causas Ordinarias, leg. 41, Exp. 753, Trujillo, 25 octubre 1727.
- Cabildo. Causas Ordinarias, leg. 41, exp. 752, 18 mayo 1727.
- Cabildo. Causas Ordinarias, leg. 203, exp. 1446, Trujillo, 22 noviembre 1698.
- Cabildo. Causas Ordinarias, leg. 25, exp. 533, Trujillo, 19 mayo 1681.
- Cabildo. Causas Ordinarias, leg. 37, exp. 714, Trujillo, 28 noviembre 1718.
- Corregimiento. Causas Ordinarias, leg. 199, exp. 1364, Trujillo, 24 diciembre 1670.
- Corregimiento. Causas Ordinarias, leg. 209, exp. 1556, Trujillo, 23 noviembre 1692.
- Corregimiento. Causas Ordinarias, leg. 196, exp. 1319, Trujillo, 13 marzo 1663.
- Corregimiento. Causas Ordinarias, leg. 204, exp. 1455, Trujillo, 10 octubre 1682
- Corregimiento. Causas Criminales, leg. 247, exp. 2616, 1677, Trujillo, 11 enero 1678.
- Protocolos, Alvarez, leg. 90, 1675.
- Protocolos, Cortijo, leg. 110, 1700.
- Protocolos, Cortijo, leg. 120, 1710.
- Protocolos Espino y Alvarado, leg. 149, 1684.
- Protocolos, Espino y Alvarado, leg. 161, 1704 – 1707
- Protocolos, Espino, leg. 329, 1720.
- Protocolos, Espino, leg., 338, 1730.
- Protocolos, García Sancho, leg. 166, numero 31, 1660.
- Protocolos, Paz., leg. 202, numero 84, 1637.

Fuentes secundarias

BAQUAQUA, Mahommah Gardo (2001). *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua: His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America*. Ed. Robin Law and Paul E. Lovejoy. Princeton: Markus Wiener Publishers.

BARBOT, Jean (1992). *Barbot on Guinea: The Writings of Jean Barbot on West Africa, 1678-1712*. Vols. 1-2. Ed. P. E. H. Hair, Adam Jones, and Robin Law. London: The Hakluyt Society.

BERLIN, Ira (2004). *Many Thousands Gone: The First Two Generations of Slavery in North America*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

- BOWSER, Frederick P. (1974). *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- BROWN, Kathleen M. (1996). *Good Wives, Nasty Wenches, and Anxious Patriarchs: Gender, Race, and Power in Colonial Virginia*. Chapel Hill: Published for the Institute of Early American History and Culture by the University of North Carolina Press.
- BURNS, Kathryn. (2005). "Notaries, Truth, and Consequences", *The American Historical Review*. 110, no. 2: 350-379.
- (2010). *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru*. Durham: Duke University Press.
- CARON, Peter (1997). "'Of a nation which others do not Understand': Bambara Slaves and African Ethnicity in Colonial Louisiana, 1718-60", *Slavery & Abolition* 18, no. 1: 98-121.
- CHAMBERS, Douglas B. (2000). "Tracing Igbo into the African Diaspora", en: Paul E. Lovejoy (ed): *Identity in the Shadow of Slavery*. London: Continuum, 55 – 71.
- CUSSEN, Celia. (1996). "Fray Martín de Porres and the Religious Imagination of Creole Lima." Ph.D. diss., University of Pennsylvania.
- ELTIS, David, Paul E. Lovejoy, and David Richardson. (1998). "Slave-Trading Ports: Towards an Atlantic-Wide Perspective, 1676 – 1832", en: Robin Law and Silke Strickrodt, Silke (eds): *Ports of the Slave Trade (Bights of Benin and Biafra): Papers from a conference of the Centre of Commonwealth Studies, University of Stirling June 1998*. Stirling: Centre of Commonwealth Studies, University of Stirling, 12 – 34.
- EQUIANO, Olaudah. (1995). *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*. Boston: Bedford Books of St. Martin's Press.
- FERNÁNDEZ, Josef (1666). *Apostólica y Penitente Vida de el V.P. Pedro Claver de la Compañía de Jesús sacada principalmente de informaciones jurídicas hechas antes el Ordinario de la Ciudad de Cartagena de Indias. A sv religiosísima provincial de el Nuevo Reyno de Granada*. Zaragoza: Diego Dormer.
- FISCHER, Kirsten (2002). *Suspect Relations: Sex, Race, and Resistance in Colonial North Carolina*. Ithaca: Cornell University Press.
- GARAY ARELLANO, Ezio (1988). "La Elite económica de los negros en Guayaquil de 1742 a 1765", en Rafael Savoia (ed.) *Actas del primer congreso de historia del negro en el Ecuador y sur de Colombia. Esmeraldas 14-16 de octubre, 1988*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 113 - 121.
- GAROFALO, Leo J. (2006). "Conjuring with Coca and the Inca: The Andeanization of Lima's Afro-Peruvian Ritual Specialists, 1580-1690", *The Americas* 63, no. 1: 53-80.

