

## LIBERTAD EN LA PILA BAUTISMAL<sup>1</sup>

Michelle A. McKINLEY<sup>2</sup>

“Sepan quantos esta carta vieren como yo Doña María de la Asunción, viuda de Fernando López de Miranda, moradora en esta ciudad de los Reyes del Perú digo que por quanto tengo por mi esclavo a un Zambillo nombrado Francisco que será de diecisiete oras que nació en mi casa ayer en la noche a las ocho de Catalina Miranda morena criolla mi esclava... y porque a la susodicha tengo mucho amor y voluntad por aberme servido con puntualidad, fidelidad y cuidado así por ser mi aijado el dicho niño Francisco por averle echado el agua del santo bautismo luego que nació le quiero dar libertad y poniéndolo en efecto en aquella vía forma que pueda hay en lugar de derecho otorgo de mi espontanea voluntad, ahorro y liberto de toda sujeción para que desde hoy en delante de la fecha desta escritura sea libre y horro”<sup>3</sup>.

El 21 de agosto de 1706, Juan Antonio de Arriola entabló una demanda en la Audiencia de Lima, con el objeto de clarificar el estatus legal de su esposa María Albina<sup>4</sup>. Según Juan Antonio, el padrino de María Albina la había libertado en la pila bautismal con el conocimiento y consentimiento de su dueño. Su padrino, don Antonio Caro, había pagado al dueño de María cien pesos por su precio de compra, insistiendo en que no actuaría como su padrino si ella iba a la pila bautismal como esclava. El dueño de María, don Diego Camaño, aceptó los términos de don Antonio y María fue registrada como libre en los libros de bautizos de Piura.

---

<sup>1</sup> NdT: Este texto fue publicado originalmente como “Freedom at the Font”, en McKinley, Michelle A., *Fractional Freedoms. Slavery, Intimacy, and Legal Mobilization in Colonial Lima, 1600-1700*, Cambridge University Press, New York, 2016, p. 142-175.

La *Revista Historia y Justicia* agradece a la autora de este texto, Michelle McKinley, y por su intermedio a su traductor, Alberto Loza, el generoso esfuerzo para ponerlo a disposición de nuestros lectores.

La revisión del texto traducido, en términos de contenidos historiográficos correctamente expresados en español, fue realizada por la Dra. Carolina González Undurraga.

La revisión de estilo y de español académico fue realizada por la editora de la revista. Respetando los usos de la autora del artículo, se mantiene aquí (a) la ortografía de todos los registros originales citados y (b) la voz notario (en vez de escribano, que es la empleada en los registros de la Lima del siglo XVII). Los encabezados de las tablas 2 y 4 se han agregado para la comprensión de los lectores de nuestra revista.

<sup>2</sup> Doctora en Leyes, Harvard Law School. Catedrática titular de la ‘Bernard B. Kliks Associate Professor’, en Derecho, Universidad de Oregon. Desde julio de 2016 es Directora del Center for the Study of Women in Society. Eugene, Oregon, Estados Unidos. michelle@uoregon.edu.

<sup>3</sup> Archivo General de la Nación (AGN), Protocolo (P) n°1162, Notario Francisco Moscoso Lázaro, folios (f) 164v-165, años 1672-1675, 24/09/1675: “Carta de Libertad otorgada por doña María de la Asunción a Francisco mulatillo”.

<sup>4</sup> AGN, Real Audiencia (RA), Causas Civiles (CC), expedientes judiciales (E), legajo (E) 32, cuaderno (C) 692, 1683.

La manumisión bautismal de María Albina ocurrió cuando ella era una niña muy pequeña: no tenía más de tres años de edad. Sin embargo, cuando tenía cinco, fue re-esclavizada. En 1665, don Diego entregó a la familia de María, como “donación”, a su ahijada doña María de Lara y Figueroa, para que la sirviese en el Monasterio de la Santísima Trinidad. María Albina fue incluida en la donación, junto con sus padres Catalina y Antonio Criollo, para atender las necesidades de doña María cuando ingresara al convento.

Aunque María Albina era legalmente libre, debido a su temprana edad también dependía de sus padres. En las fuentes existe alguna confusión sobre si sus padres protestaron por la re-esclavización de su hija cuando ellos aún se encontraban en Piura, o si comprendieron las consecuencias plenas de la donación. En realidad, la carta de donación era clara en cuanto a que la familia era un “préstamo” a doña María. Don Diego estipuló que si ella moría, o si dejaba el convento, la familia regresaría a su propiedad y custodia<sup>5</sup>. Don Diego entregó dos mil pesos como dote de doña María, y los esclavos donados rápidamente entraron a formar parte de la fuerza laboral del convento. Catalina y su marido se convirtieron jornaleros, y María permaneció en el convento por más de dieciocho años sirviendo, como donada, a doña María<sup>6</sup>.

Catalina y Antonio no habían querido dejar a María en Piura cuando ellos se dirigieron a Lima. Geográficamente, la distancia entre ambas ciudades se extendía por casi mil kilómetros; era una vida aparte, en términos de los viajes del siglo XVII. Los padres tuvieron que llevar a su hija para que la familia siguiese unida. Según uno de los testigos, Catalina lamentó después que su hija hubiese sido parte de la donación de don Diego, pero se consolaba con que María recibiese una crianza religiosa y virtuosa en el entorno que ofrecía el claustro. Muchos testigos concordaron en que Catalina decía que su propósito era: “que se criase con temor, recogimiento y buena enseñanza”. Asegurarle a María una buena educación y un futuro más brillante puede haber sido la razón por la que los padres decidieron no dejar a María en Piura. Catalina también fue persuadida por la virtud y conciencia cristiana de doña María de Lara, y confiaba en que ella respetaría la libertad bautismal de su hija<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Esta advertencia legal puede haber sido considerada, originalmente, para evitar los reglamentos que prohibían a las novicias poseer propiedades, dados sus votos de pobreza, mientras estuviesen enclaustradas. Ver Burns, Kathryn, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Duke University Press, Durham, 1999. Las reglas para las seculares con propiedades, que ingresaban en los conventos, eran menos claras; doña María permaneció como seglar en la Santísima Trinidad hasta su muerte.

<sup>6</sup> Sobre la jerarquía de los sirvientes al interior de los claustros, ver Van Deusen, Nancy, “The Lord walks among the pots and pans: Religious Servants of Colonial Lima”, en Bryant, Sherwin & O’Toole, Rachel & Vinson, Ben (eds.), *Africans to Spanish America: Expanding the Diaspora*, University of Illinois Press, Urbana, 2010, p. 136-160.

<sup>7</sup> “Testigo, Hermana Isabel de Acosta, beata: D. Diego Camaño a esta ciudad trajo en su servicio a la dicha Catalina, madre de la dicha María Albina, y le oyó decir la dicha Catalina muchas veces por la comunicación que esta testigo tenía con ella respecto de haber sido antes esclava en la casa donde esta testigo se crió, lamentándose de que el dicho su amo hubiese hecho donación de la dicha su hija a doña María Lara siendo libre desde la pila, pero se consolaba con decir que allí se criaba en recogimiento y en virtud y en compañía de la dicha doña María de Lara que era una señora virtuosa, la cual por último la declararía libre”.

En 1683, Juan Antonio de Arriola y María Albina se casaron. Juan Antonio era un pardo libre y próspero, quien supuestamente había ganado “pesos de buen caudal” como asistente de un capitán de mar<sup>8</sup>. Antes de su matrimonio, Juan Antonio diligentemente trató de establecer el estatus de María Albina, preguntando sobre ello a don Diego. Hacia 1683, Catalina y Antonio estaban muertos, y María Albina regresó a servir en casa de don Diego. Por consiguiente, las negociaciones del matrimonio tuvieron lugar con don Diego actuando como un padre sustituto. Juan Antonio ofreció pagar el precio de compra de María, pero don Diego le aseguró que él había libertado a María Albina, y que la carta de libertad estaba archivada en casa del notario que había redactado el documento. Sin embargo, cuando Juan Antonio fue en busca del documento, el notario que había registrado la carta se había vuelto demente. Entonces Juan Antonio presionó a don Diego para obtener una copia, pero el único documento que le pudo mostrar fue la carta original de donación de la familia.

Luego de leer la carta de donación, Juan Antonio se dio cuenta de que su esposa había sido libertada dos veces: una, en la pila bautismal, y otra mediante la manumisión por gracia. En 1683, Juan Antonio interpuso, en nombre de su mujer, la primera demanda, que fue por cobro del salario acumulado de servicios personales brindados por María a doña María de Lara mientras ésta estuvo internada en el Monasterio de la Santísima Trinidad<sup>9</sup>. Dada la ausencia de documentación que atestigüase el estatus libre de María, Juan Antonio debía presentar el caso de la mejor manera posible, enfatizando su reclamo por pago de servicios personales adeudados. Si María hubiese estado esclavizada, ella no habría tenido derecho a salario por los años que ella sirvió en el convento.

Como se mencionó al inicio, Juan Antonio inició otra demanda, en 1706, mediante la cual intentó determinar el estatus de María. En el curso de veintitrés años, entre 1683 y 1706, los dos juicios tomaron caminos diferentes y finalmente convergieron, cuando Juan Antonio usó la primera queja por pago de servicios personales como prueba y justificación para el segundo proceso, que trataba de la determinación de estatus<sup>10</sup>. Hacia 1706, la pareja conformada por

---

<sup>8</sup> Sobre el potencial de ingresos de un piloto, ver Dawson, Kevin, “The Cultural Geography of Enslaved Ship Pilots”, en Cañizares-Esguerra, Jorge & Childs, Matt D. & Sidbury, James (eds), *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 2013, p.163-184.

<sup>9</sup> Juan Antonio interpuso otra demanda en 1686 contra el albacea de las propiedades de Don Diego Camaño, por servicios personales, en la que añadió los años que María Albina volvió al servicio de la casa de Don Diego. Don Diego había fallecido en 1684.

<sup>10</sup> En uno de los procesos, doña María de Lara Figueroa se quejó de Juan Antonio, por “darle a María Albina ideas acerca de su libertad y por buscar despojarla de su propiedad”. Ver AGN, RA, CC, E, L 243 C 912: “Autos seguidos por doña María de Lara y Figueroa contra doña Juana de Luza, viuda del capitán don Antonio Caro de Rodríguez sobre la posesión de una esclava”. En ese proceso, doña María atribuía las objeciones legales de María Albina a la influencia perniciosa de la tía de don Antonio Caro, doña Juana de Luza, quien intentaba afirmar su propiedad sobre María en el anterior pago hecho por don Antonio, cuando María era una niña. En realidad, el legajo incluye una queja interpuesta por la tía de don Antonio contra doña María de Lara como albacea de las propiedades de Caro. Dados estos múltiples reclamos sobre la propiedad de María que se dieron en los inicios del matrimonio de la pareja, la demanda de 1683, interpuesta por Juan Antonio, pudo haber sido una medida preventiva para evitar futuros reclamos sobre los hijos que éste pudiera tener con María Albina.

Juan Antonio y María Albina tenía seis hijos y dos nietos. Sus edades iban desde los veintidós años hasta los ocho meses. La libertad de los hijos y nietos de la pareja estaba comprometida por el incierto estatus legal de María. Lo que se hallaba en juego en la demanda de Juan Antonio, interpuesta en 1706, por tanto, era la libertad de su familia entera. Era vital que María fuese declarada libre, y que esa libertad fuese pre-existente a la fecha de su matrimonio, para que su esclavitud no pudiese ser transmitida a la descendencia de la pareja.

Al descubrir que los documentos que necesitaban no estaban disponibles, Juan Antonio y María convocaron a un impresionante número de testigos, para que ellos declarasen que María había sido libertada de niña, y que la pareja se había basado en ese otorgamiento de libertad para conducir su vida como personas libres. Esta era una prudente estrategia legal, dado que Juan Antonio basaba su reclamo en un argumento de dependencia<sup>11</sup>. Según *Las Siete Partidas*: “Donde el esclavo de cualquier persona pase inmóvil por espacio de diez años, de buena fe y pensando que es libre, en el país donde reside el amo (...) él se vuelve libre por esta razón”<sup>12</sup>. A pesar de la ausencia de documentos que explícitamente garantizaran el estatus libre de María, todas las personas en la red social de la pareja consideraban a María como libre. En realidad, las fuentes indican que María vivió su vida sin el peso de la confusión de si ella era libre o si estaba esclavizada.