- GOMEZ, Michael A. (1998). *Exchanging Our Country Marks: The Transformations of African Identities in the Colonial and Antebellum South*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- GREENE, Sandra E. (2000). "Cultural Zones in the Era of the Slave Trade: Exploring the Yoruba Connection with the Anlo-Ewe", en Paul E. Lovejoy (ed.): *Identity in the Shadow of Slavery*. London: Continuum.
- HANGER, Kimberly S. (1996). "Patronage, Property and Persistence: The Emergence of a Free Black Elite in Spanish New Orleans", en Jane G. Landers (ed.): *Against the Odds: Free Blacks in the Slave Societies of the Americas*. London: Frank Cass.
- HÜNEFELDT, Christine. (1994). *Paying the Price of Freedom: Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854*. Berkeley: University of California Press.
- KARASCH, Mary C. (1987). *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- LAW, Robin (1997a). "Ethnicity and the Slave Trade: 'Lucumí' and 'Nago' as Ethnonyms in West Africa", *History in Africa* 24: 205-219.
- (1997b). *The Kingdom of Allada*. Leiden: Research School CNWS. School of Asian, African, and Amerindian Studies.
- (1991). *The Slave Coast of West Africa, 1550 - 1750: The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society*. Oxford: Clarendon Press.
- (1977). *The Oyo Empire, c.1600-c.1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*. Oxford: Clarendon Press.
- LOVEJOY, Paul E. (2001). "Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora", en Paul E. Lovejoy (ed.): *Identity in the Shadow of Slavery*. London: Continuum, pp. 1-29.
- LOVEJOY, Paul E. and David Vincent Trotman (2003). "Introduction: Ethnicity and the African Diaspora", en Paul E. Lovejoy and David Vincent Trotman (eds.): *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*, London: Continuum, pp. 1 - 8.
- MANN, Kristin (2001). "Shifting Paradigms in the Study of the African Diaspora and of Atlantic History and Culture", *Slavery & Abolition* 22, no. 1: 3 - 21.
- MORALES, Ricardo (1996). "Arquitectura virreyenal: Don Evaristo, un alarife negro en Trujillo", *Arkinka: Revista arquitectura, diseño y construcción* [Lima] 11: 74-80.
- MORGAN, Phillip D. (1997). "The Cultural Implications of the Atlantic Slave Trade: African Regional Origins, American Destination and New World Developments", *Slavery and Abolition* 18, no. 1: 122-145.

- O'TOOLE, Rachel Sarah (2001). "Inventing Difference: Africans, Indians, and the Antecedents of 'Race' in Colonial Peru (1580s-1720s)." Ph.D. diss., University of North Carolina at Chapel Hill.
- (2005). "Castas y representación en Trujillo colonial", en: Paulo Drinot and Leo J. Garofalo (eds.): *Más allá de la dominación y la resistencia: Ensayos de historia peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 48-76.
- SANDOVAL, Alonso de. (1987). *Un Tratado sobre la esclavitud*. Madrid: Alianza.
- SWEET, James (2003). *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- (2011). *Domingos Álvares, African healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- TARDIEU, Jean-Pierre (1998). *El Negro en el Cusco: Los caminos de la alienación en la segunda mitad del siglo XVII*. Lima: PUCP/Banco Central de Reserva del Perú.
- (1993). "Jesuitas y la 'lengua de Angola' en Peru (siglo XVII)", *Revista de Indias* 53, no. 198: 627 – 637.
- THORNTON, John K. (1992). *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- VALTIERRA, Ángel (1956). "El Padre Alonso de Sandoval, S.J.," en Alonso de Sandoval, *De instauranda Aethiopia salute: El mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, [v]-xxxvii.
- VAN DEUSEN, Nancy E. (2001). *Between the Sacred and the Worldly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- VON GERMETEN, Nicole (2006). *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*. Gainesville: University Press of Florida.