A medida que recorremos los registros junto a Juan Antonio, adquirimos conciencia del resbaloso y ambiguo terreno de la cuasi emancipación, que fue transitado por muchos esclavos y esclavas, particularmente quienes fueron libertados cuando eran niños y que luego fueron re-esclavizados. Aquí, la cuasi emancipación no se refiere a un estatus legal, sino más bien a lazos maleables de dependencia que ataban gente, que era considerada “liberta” de manera putativa, a sus anteriores dueños. Recordamos la idea de Rachel O’Toole:

“el logro de la manumisión legal no significaba la libertad para las mujeres esclavizadas (...) La lucha para obtener la autonomía ilustra una libertad segmentada, dado que las mujeres constantemente alternaban entre suministrar y dejar de suministrar trabajos íntimos a herederos, patrones y anteriores dueños”<sup>13</sup>.

La manumisión bautismal estaba engarzada con otras relaciones multi-generacionales de dependencia, que eran aspectos comunes de la naturaleza condicional de las prácticas coloniales de liberación. Estudiar la manumisión bautismal, por tanto, nos ayuda a entender las relaciones

---

<sup>11</sup> Era éste un fundamento legal en materia de responsabilidad por agravios o contratos, para que se ejecutara una promesa, si es que el demandante se basaba en la promesa del acusado para su propio detrimento. Ver *Blacks Law Dictionary*, Abridged 5th Version, West Publishing Company, St. Paul, 1983, p. 671.

<sup>12</sup> Citado en Burns, K., *Colonial Habits*, Op. Cit. *Las Siete Partidas*, Partida IV, Título XII, Ley VII, p. 983. Como en gran parte de las *Partidas*, este título suma argumentos, tanto equitativos como legales. Esta ley contempla el periodo razonable durante el cual se puede reclamar una propiedad, y en que se puede contrapesar esto con la inequidad de permitir que ese reclamo se ejecute.

<sup>13</sup> O’Toole, Rachel, “Manumitted but Not Free: Women Working to Freedom in Colonial Peru”, Ponencia presentada en el Simposio *Dangerous Dependencies*, University of Oregon, 4 de mayo, 2012 (inédita).

entre las partes que conferían la libertad a un niño —y las relaciones entre todas las partes comprometidas—, al tiempo que retenían los servicios de uno o de ambos padres.

Los investigadores de la esclavitud se están enfocando con renovado interés en las cartas de libertad que otorgaban una manumisión diferida, en los contratos de auto-compra y en los testamentos, para examinar la multifacética dinámica de la emancipación otorgada a lo largo de la vida<sup>14</sup>. Mientras los estudios sobre la manumisión infantil tradicionalmente asociaban el otorgamiento de libertad con la paternidad y las relaciones sexuales entre mujeres esclavizadas y hombres libres, cuando se examina las cartas de libertad en paralelo con los libros de bautizo y las censuras, surge una visión más matizada de la edad, el género y las relaciones al interior de la unidad doméstica<sup>15</sup>. Este capítulo explora la dinámica de las relaciones madre (padre)-hijo de estatus mixto, cuando estaban permeadas, como lo estaban, por la esclavitud, la dependencia y la libertad. En particular, el capítulo se preocupa del efecto de la manumisión bautismal sobre los reclamos legales de libertad que luego se interponían en vida. En lo que sigue, sugiero que la manumisión bautismal resultaba en una mayor probabilidad de re-esclavización si el niño o niña permanecía en una familia que se hallaba esclavizada, o atada a la misma unidad doméstica del amo [*household*]. En otras palabras, la manumisión bautismal era semejante a una re-esclavización constructiva. Las sociedades iberoamericanas consideraban a los niños como dependientes y necesitados de control y tutela por superiores sociales: este era, agudamente, el caso de los hijos de esclavos.

Para muchos niños nacidos de padres esclavizados, la libertad obtenida en la pila bautismal servía como un paso en una trayectoria hacia la libertad. Usando el caso de María Albina como telón de fondo, este capítulo —que se apoya en los archivos de la parroquia El Sagrario, de Lima, para el periodo 1640-1699—, examina treinta y seis casos de niños nacidos de madres esclavizadas que fueron inscritos como libres en los libros de bautizos, para los nacimientos de esclavos, mulatos e indios, y otros ciento doce que fueron inscritos en los libros para españoles. El capítulo también incorpora veintidós censuras que afirmaban emancipaciones infantiles y manumisiones bautismales. En la medida de lo posible, utilicé cartas de libertad, testamentos, censuras, subsiguientes procesos legales y peticiones administrativas que involucraban a las partes, para rastrear el estatus de niños manumitidos y para evaluar las

---

<sup>14</sup> Para la Ciudad de México, ver Proctor III, Frank “Trey”, “Gender and the Manumission of Slaves in New Spain”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 86, n°2, 2006, p. 309-336. Para Lima, ver Jouve Martín, José Ramón, “Death, Gender and Writing”, en McKnight, Kathryn J. & Garofalo, Leo (eds.), *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2009, p. 105-125. Un estudio temprano sobre Bahía es el de Schwartz, Stuart, “The Manumission of Slaves in Colonial Brazil: Bahia, 1684-1745”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 54, n°4, 1974, p. 603-35.

<sup>15</sup> Un examen minucioso de las relaciones entre mujeres esclavizadas y amos en Minas Gerais es el de Higgins, Kathleen, “*Licentious Liberty*” in a *Brazilian Gold-Mining Region: Slavery, Gender, and Social Control in Eighteenth-Century Sabará*, Minas Gerais, Penn State University Press, University Park, 1999. Ver también, Schwartz, S. “The Manumission of Slaves”, Op. Cit.; Nishida, Mieko, “Manumission and Ethnicity in Urban Slavery: Salvador, Brazil, 1808-1888”, *Hispanic American Historical Review*, vol.73, n°3, 1993, p. 361-391; y Scully, Pamela & Paton, Diana (eds.), *Gender and Emancipation in the Atlantic World*, Duke University Press, Durham, 2005.

relaciones que vinculaban conjuntamente a los padres, los dueños y a los niños libertados. Aunque cada caso y censura es sui géneris, el conjunto demuestra relaciones extendidas que involucraban a madres y abuelas esclavizadas, a dueños y padrinos, y a niños libertados.

### **Buscando el terreno intermedio de la esclavitud: niños libres de madres esclavizadas**

Gran parte de la historia legal Atlántica sobre los procesos de re-esclavización se dedica al destino de las personas esclavizadas después de su emancipación pública<sup>16</sup>. Otro conjunto de investigaciones se enfoca en las tensiones jurisdiccionales entre regímenes de tierra libre y estados esclavistas, y las consecuencias de los viajes que emprenden las personas libertadas hacia territorios esclavistas<sup>17</sup>. Por su parte, considerando en particular a los niños esclavos, los historiadores de la esclavitud en Estados Unidos han examinado el surgimiento de prácticas coercitivas de aprendizaje y de contratos acordados de trabajo forzado<sup>18</sup>, para ilustrar la naturaleza precaria de la emancipación como resultado de la Guerra Civil<sup>19</sup>. Otros han observado la re-esclavización en jurisdicciones que favorecían la emancipación gradual<sup>20</sup>. Los investigadores

---

<sup>16</sup> Los casos más estudiados son aquellos juicios de re-esclavización que surgieron como consecuencia de la Revolución Haitiana. Ver Scott, Rebecca, "Paper Thin: Freedom and Re-enslavement in the Diaspora of the Haitian Revolution", *Law and History Review*, vol. 29, n°4, 2011, p. 1061-1087; Jones, Martha S., "Time, Space, and Jurisdiction in Atlantic World Slavery: The Volunbrun Household in Gradual Emancipation New York", *Law and History Review*, vol. 29, n°4, 2011, p. 1031-1060; Nessler, Graham, "They Always Knew her to be Free: Emancipation and Re-enslavement in French Santo Domingo, 1804-1809", *Slavery and Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, vol. 33, n°1, 2012, p. 87-103.

<sup>17</sup> Contrariamente, el viaje hacia una tierra libre podía conducir a la libertad. El caso icónico que confirió libertad por aceptar el principio de Tierra Libre fue el denominado "Somerset v/s Stewart", desarrollado en Kings Bench el 22 de junio de 1772. Ver también: Peabody, Sue & Grinberg, Keila, "Free Soil: The Generation and Circulation of an Atlantic Legal Principle", *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, vol. 32, n° 3, 2011, p. 331-339; Peabody, Sue, "There are no Slaves in France": *The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Regime*, Oxford University Press, Oxford, 1997; Wong, Edlie, *Neither Fugitive nor Free. Atlantic Slavery, Freedom Suits, and the Legal Culture of Travel*, New York University Press, New York, 2009.

<sup>18</sup> **Nota del Traductor (NdT): la expresión en inglés es "coercive apprenticeship and indenture arrangements".**

<sup>19</sup> Mitchell, Mary Niall, *Raising Freedom's Child: Black Children and the Visions of the Future After Slavery*, New York University Press, New York, 2010; Jones, Catherine, "Ties That Bind, Bonds that Break: Children in the Reorganization of Households in Post-emancipation Virginia", *Journal of Southern History*, vol. 76, n°1, 2010, p. 71-106; Fields, Barbara Jeanne, *Slavery and Freedom on the Middle Ground: Maryland during the Nineteenth-Century*, Yale University Press, New Haven and London, 1985; Brewer, Holly, *By Birth or Consent: Children, Law, and the Anglo-American Revolution in Authority*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2007.

<sup>20</sup> La emancipación gradual fue una alternativa política usual hacia el final de las luchas independentistas latinoamericanas, era un retorno a prácticas conservadoras, después de incumplir la promesa de libertad que condujo a negros y pardos a rechazar las fuerzas realistas en las guerras revolucionarias. Ver Blanchard, Peter, *Under the Flags of Freedom: Slave Soldiers and the Wars of Independence in Spanish South America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2008. Otra política emancipadora gradualista fue la ley de Vientres Libres promulgada en las nuevas repúblicas americanas a lo largo del siglo XIX. Ver Abreu, Martha, "Slave Mothers and Freed Children: Emancipation and Female Space in Debates on the 'Free Womb' Law, Rio de Janeiro, 1871", *Journal of Latin American Studies*, vol. 28, n°3, 1996, p. 567-580, y Cowling, Camila, *Conceiving Freedom. Women of Colour, Gender and the Abolition of Slavery in Havana and Rio de Janeiro*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2013. Aunque

de la re-esclavización emplean estos estudios de casos divergentes para entender la “controvertida y permeable frontera entre la esclavitud y la libertad”<sup>21</sup>. Al enfocarnos en los destinos de los niños dentro de las familias esclavizadas, podemos rastrear los interconectados mundos de las personas libres y esclavizadas, en lo que Barbara Fields, evocativamente, llamó el “terreno intermedio”<sup>22</sup>. Quizá en ningún otro sitio se encuentra este terreno intermedio tan pronunciado como en la familia de estatus mixto.

Técnicamente, “estatus mixto” simplemente significaba la coexistencia de personas libres y esclavizadas en una unidad familiar. Antes del *boom* de los estudios sobre la niñez, los niños esclavizados eran analizados como parte de la unidad de trabajo de sus familias. Desviándose de esta tendencia, Gilberto Freyre aisló a los niños esclavizados como parte de su épico estudio sobre la familia extendida de las plantaciones en el nordeste de Brasil<sup>23</sup>. Aunque a lo largo de años, las ideas de Freyre acerca de la naturaleza benigna del paternalismo sexual y la democracia racial han sido duramente criticadas, su trabajo ha sido (justificadamente) reconocido por su enfoque en la unidad doméstica esclavista como el sitio sociopolítico de la producción cultural y el poder. De manera importante, Freyre llamó la atención sobre los niños como agentes del intercambio cultural y racial<sup>24</sup>.

La combinación de paternalismo, tutelaje, trabajo no pagado, compañía infantil, relaciones de parentesco y de género y, ciertamente, la infantilización de las personas esclavizadas, son elementos que hacen de la lente de la niñez algo particularmente apropiado para examinar la esclavitud. Los casos que involucran niños echan luces sobre las relaciones existentes entre niños libertados y madres esclavizadas (María Albina y Catalina, María Albina y sus propios hijos), y el impacto del estatus mixto sobre la movilidad social (Juan Antonio y su familia). Como en los casos de error de persona, todas las emancipaciones bautismales surgieron en el contexto de la servidumbre doméstica. En conjunción con los casos y las censuras que fueron discutidos en los capítulos precedentes, los procesos basados en otorgamientos de emancipación infantil subrayan

---

se puede afirmar que muchos de los acuerdos individuales entre esclavos y amos sobre manumisiones retrasadas estuvieron informados por el espíritu de la emancipación gradual, ésta no era una política declarada en las colonias barrocas.

<sup>21</sup> Scott, Walter, “Resetting the Legal History of Slavery: Divination, Torture, Poisoning, Murder, Revolution, Emancipation, and Re-enslavement”, *Law and History Review*, vol. 29, 2011, p. 1089-1095.

<sup>22</sup> Fields, B., *Slavery and Freedom on the Middle Ground*, Op. Cit., p. 35.

<sup>23</sup> Sobre la influencia de Freyre en el campo de la historia de la familia, ver Milanich, Nara, “Whither Family History: A Road Map from Latin America”, *American Historical Review*, vol. 112, n°2, 2007, p. 439-458.

<sup>24</sup> Hace más de una década que los niños son sujetos legítimos de la indagación histórica en las Américas. Al respecto, ver González, Ondina & Premo, Bianca (eds.), *Raising an Empire: Children in Early Modern Iberia and Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2007; y Hecht, Tobias (ed.), *Minor Omissions: Children in Latin American History and Society*, University of Wisconsin Press, Madison, 2002. Aunque no relacionado específicamente con los niños esclavos, Nara Milanich describe las relaciones de trabajo engarzadas en la crianza de niños y la servidumbre a través de lo que ella llama “servidumbre tutelar”, en el Chile del siglo XIX. Ver Milanich, Nara, “Degrees of Bondage: Children’s Tutelary Servitude in Modern Latin America”, en Campbell, Gwyn & Miers, Suzanne & Miller, Joseph C., *Child slaves in the modern world*, Ohio University Press, Athens, 2011, p.104-123.

las maneras en que las relaciones de trabajo en el hogar eran expresadas en los discursos de la protección, de la dependencia, del parentesco, de la reciprocidad y de la disciplina.

El caso de María Albina combinaba diferentes aspectos de las tres estrategias habitualmente usadas por personas anteriormente esclavizadas para sustentar sus demandas de libertad: prueba documental, medios financieros para comprar la libertad, y testigos que pudieran dar fe de su estatus liberto<sup>25</sup>. Como repetidamente hemos visto, cuando uno de estos tres componentes era débil o estaba ausente, los demandantes tenían que fortalecer los otros para que sus casos pudieran prevalecer. María Albina condujo a treinta testigos, quienes unánimemente declararon sobre el acontecimiento en el que ella fue libertada, y sobre subsiguientes ocasiones que demostraban el intento de don Diego de darle libertad. Al igual que los testigos convocados por Pedro para sustentar su demanda por error de persona contra María Josefa<sup>26</sup>, este caso es llamativo por su insistencia en lo que podemos identificar como la *performance* de la libertad. Los testigos del demandante usaron el *habitus*, la piedad religiosa y la virtud para construir la libertad en ausencia de documentación. Todos los testigos insistieron en que Juan Antonio y María Albina actuaban como personas libres, en que nunca habían pagado jornal alguno a nadie, en que ellos eran dueños de hacer lo que querían con su propio tiempo. Amigas, confesores y vecinos de María consideraban que su “calidad” era la de una mujer libre de color. Fue relevante para la determinación del caso de María Albina la inicial oferta de Juan Antonio de comprar su libertad, y su capacidad financiera para hacerlo. Igualmente importante fue que el caso de María Albina fuese litigado en un contexto legal que favorecía la presunción de libertad cuando surgían cuestiones de estatus: es una postura jurisdiccional marcadamente diferente a la *common law* norteamericana e inclusive al Código Negro (*Code Noir*) francés de 1685. En la determinación judicial del caso de María Albina, el número de personas cuya libertad dependía de su estatus (el de María Albina como libre) fue primordial para la decisión de la Real Audiencia de Lima de fallar en su favor.

Estos factores persuadieron al tribunal para declarar que María Albina era una mujer libre; sin embargo, somos conscientes de las circunstancias que permitieron hacer avanzar su caso hacia el primer lugar. María Albina fue libertada, re-esclavizada, libertada de nuevo en una fecha indeterminada, y luego fue legalmente declarada libre. Estas variadas manumisiones nos recuerdan que los destinos de los niños eran decididos en diferentes términos. La libertad no era un factor principal al considerar el bienestar de los niños plebeyos, cuyas trayectorias vitales dependían de los adultos entre los cuales vivían. Al evaluar en retrospectiva, para los pares y asociados de María Albina fue importante el hecho de que ella, de niña, hubiese entrado en el servicio religioso. Significaba que el beneficio percibido era más grande que su libertad. Nadie, además de Juan Antonio, pareció perturbarse porque María Albina trabajase durante cerca de veinte años sin recibir jornales. En la mente de las personas, María Albina acumuló el beneficio la virtud y el recogimiento de la Santísima Trinidad, pese a que ella estaba ahí dentro trabajando como esclava.

---

<sup>25</sup> Nessler, G., “They always knew her to be free”, Op. Cit., p.91.

<sup>26</sup> NdT: este caso fue tratado en otro capítulo del libro que contiene el texto original.

Sostengo que no apreciaremos por completo la lógica detrás de la re-esclavización de María Albina si pasamos por alto las poderosas prácticas asociadas con el enclaustramiento religioso para los dependientes coloniales, las mujeres de élite y sus familias. Ciertamente, un estudio de género de la esclavitud iberoamericana urbana estaría incompleto si no considera la experiencia del enclaustramiento y de la servidumbre de corte religioso. Volvamos ahora al mundo del claustro de las instituciones religiosas de Lima, donde miles de niños esclavizados y dependientes legales tuvieron su hogar durante el siglo XVII.

### **Santas mujeres trabajadoras: las donadas esclavizadas en los conventos de Lima**

Cuando María Albina llegó de niña a Lima, debió haber quedado anonadada por la grandiosidad de la ciudad y el esplendor barroco del Monasterio de la Santísima Trinidad. Como escribe Nancy van Deusen: “El número de monasterios y conventos, la grandeza arquitectónica, la fascinación con la simetría y el orden, el ritual y la ostentación pública, eran todas expresiones válidas de la religiosidad de Lima y de la imagen pública de Lima”<sup>27</sup>. Según el estudio histórico de la ciudad barroca de Juan Bromley, había cuarenta y tres iglesias y conventos, y doscientas capillas que también incluían capillas privadas<sup>28</sup>. Estos complejos religiosos correspondían a la organización de la ciudad en seis parroquias. Los limeños definían dónde vivían haciendo referencia a la proximidad de su casa con uno o más establecimientos religiosos<sup>29</sup>. La única referencia geográfica que competía con los principales edificios religiosos era una casa grande e imponente poseída por un prominente vecino de la ciudad<sup>30</sup>.

Uno de cada diez limeños vivía dentro de un claustro religioso<sup>31</sup>. Estos vastos complejos dependían mucho del trabajo esclavo en las cocinas, lavanderías, refectorios y celdas privadas. En realidad, las celdas eran pequeñas casas dentro de los conventos. Las celdas variaban en tamaño y grandeza dependiendo de la riqueza y el estatus de quien patrocinara a la novicia. En el convento más grande de Lima, La Encarnación, las celdas podían tener desde un cuarto con una cocina y

---

<sup>27</sup> Van Deusen, *Between the Sacred and the Worldly. The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, Stanford University Press, Stanford, 2002, p.155.

<sup>28</sup> Juan Bromley & José Barbagelata, *Evolución urbana de Lima*, p. 10-43.

<sup>29</sup> Es el caso de testigos que identificaban su lugar de residencia no por una domicilio, sino por su cercanía con puntos de referencia religiosos: “Que dijo vivir por las espaldas del convento de Santa Clara o junto a las Recoletas de Santo Domingo”.

<sup>30</sup> Como señala Cristina Ratto, “sobresale la extensa superficie que ocuparon los conventos de clausura (...) *Llegaron a invadir alrededor de un quinto de la superficie de Lima*”. Ver Ratto, Cristina, “La ciudad dentro de la gran ciudad: las imágenes del convento de monjas en los virreinos de Nueva España y Perú”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 94, 2009, p. 76 (yo subrayo).

<sup>31</sup> Gamboa, Mauro Escobar, *Padrón de los Indios de Lima en 1613*, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1968. Aunque la enumeración colonial era engañosa en ciertos aspectos, estudios retrospectivos concluyen que los datos de censos documentan confiablemente la población religiosa de Lima. Ver Pérez Cantó, Pilar, *Lima en el siglo XVIII: Estudio Socioeconómico*, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1985, capítulo 3.

patio, hasta viviendas de dos pisos con terrazas en los techos, balcones, jardines privados y cuartos de oración<sup>32</sup>.

Los conventos y monasterios de Lima también subsidiaban sus ingresos permitiendo que mujeres seglares, como doña María de Lara, residiesen en sus propias celdas privadas dentro del claustro. Por cierto, además de los censos (créditos extendidos), dotes, donaciones y capellanías (dotaciones religiosas), acoger a residentes seglares implicaba recibir ingresos sustanciales para los gastos operativos del convento<sup>33</sup>. Miles de niños expósitos, esclavos, novicios indígenas y mujeres dependientes, todos contribuían con su trabajo, en lo que Kathryn Burns muy acertadamente ha denominado la “economía espiritual”. Según el cuidadoso estudio hecho por Nancy van Deusen sobre las instituciones religiosas de Lima, la Santísima Trinidad tenía una alta tasa de población de esclavos, donadas y sirvientas, que a veces superaba a la fuerza laboral de conventos más grandes. En 1690, la Santísima Trinidad tenía más de 250 sirvientas para una población de 120 monjas y novicias<sup>34</sup>.

Pese a que ellas conformaban la fuerza laboral consagrada al arduo trabajo doméstico exigido por monjas de alto estatus, el registro histórico refleja un grado de respetabilidad inherente en las mujeres esclavizadas y de castas, por su asociación con las instituciones religiosas. Para muchas mujeres de color, entrar a los claustros les aseguraba un grado de movilidad ascendente<sup>35</sup>. Como explica van Deusen, “muy conscientes de su lugar en la jerarquía social (...) esas mujeres y niños criados en conventos y destinados a servir a otros se definían o eran descritos por sus dueños como *recogida* y *honorable*”<sup>36</sup>. Todos los testigos en el caso de María Albina atribuían su rectitud y virtud a su crianza moral y educación cristiana en la Santísima Trinidad. En realidad, la movilidad social de María Albina estaba vinculada a su recogimiento más que a su matrimonio con un próspero pardo libre. Pasar por alto el matrimonio para favorecer su educación religiosa era sorprendente, dada la gramática de género de la época<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Muchas celdas también tenían su propio huerto y también criaban sus propias aves de corral. Ver Ratto, C. “La ciudad dentro la gran ciudad”, Op. Cit., p. 83-88.

<sup>33</sup> Kathryn Burns estudia extensamente este patrón de subsidios seculares en los monasterios del Cuzco, para demostrar lo que ella denomina la “economía espiritual”. Ver Burns, K., *Colonial Habits*, Op. Cit., capítulo 2.

<sup>34</sup> Van Deusen, N., *Between the Sacred*, Op. Cit., p. 174.

<sup>35</sup> Los registros de Las Descalzas, un monasterio de tamaño mediano, documentan, para el periodo 1600-1699, los *autos de ingreso* (solicitudes presentadas por las mismas interesadas) para que diez mujeres de color, libertas, pudiesen convertirse en donadas. Aunque las fuentes no estipulan el camino que siguió cada solicitante, presumimos que las mujeres comenzaron como criadas, y que luego ascendieron en la jerarquía del claustro. Por ejemplo, en 1684, la parda libre Nicolasa María de la Cruz solicitó ser aceptada como donada, “porque se crió en el Monasterio.” Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Monasterio de las Descalzas, L 6, expediente 32, año 1684.

<sup>36</sup> Van Deusen, N., *Between the Sacred*, Op. Cit., p.136. Los documentos de divorcios también muestran que las mujeres de menor estatus se refugiaban en los monasterios, especialmente en aquellas instituciones que ofrecieran protección a las viudas y divorciadas.

<sup>37</sup> La trayectoria de María Albina es más coherente con el estatus de una *criada*, aunque todos los testigos se refirieron a ella como una donada, al subrayar la rectitud y hábitos cristianos de María en sus testimonios –una distinción de la cual la gente de entonces habría sido muy consciente. Pero es claro que María Albina era una criada donada, no alguien que estuviera en el servicio religioso.

Las instituciones religiosas femeninas eran vitales para la hegemonía española y también para la esclavitud<sup>38</sup>. Los monasterios y conventos eran sitios claves de regulación, de inculcación religiosa y tutelaje, que empleaban el poderoso imaginario de la Iglesia para normalizar la desigualdad social y la subordinación de género. Al hacer esto, el ambiente del claustro reflejaba las jerarquías y desigualdades raciales del mundo secular. Las mujeres y niñas “rebeldes” y “descarriadas” rutinariamente eran internadas en los monasterios como lugares de reforma y castigo<sup>39</sup>. En 1606, la abadesa de La Encarnación le pidió al Cabildo que no le enviara más negras y mulatas, debido a todos los problemas y gastos que conllevaban su supervisión y disciplina<sup>40</sup>. No era infrecuente que las jornaleras enclaustradas se quejaran por su confinamiento, alegando su dureza y señalando que carecía de consentimiento: un lenguaje que resonaba con las normas legales de la autonomía limitada en relación con el internamiento religioso.

Debido a esta interioridad pública híbrida, los monasterios y conventos eran espacios donde los dependientes legales estaban aislados de las presiones externas<sup>41</sup>. Varias demandas judiciales entabladas por cónyuges y padres esclavizados demuestran que los intentos de extraer a miembros de sus familias internados en los conventos terminaban siendo fallidos<sup>42</sup>. Los amos también veían frustrados los esfuerzos de retirar a sus esclavos una vez que estos estaban al interior de los claustros<sup>43</sup>. Ciertamente, las órdenes religiosas resultaban formidables oponentes legales, y solo los demandantes esclavizados más persistentes podían prevalecer en sus procesos.

En general, las quejas presentadas por litigantes esclavizados contra las órdenes religiosas giraban en torno a promesas de libertad incumplidas; legados testamentarios de esclavos a las órdenes; y confinamientos no acordados o consentidos. Un patrocinador del convento tenía que

---

<sup>38</sup> Deberíamos recordar que las órdenes religiosas estaban entre las más grandes propietarias de esclavos en el Perú, siguiendo, en parte, el imperativo del adoctrinamiento de los esclavos recién llegados (bozales). Ver Macera, Pablo, *Instrucciones para el manejo de las haciendas Jesuítas del Perú* (siglos XVII-XVIII), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1966.

<sup>39</sup> Ver Van Deusen, N., *Between the Sacred*, Op. Cit., p. 71-78.

<sup>40</sup> “La Abadesa de la Encarnación pidió al Cabildo que no diese licencia para que entrasen en el convento más negras o mulatas. Decía en su memorial que ya había 66 de las primeras y 48 de las segundas, de las que solamente son del convento 7 negras, las dos horras y cinco esclavas. Agregaba que son muchos los inconvenientes que se seguían de esto y muchos los gastos que le ocasionaban al convento”. De Córdoba y Salinas, Diego, *Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana de los Reyes*, s/e, Lima, 1958, p. 155.

<sup>41</sup> En ningún lugar la protección de la Iglesia era más pronunciada que en el contexto de la inmunidad eclesiástica, la cual otorgaba asilo a los fugitivos de la persecución criminal una vez que llegaban a terreno sagrado. Sobre esclavos que buscaban asilo en Lima colonial, ver McKinley, Michelle, “Standing on Shaky Ground: Criminal Jurisdiction and Ecclesiastical Immunity in Seventeenth-Century Lima: 1600-1700”, *University of California-Irvine Law Review*, vol. 5, n° 3, 2014, p. 101-134.

<sup>42</sup> Ver, por ejemplo, AAL, Causas de Negros, L 5, E 4, año 1624: “Autos que sigue Pedro de Ávila, de casta mina, que se notifique a doña Ana Rivadaneyra, religiosa de velo negro del Monasterio de la Santísima Trinidad, para que venda a su esclava María o la saque del Monasterio para que pueda hacer vida maridable con él, su marido”.

<sup>43</sup> Ver, por ejemplo, AAL, Causas de Negros, L 5, E 2, año 1630: “Autos que sigue doña Bernarda de Valenzuela contra su hermana Juana de Valenzuela, monja secular del Monasterio de la Encarnación sobre que le restituya la mulatilla llamada Jerónima que se la sustrajo y la tiene dentro de la cláusula”.

solicitar permiso de la abadesa para emancipar a una esclava o al hijo de ella, dado que ellos eran considerados como propiedad de la comunidad. Las órdenes religiosas eran capaces de obstaculizar los intentos de liberar a las mujeres esclavizadas (y niños en particular), no solo debido al poder que ejercían en la sociedad colonial, sino también debido al rol regulador que las órdenes ejercían sobre toda suerte de dependientes coloniales. Este poder derivaba de la opinión ampliamente compartida de que el internamiento religioso era beneficioso para los dependientes legales que carecían de poder o de patrocinadores relevantes. Vemos esto en el caso de María Albina, pero también en otros. Numerosos legados de criadas fueron expresados en términos de beneficencia, inclusive cuando los legados fueron hechos teniendo en mente el honor, la reputación y la ascendencia celestial. Las expresiones usadas en estas peticiones eran cuidadosamente armadas para apelar a la misión maternalista del claustro, aun cuando el patrocinador reservaba los servicios de la criada para su hija o protegida.

Kathryn Burns describe acertadamente la reformulación de la maternidad religiosa a través de la observación de las prácticas de crianza de niños al interior de los conventos:

“Para [las monjas], hacer de madres no requería de sexo conyugal ni matrimonio secular, y la familia no requería de una cabeza patriarcal en la unidad familiar. La experiencia que tenían ella de la maternidad (...) y la reestructuración que emprendían de las relaciones familiares las ponía a la cabeza de sus propias unidades familiares”<sup>44</sup>.

Los superiores religiosos (masculinos) de las monjas cuestionaron repetidamente estas prácticas maternalistas no convencionales. En 1695, las monjas de Las Descalzas fueron amonestadas por permitir que las madres esclavizadas criaran a sus hijos al interior de las celdas de sus dueñas<sup>45</sup>. El arzobispado y el procurador eclesiástico iniciaron una investigación oficial del asunto. Sin embargo, no vemos evidencia de que las monjas cedieran a estas inquisiciones. En realidad, el poder institucional de los claustros era una espada de doble filo: levantaba un imponente escudo para proteger a mujeres y niños esclavizados que estaban dentro de los conventos, al tiempo que mantenía a otros solicitantes de estas familias fuera de sus impenetrables muros.

La confluencia de maternalismo, esclavitud, servidumbre y hegemonía católica es evidente en la práctica de inducir y donar niños esclavos para criarlos dentro de los muros del convento. Nuestra muestra bautismal incluye niños libertados por diecinueve monjas profesas, los cuales siguieron trabajando junto con sus madres al interior de los enclaustrados muros de los conventos de Lima. Aunque estos legados no significaban un destino cualitativamente diferente desde la perspectiva de las mujeres y niños esclavizados (en contraste con la rutinaria

---

<sup>44</sup> Burns, K., *Colonial Habits*, Op. Cit., p. 14.

<sup>45</sup> AAL, Monasterio de las Descalzas, L 8, expediente 13, año 1695: “Autos que sigue el promotor fiscal celador de los monasterios sobre que las religiosas no tengan en sus celdas negras criando sus hijos ni ningún niño sea esclava o libre de cualquier raza o casta”.

transmisión intergeneracional de propiedad), los términos de los legados hacían mucho más difícil para una donada o criada esclavizada comprar su libertad a las órdenes.

Al interior de la celda con esclavos, la libertad, autonomía y movilidad ascendente de las criadas y donadas esclavizadas estaban íntimamente relacionadas con el peso de los lazos que unían a la madre y al hijo con su dueña, fuera profesa o secular. A partir de una lectura impresionista de estas actas bautismales, y de las cartas de libertad que sustentaban el otorgamiento de la libertad en la pila bautismal, el resultado más favorable para el niño manumitido dependía de la fortaleza de la posición del dueño al interior de los claustros, y del tiempo que la madre del niño estuviera al servicio de la familia<sup>46</sup>. Además de la ubicua frase “por el amor que le tengo”, vemos evidencias de fuertes lazos emocionales expresados repetidamente en documentos de manumisión, los que aluden a una construcción de la unidad familiar a lo largo de generaciones: “nacida en mi casa”, o “recibida en mis manos”<sup>47</sup>. Sebastiana Tellez Avila, demandante en un caso de censura de 1656, usó la frase “criándola a sus pechos”, para confirmar su pedido de que ella había sido libertada en la pila.

Otro juicio, interpuesto por Juana Godínez afirmaba que su ama, la abadesa de La Encarnación, le otorgó la libertad bajo la condición de que ella permaneciese dentro del convento. Si Juana decidía salir, pagaría al claustro cuatrocientos pesos por su libertad. En su demanda, Juana insistía en que su deseo era permanecer dentro del claustro, pero como una mujer libre, que era el deseo de su dueña<sup>48</sup>.

El caso de Juana era atípico entre los muchos otorgamientos bautismales de libertad a niños nacidos en los conventos. Su resultado exitoso —aunque largamente luchado y duramente ganado—, sin duda estuvo relacionado con la poderosa posición que su fallecido patrocinador había tenido en La Encarnación. Muchos dueños imponían a una niña restricciones y condiciones que la destinaban a la servidumbre hasta el final de la vida de su dueña. El dejar de servir de compañía y ofrecer servicios derivaba en la revocación de la libertad. Como declaró

---

<sup>46</sup> Van Deusen también vincula el destino de la donada con el poder de su dueña al interior de los claustros. Ver Van Deusen, N., “The Lord walks among the pots and pans”, Op. Cit., p. 152.

<sup>47</sup> Para una carta de libertad representativa que demuestra relaciones multigeneracionales, ver la declaración hecha por doña Antonia de la Asunción en 1690: “Sepan cuanto esta carta vieren, yo doña Antonia de la Asunción, monja del Monasterio de las Descalzas (...) tengo por mi esclavo a un cuarteroncito nombrado Joseph Pascual que es de edad de quince días, *nieto de una mulatilla mi esclava* nombrada Damiana, y por el buen servicio que me han hecho las dichas Damiana y *la dicha su hija Gregoria madre del dicho cuarteroncito* y por el mucho amor y voluntad que le tengo al susodicho y hacerle bien y buena obra (...) por el tenor de la presente otorgo, ahorro y liberto de la esclavitud y cautiverio (...) para que desde hoy en adelante sea libre y horro”. AGN, P n°574, Notario Joseph de Figueroa Dávila, f 133-133v, 10/4/1690 (yo subrayo).

<sup>48</sup> AAL, Monasterio de la Encarnación, L 16, expediente 16, año 1697: “Juana Godinez. Alonso de Arcos en nombre de Juana Godinez en la mejor forma que proceda del derecho, parezco ante Vuestra merced y digo que como consta del instrumento que presento, la doña Beatriz Godinez de Luna, siendo abadesa del monasterio de la Encarnación desta ciudad y a mi parte le dio libertad para después de los días de su vida con cargo y calidad de que no salga de la dicha clausura porque en ella quiso se portarse como libre y si quisiere salir de la dicha clausura se a dado cuatrocientos pesos de a ocho reales sin que pueda ser vendida en mas cantidad según lo referido”.

una dueña: “Que mientras viviese yo la dicha otorgante haya de estar en mi compañía y no haya de poder huir a otra parte ni salir de la clausura del dicho monasterio teniendo edad para ello porque haciendo lo contrario se a de entender por ningún valor ni efecto esta carta de libertad”<sup>49</sup>. Este caso era aún más emotivo, porque la libertad de Gabriela fue otorgada por dos hermanas, las cuales insistían en atarla al lado de ellas, dentro del convento, hasta sus respectivas muertes. Para las mujeres sin hijos, esta insistencia en la compañía era un aspecto común en los acuerdos de manumisión bautismal, llegando inclusive a tomar precedencia por sobre el servicio a las órdenes.

### **Manumisión bautismal y cartas de libertad**

Un análisis más profundo de los patrones de la manumisión infantil exige una explicación en múltiples niveles y en paralelo con la exploración de un *collage* de cartas de libertad, testamentos y transacciones de compra de terceras personas. Fuera de los 148 registros bautismales, en los protocolos notariales recuperamos 58 cartas de libertad. Además, doce de los registros bautismales detallaban suficientemente las circunstancias asociadas a la manumisión del niño y permiten calificarlas como una carta de libertad. Otros registros incluían anotaciones y referencias a cartas de libertad en los márgenes de los libros, lo que indicaba la intención de libertar a un niño durante el curso de la vida de la dueña o, quizás, alertar al sacerdote de que en algún registro notarial existía un inventario de documentos que otorgaban la libertad.

La existencia simultánea de múltiples documentos de manumisión en Lima parece distinta de los patrones descritos por los investigadores de la esclavitud en Brasil, donde, como observan Douglas Libby y Alencastro Craça Filho:

“un niño *alforriada na pia* casi nunca se molestaba, más adelante en la vida, en obtener documentos de manumisión notariales, por la simple razón de que, según una tradición largamente establecida, el registro bautismal era virtualmente equivalente a una *carta de alforria*. Como dijo un clérigo, ‘esta partida de bautizo servirá como *carta de liberdade*’ ”<sup>50</sup>.

En dos censuras de 1686, Bernardina Chaparro y Juana de Sacramento presentaron sus partidas de bautizo como prueba de manumisión, pero ésta no era la base exclusiva para las apelaciones.

---

<sup>49</sup> AGN, P n°570, Notario Joseph de Figueroa Dávila, f 362-364v, 10/04/1687: “Carta de libertad, doña Ana Delgado, religiosa profesada de velo negro en el convento de la Purísima Concepción y doña Mariana de Arcarrus, seglar en él, a Gregoria Delgado”.

<sup>50</sup> Cole Libby, Douglas & Alencastro Craça Filho, Alfonso de, “Notarized and Baptismal Manumissions in the Parish of São José do Rio das Mortes, Minas Gerais (c. 1750-1850)”, *The Americas*, vol. 66, n°2, 2009, p.218. Ver también Cole Libby, Douglas & Andrade Paiva, Clotilde, “Manumission Practices in a Late Eighteenth-century Brazilian Slave Parish: São José d’El Rey in 1795”, *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Societies*, vol. 21, n°1, 2012, p. 96-127. Estos autores observan en su estudio de los libros de São José que 90% de las manumisiones beneficiaban a africanos mayores de 40 años de edad.

**Tabla 1. Libros Bautismales para negros, mulatos e indios: El Sagrario, 1640-1699**

estatus en la pila bautismal	bautizados
Niños esclavos de padres conocidos	3.196
Niños libres de padres libres/libertos	114
Niños esclavos de padres de estatus mixto	110
Niños esclavos de padres desconocidos	5,058
Esclavos adultos	3,582
Niños libertados en la pila	36
Niños abandonados de padres desconocidos (niños expósitos)	496
Total de bautizos	12.592

**Tabla 2. Libros parroquiales de españoles 1640-1699**

origen	cantidad
Niños libertados en la pila	112
Cartas de libertad	58

**Tabla 3. Niños libertados en la pila según registros de bautizo y cartas de libertad, 1640-1699**

Términos de la manumisión	Dueño	Dueña
Por gracia	16	19
“Por el amor que le tengo”	9	22
Dinero recibido de un pariente/ padrino	3	18
Libertado después de la muerte del amo	5	5
Niño libertado, madre sigue esclavizada	13	19
Niño libertado y donado para el servicio religioso	2	0

Stuart Schwartz, en su extenso estudio sobre las manumisiones de esclavos en Bahía colonial, examina 1.160 cartas de *alforria* (liberación) emitidas entre 1684 y 1745<sup>51</sup>. Aunque no estaba enfocado exclusivamente en niños esclavos, Schwartz analizó los patrones de edad, género y etnicidad que surgían de las fuentes. Más de la mitad de las cartas de *alforria* fueron emitidas para niños menores de 13 años de edad (54%). Schwartz concluyó que la paternidad no era la motivación subyacente para la emancipación de niños, a pesar del lenguaje en las cartas que invocaba afecto o sentimiento. Él considera el bajo precio de compra de los niños –relacionado con sus altas tasas de mortalidad– como una de las razones detrás de su frecuente manumisión: “Esta consideración económica, cuando es añadida a los sentimientos de afecto por los niños, probablemente motivaba a los dueños de esclavos a manumitirlos a una edad temprana”<sup>52</sup>.

Hacemos similares inferencias a partir de los libros de bautizos de Lima. Las cartas alegan sentimientos de afecto por el niño o la madre, al tiempo que se recibe dinero de un pariente para la libertad del niño. Treinta y cinco dueños libertaron a los niños de sus esclavos sin ningún beneficio. Sin embargo, todos, menos uno de estos dueños, retuvieron los servicios de las madres<sup>53</sup>. Sobre la base de los 148 registros bautismales solamente, 101 niños fueron libertados por sus dueñas (los dueños varones libertaron a los 47 niños restantes). Entre los dueños que libertaron niños estaban incluidos prominentes miembros de la aristocracia de Lima: el virrey Conde de Lemos, el canónigo Sebastián de Loyola, el oidor don Juan de Padilla y el chantre Joan de Sivico<sup>54</sup>.

Las madres esclavizadas movilizaban sus relaciones preexistentes para alentar a sus amos a otorgar manumisiones bautismales mediante la compra: el dinero era suministrado por un pariente o padrino del niño, alguien que estuviera en la posición financiera como para pagar por la libertad. La viuda doña Mariana de la Serna libertó al hijo de su esclava a cambio de dinero pagado por los padrinos del niño, y señaló el consentimiento que daban sus hijos a la manumisión<sup>55</sup>. Doña Ana de Rivera, por su parte, regresó a la parroquia para inscribir al niño en el libro de bautizos de nacimientos libres, aunque el día anterior el niño había sido bautizado como esclavo. Doña Ana insistía en que el sacerdote corrigiera el registro, pues era su deseo e intención libertar al hijo de su esclava<sup>56</sup>. En tanto, dos dueñas dieron la libertad a los hijos de sus esclavas en ocasiones consecutivas, aunque explícitamente declararon sus intenciones de retener los servicios de las madres esclavas. La antigua esclava Gracia Gamarra

---

<sup>51</sup> Schwartz, S., “The Manumission of Slaves in Colonial Brazil”, Op. Cit., p. 615.

<sup>52</sup> Schwartz, S., “The Manumission of Slaves in Colonial Brazil”, Op. Cit., p. 616.

<sup>53</sup> Don Juan Gabriel de Irazábal y Flores libertó al hijo de su esclava en 1688, y aceptó 600 pesos por la libertad de ella más tarde, el mismo año. Tanto la libertad de la madre como la del hijo fueron pagadas por el padrino del niño. Ver AGN, P n° 431, Notario Mateo España, año 1688, f 90-90v y f 869v-870v.

<sup>54</sup> Para los niños libertados por el virrey Conde de Lemos, ver AAL, Libros de Bautizos de Esclavos (LBE) 1665-1763, 3/4/1672; para el Cantor Juan de Cívico, ver LBE 1658-1655, 15/2/1662; para el Canónigo Sebastián de Loyola, ver LBE 1650-1658, 2/11/1656; para el oidor don Juan de Padilla ver Libro de Bautizo de Españoles (LBEsp) 6/04/1670 y 8/07/1674.

<sup>55</sup> AAL, LBE 1665-1673, 25/9/1668.

<sup>56</sup> AAL, LBE 1689-1698, 23/2/1689.

(alternativamente descrita como negra libre y morena libre) libertó a dos hijos de su esclava en 1660 y en 1663<sup>57</sup>. Igualmente lo hizo otra ama, la monja profesa doña Isabel del Aguilar, en 1640 y en 1648, libertando a niños nacidos de dos madres esclavas que le pertenecían<sup>58</sup>.

Seis dueños (hombres y mujeres) usaron la ocasión del bautizo para anunciar manumisiones a futuro. En un registro que sugiere circunstancias similares a las de María Albina, don Blas de Aguilar donó una niña, a quien él mismo había libertado en la pila, a su ahijada novicia: “la donó a su entenada”<sup>59</sup>. Más llamativas aun son tres manumisiones bautismales que fueron corroboradas por documentos notariales décadas después de la fecha del bautizo<sup>60</sup>. Estas correcciones al estatus fueron escritas en los márgenes de los libros de bautizos, y registradas el año en que la libertad fue finalmente otorgada. Estas manumisiones sin duda coincidieron con el fallecimiento de un dueño o con el cumplimiento de alguna exigencia previa a la emancipación total.

Estos casos fortalecen la presunción de que había razones, además del sentimiento paternal, que explican la manumisión bautismal. Lo que resuena en todas estas fuentes puede ser más apropiadamente caracterizado como “maternalismo”, expresado a través de un amplio rango de patrones coloniales para la crianza de niños<sup>61</sup>. Además de la donación de niños para los servicios religiosos, estas prácticas incluían la maternidad por sustitución; el empleo de los niños como aprendices; el trueque y la circulación de niños. Todas eran prácticas basadas en el patronazgo y en el retorno de la crianza de los hijos, puesta en manos de individuos superiores, socialmente hablando, como costumbres culturalmente aceptadas. Sin lugar a dudas, estos casos son numéricamente insignificantes cuando se los compara con los bautizos de los hijos esclavos de padres desconocidos. Sugiero, sin embargo, que la realización del bautizo como ritual público, su peso y solemnidad en el catolicismo barroco, junto con el conocimiento colectivo de los padres de un niño, creaban amplias –y a veces extensas– redes sociales para los niños de familias mixtas. Esas redes y sus conocimientos colectivos podían ser movilizados más tarde para demostrar una demanda de libertad (como en el caso de María Albina), o para servir como testigos de las convicciones, albergadas por un dueño en privado, y de sus intenciones, de libertar a un niño.

---

<sup>57</sup> AAL, LBE 1658-1665, 22/8/1660, y 21/11/1663.

<sup>58</sup> AAL, LBE 1637-1643, 18/2/1642, y Lib. 1641-1649, 1/3/1648.

<sup>59</sup> AAL, LBE 1689-1698, 15/8/1693.

<sup>60</sup> Doña Ana María Salazar libertó a la hija de una de sus esclavas en 1678, quien fue subsiguientemente manumitida en 1692. El libro enmendaba el registro bautismal, observando que el 9 de julio de 1692 doña Ana María decidió que Ursula la Rosa debería ser libre. AAL, LBE 1672-1683, 12/11/1678.

<sup>61</sup> Recurso a la útil descripción de maternalismo de Susan Pedersen: “Un esquema en el cual las mujeres educadas, y usualmente de buena posición, haciendo uso igualmente de su fe en las capacidades morales y maternas superiores de la mujer, y en una larga experiencia en el trabajo filantrópico exclusivamente femenino, buscaban proteger a aquellas mujeres y niños que se presumía eran menos afortunados o más vulnerables”. Ver Pedersen, Susan, “The Maternalist Moment in British Colonial Policy: The Controversy over ‘Child Slavery’ in Hong Kong, 1917-1941”, *Past and Present*, vol. 161, n°1, 2001, p. 180. Para una útil discusión sobre el maternalismo y la posesión de esclavos, ver Foster, W. H., “Women Slave Owners Face their Historians: Versions of Maternalism in Atlantic World Slavery”, *Patterns of Prejudice*, vol. 41, n°3-4, 2007, p. 303-320.

## **Probar la emancipación infantil y la manumisión bautismal mediante *Censuras***

En 1672, Catalina Conde, una mulata esclava, pidió a la corte eclesiástica que emitiera censuras, convocando a cualquier testigo que tuviera conocimiento o evidencia acerca de su paternidad<sup>62</sup>. Catorce testigos, muchos de los cuales vivían fuera de Lima, escucharon las censuras leídas en la misa, y respondieron al pedido de evidencias. La cuestión era si Catalina podía probar que era la hija ilegítima del fallecido don Alonso Conde de Salazar, y si la declaración pública de éste sobre su deseo de manumitirla era evidencia suficiente para asegurar su libertad. Catalina solicitó hacer las censuras sobre su origen paterno para reforzar su caso contra la viuda de don Alonso, quien se rehusaba a cumplir la promesa de manumisión testamentaria de su marido.

Catalina era el producto de una relación ilícita entre el fallecido don Alonso y su esclava, María Bran. A medida que la historia se desplegaba, cada testigo era capaz de completar partes de la relación que tuvo lugar antes del matrimonio de Alonso con su esposa legítima, que en gran medida ocurrió en el valle de Chancay, al norte de Lima. Todos los testigos –no todos parecían conocerse entre sí– corroboraron independientemente el deseo de toda la vida de Alonso de emancipar a “la mulatilla Catalina”. Catalina también fue capaz, a pesar de la ausencia de una carta de libertad, de ofrecer evidencia del reiterado deseo de su padre de libertarla.

En su último testamento, don Alonso declaró explícitamente que libertaba a Catalina (quien al momento tenía catorce años de edad) junto con su hijo infante (“su crío de pecho”). Don Alonso estipuló posteriormente en un codicilio del testamento, que Catalina debía servir a su viuda e hijos durante ocho años, después de lo cual ella debía ser libertada. Diez años después de la muerte de don Alonso, su viuda, doña Violeta, rehusaba liberar a Catalina y a su hijo. Los testigos declararon sobre las fuertes palabras intercambiadas por ambas mujeres, y sobre el odio de toda la vida que doña Violeta le tenía a Catalina. La hermana de don Alonso reprochaba a la dolida viuda por no cumplir los deseos de su hermano. Con todo, la presión no era suficiente para hacer que la viuda de Alonso otorgase la libertad a Catalina. El conocimiento de la filiación de Catalina tenía que hacerse público, y a través de múltiples personas que supieran acerca de la irresponsable aventura de juventud de Alonso, cuando era mucho menos próspero y estaba lejos de los ojos curiosos de Lima.

Uno de los testigos era el hijo de Alonso Conde, quien se identificó como un español de cuarenta años de edad residente en Chancay. Este hijo también era ilegítimo, aunque ni su filiación ni si herencia estaban en juego. Según el hijo, Alonso le confesó a un sacerdote visitante acerca de su relación con María y sobre su deseo de libertar a María y sus hijos. Aparentemente, cuando Alonso era joven, había caído gravemente enfermo mientras vivía en Chancay, y quería dejar este mundo con la conciencia limpia. Otros testigos recordaban que durante la visita

---

<sup>62</sup> AAL, Causas de Negros, L 16, E 21, año 1672.

eclesiástica de la parroquia de Chancay de 1646, Alonso fue acusado por Pedro de Villagómez por su concubinato con María<sup>63</sup>.

Muchos de los casos sobre otorgamiento de libertad en la niñez, o de reconocimiento paternal, giraban alrededor del recuerdo que guardaba la gente, y debido a ello exigían al solicitante “esculpir la materia prima de la memoria para volverla un caso convincente”<sup>64</sup>. Aunque hemos pasado considerable tiempo discutiendo las censuras como un medio de convocar a testigos, necesitamos mirar más de cerca eso que los testigos dijeron cuando acudieron a aliviar su conciencia.

En este punto es útil reunir algunos temas y observaciones comunes acerca de la circulación y la elaboración de testimonios en el tiempo de vida de un juicio. Tres temas generales convergen en las investigaciones sociolegales e históricas acerca del gesto de brindar testimonio: la manera en que el conocimiento circula públicamente, la naturaleza de género de la conversación, y la fama de quienes daban testimonio<sup>65</sup>.

Como historiadores, nos basamos en gran medida en testimonios de testigos para reconstruir los mundos sociales, reafirmar los recuerdos compartidos de los acontecimientos, y para trazar los múltiples y entrecruzados caminos conducentes a los eventos que preceden a un juicio. De lo que dependemos, de hecho, es del chisme o rumor. No obstante, como Chris Wickham nos recuerda: “El chisme tiene una mala publicidad. Existe una fuerte tendencia a decir que las personas no deberían chismear y que el acto de chismear es ocioso y trivial”<sup>66</sup>. Es denigrado como conversación de mujeres, obra de lenguas ociosas y un pecado contra Dios.

Según las leyes de la evidencia, las personas que tuvieron conocimiento directo de un hecho, tales como los notarios, o aquellas llamadas para testificar acerca de un documento, conocieron una prueba irrefutable<sup>67</sup>. Las pruebas directas o plenas eran preferidas por los tribunales, pero el conocimiento público y notorio de algo era aceptable casi en igual medida. Como observa Wickham, “es lo que todos sabían, de modo que era socialmente aceptable como confiable”<sup>68</sup>. Los notarios y sacerdotes eran testigos oculares de actos privados, a menudo eran llamados a testificar, pero los testigos traficaban con los conocimientos de la comunidad. El conocimiento

---

<sup>63</sup> AAL, Causas de Amancebamiento, L 4, E 19, año 1646. Las visitas eclesiásticas se realizaban periódicamente, a cargo de jueces visitadores que investigaban demandas por crímenes contra la fe, los cuales incluían el concubinato. En el proceso de 1646, Alonso había sido denunciado por los parroquianos por “traer a una negra soltera de Lima a Chancay, y tener compañía con ella en su casa en escandaloso concubinato”. Según las fuentes, Villagómez no estuvo a cargo de la visita, aunque debería esperarse que los recuerdos de las personas estuvieran sujetos a error dado que los hechos rememorados habían ocurrido hacía veinticinco años.

<sup>64</sup> Lord Smail, Daniel, *The Consumption of Justice. Emotions, Publicity, and Legal Culture in Marseille, 1264-1423*, Cornell University Press, Ithaca, 2003, p. 227.

<sup>65</sup> Los medievalistas han estudiado extensamente los temas de la fama y la infamia. Para una excelente colección, ver Fenster, Thelma & Lord Smail, Daniel (eds.), *Fama: The Politics of Talk & Reputation in Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca, 2003.

<sup>66</sup> Wickham, Chris, “Gossip and Resistance among the Medieval Peasantry”, *Past and Present*, vol. 160 1998, p. 9.

<sup>67</sup> Bolaños, Hevia, *Curia Philipica*, párrafo Prueba, Juicio Civil. p. 79-85.

<sup>68</sup> Wickham, C., “Gossip and Resistance”, Op. Cit., p. 4.

de que algo era “público y notorio” tenía que ser distinguido del chisme: lo que alguien había escuchado o lo que la gente murmuraba. Donald Ramos, de manera útil describe el rol del chisme (*murmuração*) en el proceso de recolección de evidencias, como algo que atravesaba horizontal y verticalmente a las comunidades. El chisme trasladaba el conocimiento que era conocido por unas pocas personas vinculadas por lazos sociales horizontales hacia la zona pública de la evidencia admisible:

“Era suficiente que los testigos informaran sobre conocimientos de la comunidad mediante expresiones tales como ‘yo sé porque es ampliamente conocido’, o ‘yo escuché que decían eso’. Estos testigos eran perfectamente aceptables puesto que reflejaban la conciencia de transgresión de la comunidad”<sup>69</sup>.

Tenemos así dos enfoques sobre el testimonio de los testigos. Según el primero, los testigos eran llamados para corroborar la versión de la historia que contaba el demandante. Según el segundo, eran llamados para confirmar que los supuestos actos ocurrieron, porque eran de público conocimiento, o que los actos podían ser interpretados como que significaban algo que era de común acuerdo. Nuestros casos están llenos de ambas versiones.

Por un lado, los testigos, ya fueran llamados por censuras o que respondieran al pedido del demandante, corroboraban la versión de la historia que contaba el demandante. En los cientos de casos analizados, ningún testigo hizo una “revelación sorprendente”. Es de destacar que ninguna declaración demostró ser incoherente, lo que contrasta con los testimonios extraídos bajo tormento en los casos criminales, durante los cuales los sospechosos y los testigos cambiaban sus historias múltiples veces. Esto no necesariamente significa que los testigos hubieran sido instruidos, o que se les dijese qué decir. Como se explicó en el Capítulo Uno, se esperaba que cualquier persona llamada a testificar en un juicio apoyara a la persona en cuyo nombre brindaba testimonio. Por otro lado, cuando las personas iban a dar testimonio, reiteraban y reforzaban el conocimiento popularmente sostenido, o fortalecían una interpretación de las acciones que corroboraba la historia del demandante. Haciendo eco a los argumentos de Ramos en el caso brasileño, los testigos a menudo confirmaban que lo que ellos sabían era “público y notorio” (un conocimiento compartido).

La relación de Alonso Conde con la madre de Catalina, María Bran, ciertamente ocupaba la zona sibilante de la murmuración y los susurros. La naturaleza inmoral de la filiación de Catalina tenía que equilibrarse con la aceptación de la gente. Los testigos (tanto hombres como mujeres) afirmaban que, en muchas ocasiones, la hermana de don Alonso le había dicho a la esposa de éste que él quería libertarla. El hijo de Alonso declaró que él siempre había tratado a Catalina “como hermana suya”, porque todos le habían dicho que Catalina era hija de don Alonso. Aunque tenemos solamente las censuras en el proceso de Catalina, esta evidencia – junto con los términos del testamento– debería haber sido suficiente para que el tribunal obligara a doña Violeta a otorgar la libertad a Catalina y a su hijo.

---

<sup>69</sup> Ramos, Donald, “Gossip, Scandal and Popular Culture in Golden Age Brazil”, *Journal of Social History*, vol. 33, n°4, 2000, p. 892.

Los rumores eran contrastados con lo que los testigos llamaban la *voz pública*. El caso de María Albina, citado al inicio de este texto, caía de lleno en la zona del conocimiento público, sin asomo de escándalo ni de susurros. La gente sabía que María Albina había sido libertada en la pila, pese a que nunca habían sido testigos de este acto. Sabían que ella había venido a Lima, y en compañía de sus padres, para entrar al servicio de doña María de Lara, porque éste era un conocimiento recogido por quienes conocían a su madre y a su amo. Otras personas del vecindario sabían, o inferían, que María Albina era libre, porque ella vivía su vida de acuerdo a los ritmos y prácticas de una mujer de color libre: sus acciones podían ser equiparadas por ellos con las de una persona emancipada. Ninguna de estas personas había sido testigo presencial del bautizo. Y tampoco ninguna tenía prueba visual de que existiese una carta de libertad. Para poder ser creíbles, las personas que testificaron tenían que ser ellas mismas honorables<sup>70</sup>. La práctica de abarrotar el proceso con testigos acreditados y honorables era importante para que un caso prevaleciera.

Muchos casos carecían del respaldo, tanto de testigos presenciales como de un conocimiento que fuese público y notorio. El único factor que puso el caso de Catalina dentro del reino del conocimiento público compartido, lo que implicaba consecuencias morales (si es que no, además, legales), fue el malicioso desdén hacia el mandato testamentario de un muerto, que ordenaba que se libertara a su hija. Otras censuras publicitaban un conocimiento que nunca salía del ámbito privado de la conciencia. Los juicios de censuras provocaban el reconocimiento público de acuerdos privados, especialmente aquellos que surgían luego de negociaciones de libertad interpersonales, y que a menudo eran negociaciones íntimas.

¿Eran esos asuntos propios de una conversación de mujeres, o en verdad los hombres y mujeres hablaban de los acontecimientos de manera diferente? En ciertos contextos, por supuesto que así lo hacían. Particularmente en las disputas comerciales, los procesos inquisitoriales y las acusaciones de concubinato, los hombres y las mujeres demostraban diferentes tipos de conocimiento. Muchos hombres negaban todo conocimiento de actos tales como encuentros de amantes o emparejamientos sexuales, temas que ellos consideraban por debajo de su dignidad o fuera de su interés. Sin embargo, los casos que describo en este libro son, medularmente, íntimos. Es difícil señalar con precisión diferencias entre lo que sabían y testificaban los hombres, en comparación con su contraparte femenina, porque la materia de estos casos pertenecía a acuerdos privados o interiores. Inclusive en los casos de abuso doméstico descritos en el Capítulo Dos, hombres y mujeres testificaron contra maridos que maltrataban a sus mujeres. Es quizá más útil pensar en las maneras en que hombres y mujeres expresaban sus emociones. En el contexto bautismal, hombres y mujeres expresaban de diferentes maneras sus sentimientos hacia los niños que eran libertados. En tres documentos separados que conferían la manumisión por gracia a hijos de sus esclavos, don Sancho de Castro declaró lo siguiente:

---

<sup>70</sup> Los testigos podían ser descalificados debido a su status esclavizado o poco honorable, que los relegaba a un grupo social más bajo. Ver Capítulo Cinco [NdT: se refiere a *Fractional Freedoms*].

“Sepan quantos esta carta vieren como yo el general don Sancho de Castro vecino desta ciudad de los Reyes digo que por quanto tengo por mi esclava una mulata nombrada Josepha de Castro a la cual parió el día ocho deste presente mes de enero y año una hija que se ha de llamar Baltasara de los Reyes y atento al buen servicio de la madre asistencias y otras razones dignas de remuneración conociéndole buena voluntad y atendiendo a que el doctor don Martín de los Reyes abogado desta Real Audiencia a de ser el padrino a quien le debe toda mi familia muchas obligaciones y acciones dignas asimismo de remuneración procurando que se delante de mi voluntad en lo que fuere de su agrado (...) en aquella vía y forma que mas aya lugar en derecho, otorgo que ahorro y liberto de toda sujeción y cautiverio a la dicha Baltasara de los Reyes que tendrá quatro días de edad a la qual dicha libertad le doi graciosamente atento a las razones expresadas en esta escritura la qual goce deste día de su otorgamiento como persona libre”<sup>71</sup>.

Aunque expresada en fórmulas fijas, la redacción de estas cartas retrataba cuidadosamente la posición y munificencia del dueño. Y, por supuesto, esta persona pública o este sentido del honor, podían ser puestos a la luz, en el tribunal, cuando el donante –el Gran Hombre [*Great Man*]- dejaba de cumplir con su palabra. No es sorprendente, por tanto, que veamos una censura promulgada contra la familia Sancho de Castro, a petición de Sebastiana Tellez, en la que se reprueba a los herederos por no cumplir con los deseos del patriarca de libertar a la nieta de Sebastiana<sup>72</sup>.

Como repetidamente hemos visto en los casos y censuras solicitados por adultos que habían sido libertados de niños, la manumisión bautismal no equivalía a la autonomía o emancipación. La acción legal obligaba a las personas a reconciliar sus actos privados con el honor y benevolencia correspondientes a su cargo e imagen pública, y con la memoria de su linaje. De forma similar a lo que señala Ariela Gross, para el llamado *Antebellum south*, “estos casos les importaban [a los dueños] porque la visión de sí mismos como dueños blancos dependía de su relación con los esclavos negros (...) Cuando la acción autónoma (*agency*) de los esclavos ingresaba a la sala del tribunal, [ponía] en cuestión el honor de los dueños”<sup>73</sup>. Así ocurre en el caso de Margarita Florindes contra un poderoso oponente, don Martín de Zavala. Estos acuerdos privados, tratos inescrupulosos y cambios de parecer, eran entonces llevados, trasladados a la esfera pública, lo que exponía los rasgos indeseables de un dueño: su insensibilidad, su capricho y, por extensión, su falta de fiabilidad y su menguado honor.

---

<sup>71</sup> AGN, P n°440, Notario Bartolomé Espina, años 1684-1685: “Carta de libertad graciosa”.

<sup>72</sup> *Censura*, Sebastiana Tellez Avila, 1656. Aunque esta es la misma familia, en este caso fue la matriarca, doña Ana Sancho de Avila, quien manumitió a la nieta de Sebastiana. La censura a Sebastiana fue archivada en 1656. Posiblemente esta acción incitó la manumisión otorgada por el General don Sancho de Castro quien, dos décadas después, liberó a tres hijos de sus esclavos en 1680.

<sup>73</sup> Gross, Ariela, *Double Character. Slavery and Mastery in the Antebellum Southern Courtroom*, Princeton University Press, Princeton, 2000, p. 4 [NdT: cita incluida en la traducción de la versión en español de “Freedom at the Font”].

### **Patrones ambiguos: padres “desconocidos” y manumisión bautismal**

Dado nuestro interés en las familias de estatus mixto, nos corresponde mirar más de cerca a quienes estaban registrados en los libros de bautizos como hijos nacidos de padres esclavizados que fueron libertados en el transcurso de ese acto. En el contexto marital, la designación de estatus mixto se refería a una persona libre cuyo cónyuge estaba esclavizado en el momento de las nupcias<sup>74</sup>. En el libro de bautizos, la designación también comprendía a la unidad familiar de niños como María Albina, quienes fueron libertados en la pila, pero que habían nacido de padres esclavizados. El estatus mixto generalmente se refería a parejas exógamas que producían hijos ilegítimos nacidos de madres esclavas. Sin embargo, cabe mencionar que no todas las familias de estatus mixto seguían el mismo patrón: los padres de María Albina estaban casados y eran ambos esclavos. El detalle de un año de registros de El Sagrario (1663) muestra más claramente las variaciones en estatus y condición de los datos consolidados en la Tabla 1.

**Tabla 4. Negros, mulatos e indios, Libro de Bautizos de El Sagrario, año 1663**

clasificación	cantidad
Hijos esclavos de padres esclavizados	43
Hijos esclavizados de padres desconocidos	74
Adultos esclavos	74
Niños libres de padres libres/libertados	1
Condición de los padres desconocida /expósitos	1
Madre india esclava y padre desconocido	4
Madre mulata esclava y padre desconocido	8
Madre cuarterona esclava y padre desconocido	2
Madre negra libre y padre desconocido	1
Padre esclavo y madre zamba libre	1
Madre parda libre y padre desconocido	2
Hijos libres, de madres esclavas	2
<b>Total</b>	<b>213</b>

Según esta tabla, veinte entradas del libro podían potencialmente ser calificadas como uniones que producían hijos de estatus mixto. Las preguntas entonces son: las tasas altas de ilegitimidad, ¿indicaban exogamia paternal? Los padres desconocidos, ¿eran libres o libertos? Las uniones

<sup>74</sup> La categoría es conceptualmente más clara en el contexto del matrimonio, puesto que la mayoría de las fuentes relativas a esclavos exhiben endogamia marital. El estudio de Alida Metcalf sobre matrimonios entre esclavos en Santana de Parnaíba, São Paulo, documenta una tasa de endogamia de 89%. Ver Metcalf, Alida, “Searching for the Slave Family. A Reconstruction from São Paulo”, *Journal of Family History*, vol. 16, n°3, 1991, p. 288. Para los registros de Lima, ver Capítulo 2 [NdT: se refiere a *Fractional Freedoms*].

extramaritales entre una persona esclava y otra libre pueden haber sido socialmente indiscretas, pero ellas no eran ni fatales ni calamitosas para los propósitos de filiación, especialmente entre plebeyos, para quienes la paternidad extramatrimonial no disminuía el honor ni la reputación. La condena moral contra las uniones extramaritales no era lo suficientemente fuerte para disminuir las altas tasas de nacimientos ilegítimos<sup>75</sup>. Con todo, esa condena moral parecía silenciar las expresiones paternas de afecto o sentimiento, en comparación con la presencia de éstas en las declaraciones efectuadas por mujeres.

Los sentimientos de las mujeres sin duda eran amplificadas debido a la concordancia de éstas con las normas de género maternalistas. Ciertamente, los parámetros del lenguaje legal asoman, enormes, por sobre el contexto eclesiástico, validando ciertas expresiones afectivas y silenciando efectivamente otras. Como señala Barbara Rosenwein: “Las personas vivían en ‘comunidades emocionales’, evaluaban las emociones de los demás, la naturaleza de los lazos afectivos entre las personas que ellas reconocían, y los modos de expresión emocional que ellas esperaban, alentaban, toleraban y deploraban”<sup>76</sup>. Además, como sostiene Rosenwein, estas comunidades emocionales formaban expresiones dentro de la misma sociedad. Comer juntos en la misma mesa, pagar por un colchón y ofrecer un juego de ropa nueva cada año, lograr el ansiado puesto de aprendiz con un maestro artesano, todos son actos que podían ser interpretados como el reconocimiento paternal tácito de un hijo ilegítimo, y que después podían valer como evidencia ante un tribunal.

Rara vez vemos una carta de libertad, o una partida de bautizo, en las que un amo hombre use la expresión “por el amor que le tengo”. Parece que estas palabras equivalieran a admitir la paternidad o que no correspondiesen a un sentimiento masculino apropiado. Dos parejas que libertaron a los hijos de sus esclavos en la pila reiteraron su amor por las madres, y también aludieron a pagos recibidos por los niños, facilitado de patrocinadores no mencionados que querían “hacerle bien y buena obra” a los niños<sup>77</sup>. La naturaleza anónima de estos patrocinadores sugiere la posibilidad de que ellos fuesen hijos o parientes masculinos de la pareja que manumitía, y cuya identidad permanecía sin ser registrada en los libros y documentos notariales.

---

<sup>75</sup> Ver Mannarelli, María Emma, *Pecados Públicos: La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Flora Tristán, Lima, 1993; Twinam, Ann, *Public Lives. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford University Press, Stanford, 1999.

<sup>76</sup> Rosenwein, Barbara H., “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review*, vol. 107, nº3, 2005, p. 842.

<sup>77</sup> AGN, P nº215, Notario Juan Beltrán, f 45-45v, año 1699. El capitán Roque de la Canal y su mujer a Eusebio Joseph: “Decimos que por quanto tenemos por nuestro esclavo a Eusebio Joseph cuarterón que será de edad de un mes nacido y criado en nuestra casa hijo de una mulata esclava nombrada Gertrudis y respecto de los buenos servicios que nos a hecho la dicha mulata de que le estamos sumamente agradecidos y también por haber nacido en nuestra casa el dicho Eusebio y tenerle amor y voluntad hemos determinado darle carta de libertad al susodicho así por las razones referidas como *porque una persona que le quiso hacer éste bien nos a dado cien pesos de a ocho reales porque le otorguemos la dicha libertad*” (yo subrayo).

El alto porcentaje estadístico de padres desconocidos presenta dificultades al momento de establecer la paternidad solamente sobre la base de los libros de bautizos<sup>78</sup>. Dado que podemos solo conjeturar razonablemente los motivos que subyacen en esta ambigüedad, confinemos nuestra discusión a los casos donde la ley exigía el silencio: aquella sobre los sacerdotes que tenían hijos con sus esclavas domésticas<sup>79</sup>.

Dada la naturaleza escandalosa de estas relaciones, inferimos la paternidad a través de la manumisión bautismal o a través de subsiguientes herencias recibidas durante la vida de un hijo. En algunos casos, las demandas eclesiásticas ofrecen registros de información biográfica. Los tribunales eclesiásticos tenían jurisdicción personal sobre los sacerdotes, y los esclavos domésticos de estos no dudaban en publicitar los pecadillos de sus dueños, en demandas que sacaban a luz el tema de la emancipación de sus hijos. De los doce dueños de nuestra muestra bautismal en los libros de nacimientos de esclavos, mulatos e indios, al menos dos eran sacerdotes que libertaban a niños nacidos de sus amantes esclavizadas. Como se discutió al inicio de este libro, Pedro de Velasco libertó a sus hijos Petronila y Juan Asunción en 1653 y en 1656, respectivamente. Si no hubiese sido por la subsiguiente demanda de Ana de Velasco, en la que acusaba a su amo de desfloración y tratos inhumanos, no habríamos tenido evidencia de la filiación de los hijos de ella<sup>80</sup>.

Otros registros son igualmente circunspectos. En 1672, el sacerdote Nicolás Rodríguez libertó al hijo de su esclava y atribuyó este acto a que “era su voluntad fuese libre ese niño después de sus días”. En sintonía con estas sutilezas (o eufemismos), sospechamos que el tercer sacerdote de la muestra, Julián de Heredia, estaba similarmente motivado por la paternidad. La razón declarada por Julián para libertar a la niña María fue, simplemente, “por ser hija de una esclava suya llamada Felipa”.

Un otorgamiento bautismal de manumisión tuvo su origen en una relación que se extendió por tres décadas. El 6 de junio de 1632, el provisor Feliciano de la Vega acusó a Sebastián de Loyola de concubinato público y notorio con una esclava mulata. Loyola era un sacerdote que

---

<sup>78</sup> Los historiadores de la colonia han señalado la llamativa disparidad en las tasas de ilegitimidad entre Europa occidental y Latinoamérica, en particular aunque no exclusivamente, entre plebeyos. Las tasas de ilegitimidad de Inglaterra en el siglo XVII estaban entre uno y dos por ciento, en contraste con el 30-60 por ciento de nacimientos en Latinoamérica para el mismo período. Ver Kuznesof, Elizabeth, “The House, the Street, Global Society: Latin American Families and Childhood in the Twenty-First Century”, *Journal of Social History*, vol. 38, nº4, 2005, p. 859-872. Las tasas de ilegitimidad entre el norte de Portugal y Brasil eran, no obstante, paralelas. Ver Ramos, Donald, “From Minho to Minas: The Portuguese Roots of the Mineiro Family”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 73, nº4, 1993, p. 639-662. El estudio que hace Ramos de los libros parroquiales muestra que las parroquias del norte de Portugal tenían tasas más altas de ilegitimidad, las que, en parte, reflejan los patrones de emigración masculina hacia Brasil. De acuerdo con el análisis hecho por Ramos de los registros parroquiales, Guimaraes tenía una tasa de ilegitimidad de 25% a inicios del siglo XIX, y de 14% entre 1680 y 1689 (p. 645). Ver también Brettel, Caroline, *Men Who Migrate, Women who wait*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

<sup>79</sup> Como observa Twinam, los sacerdotes estaban entre aquellos hombres cuyos hijos ilegítimos frecuentemente aparecían en peticiones legítimas (cédulas de gracias al sacar). Ver, Twinam, A., *Public Lives*, Op. Cit., p. 115.

<sup>80</sup> Para un análisis de la demanda de Ana María de Velasco, ver la Introducción [NdT: se refiere a *Fractional Freedoms*].

había sido denunciado por testigos de la parroquia: se le acusaba de arreglar encuentros nocturnos con una mujer esclavizada, quien permaneció sin ser nombrada porque estaba casada<sup>81</sup>. Una noche, un alguacil eclesiástico siguió a Loyola hasta la casa de su amante, y lo esperó hasta que salió, a la madrugada. El alguacil confirmó que él cogió a Loyola en flagrante delito, y lo multó con 20 pesos. Vega advirtió a Loyola que se mantuviera lejos de su amante, y lo amenazó con dos años de exilio si no cumplía las órdenes. Sin embargo, ése no fue todo el crimen cometido por Loyola. Él fue censurado por orquestar la desaparición de las pruebas y documentos del testigo de este caso. Aunque pagó una modesta multa pecuniaria, Loyola refutó los cargos de concubinato y negó toda participación en la misteriosa desaparición de la evidencia escrita.

Claramente, Loyola no quería romper su relación. En nuestra muestra de libros sacramentales de 1656, vemos que don Sebastián de Loyola libertó a un niño nacido de Joana de Loyola, su esclava, en la pila bautismal<sup>82</sup>. Para 1656, Loyola había sido promovido a canónigo del arzobispado, uno de los más altos puestos en el arzobispado<sup>83</sup>. ¿Cómo pudo pasar Loyola las entrevistas relativas a sus cualidades morales para desempeñar el puesto, dada la escabrosa acusación en su contra (y los legajos “desaparecidos”) de dos décadas atrás? Es algo que desafía la credulidad.

En 1659, tres años después de libertar al hijo de Joana, Loyola murió<sup>84</sup>. Cuando los bienes de Loyola estaban siendo empacados para ser embarcados rumbo a España, los albaceas de sus propiedades informaron que muchos elementos valiosos habían sido robados. Los albaceas solicitaron que se leyesen censuras para ayudar a recuperar las propiedades de Loyola. Entre los primeros testigos que fueron interrogados estaba Joana de Loyola, el ama de llaves del finado Sebastián. Joana nunca fue acusada de robo; más bien, fue el sacristán de Loyola quien finalmente fue acusado de robar los artículos perdidos. Sin embargo, el investigador interrogó a dos hombres de más de veinte años de edad a quienes Loyola había libertado con su muerte: Luis y Pascual. El entrevistador también entrevistó a Guillermina de Loyola, una conversadora y joven testigo que identificó a ambos hombres como sus hermanos y como hijos de Joana de Loyola, todos los cuales fueron libertados por el fallecido Sebastián de Loyola.

---

<sup>81</sup> Con la intención de proteger el honor del marido, en esta acusación de concubinato el nombre de la mujer casada nunca fue mencionado públicamente. La evidencia sugiere que era Joana.

<sup>82</sup> AAL, LBE, El Sagrario, 1650-1658, 2/11/1656.

<sup>83</sup> De acuerdo a Alexandre Coello, “Había diez canónigos, cuatro de los cuales eran de oficio u oposición –magistral, encargado del púlpito; doctoral o asesor jurídico; lectoral o teólogo del cabildo; y penitenciario, encargado de administrar el sacramento de la penitencia para algunos pecados–, y seis de gracia o merced, que cobraban de salario tres mil pesos anuales de plata ensayada”. Coello, Alexandre, “El cabildo catedralicio y los Jueces Adjuntos en Lima Colonial (1601–1611)”, *Colonial Latin American Review*, vol. 20, n°3, p. 332.

<sup>84</sup> Bermúdez, José Manuel, *Anales de la Catedral de Lima, 1534-1824*, Imprenta del Estado, Lima, 1903, p. 112.

## Bautismo y redes sociales de familias esclavizadas

“Sábado, primero de enero del año mil seis cientos, yo el Bachiller Juan de la Roca, cura desta santa iglesia catedral en ella puse olio y crisma a Jacinta hija legitima de Leonardo Mandinga y de María Mandinga, esclavos de Esteban Pérez a la cual bautizó luego que nació la comadre Ana de Santiago por estar en gran peligro. Fueron sus padrinos Antón Biafara, esclavo de Rodrigo de Castresana, y Juana Biafara, esclava de Álvaro de Álvarez”<sup>85</sup>.

Los libros de bautismo han servido como fructíferas fuentes históricas para reconstruir relaciones familiares y redes sociales entre sujetos esclavizados. Los libros bautismales para esclavos registraban la edad del niño (o adulto), la filiación públicamente reconocida, las designaciones étnicas y raciales de la niña y sus padres, bautizos previos o *in extremis*, nombres de los padrinos, el consentimiento y elegibilidad de éstos para actuar como padres espirituales, y la presencia de testigos. Los bautizos creaban vínculos de parentesco espiritual entre familias y padrinos (compadrazgo o *compadrío*), que conllevaban consecuencias legales definidas, así como obligaciones materiales<sup>86</sup>.

Debido a esta riqueza de datos biográficos y demográficos, los registros bautismales han sido muy valiosos para los historiadores coloniales del género, la diáspora, la ilegitimidad y el parentesco<sup>87</sup>. En el caso de los nacimientos ilegítimos de esclavos, los clérigos registraban lo que se les dijese acerca de la filiación del niño, dejando la condición del padre como desconocida, para no excluir alguna legitimación subsiguiente<sup>88</sup>. Si un niño era libertado antes de llegar a la pila, esa decisión era anotada en el libro, pese a que el bautismo del niño era ingresado en los libros para nacimientos de esclavos, mulatos e indios<sup>89</sup>. Los bautizos de esclavos adultos generaban registros comparativamente cortos que indicaban redes sociales truncas, dada la brevedad de la presencia del esclavo en Lima<sup>90</sup>. El registro bautismal de un adulto a menudo servía como evidencia del primer catecismo<sup>91</sup>.

---

<sup>85</sup> AAL, LBE, El Sagrario, años 1589-1602.

<sup>86</sup> Ver Helmholz, Richard, “Baptism in the Medieval Canon Law”, *Rechtsgeschichte Legal History*, vol. 21, 2013, p. 118-127.

<sup>87</sup> Los investigadores han prestado cuidadosa atención a la categoría bautismal de los niños expósitos, para rastrear la interpelación del género con el estatus social, la etnicidad, ilegitimidad y sexualidad. Ver, por ejemplo, Twinam, Ann, “The Church, the State, and the Abandoned: *Expósitos* in Late Eighteenth-Century Havana”, en González, O. & Premo, B. (eds.), *Raising an Empire*, Op. Cit. p. 163-186.

<sup>88</sup> Sobre la diferencia entre hijos naturales e hijos de padres no conocidos, ver, Dueñas, Guiomar, *Los hijos del pecado. Ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá Colonial. 1750-1810*, Editorial Universidad Nacional, Bogotá, 1997; Kuznesof, Elizabeth, “Sexual Politics, Race and Bastard-Bearing in Nineteenth Century Brazil: A Question of Culture of Power?”, *Journal of Family History*, vol.16, n°3, 1991, p. 241-260; Twinam, A. *Public Lives*, Op. Cit. Como observan estos investigadores, el silencio administrativo en relación con la filiación no era fatal para los casos de legitimación, cuando los padres del niño no estaban impedidos por consanguineidad o matrimonio.

<sup>89</sup> El registro de bautizos de estatus mixto no se ajusta exactamente a las divisiones raciales. Más bien refleja la idiosincrasia del sacerdote que registra. Eso explicaría el por qué los 112 hijos de madres esclavas que fueron libertados en la pila, fueron registrados en los libros de bautizos de españoles.

<sup>90</sup> Dado lo imperativo del bautismo para todos los esclavos que llegaban al Nuevo Mundo, ya fuera en Cartagena o en los puertos africanos de origen, presumimos que los bautizos de adultos en Lima eran en realidad re-bautizos. Al

En nuestra muestra bautismal, muchas entradas supuestamente otorgaban manumisión por gracia, como si la santidad de la ocasión bautismal pudiera ser mancillada por el intercambio de dinero. Sin embargo, éstas no eran manumisiones de gracia. Cuando comparamos las cartas de libertad con los libros de bautizos vemos evidencia de pagos y de condiciones asociadas a la libertad bautismal de niños. El pago variaba entre cincuenta y ciento cincuenta pesos, con dos casos en los que se informa de doscientos pesos pagados por parientes<sup>92</sup>. Ocho entradas en el libro recordaban un acuerdo sobre el precio de compra con libertad final. Otros simplemente afirmaban que la madre permanecía al servicio del dueño, aunque el niño fuera libertado.

Como se ha observado con frecuencia, en todos los instrumentos escritos el lenguaje de los dueños de esclavos refleja, abrumadoramente, un sentido de la benevolencia, buena voluntad y piedad católica, inclusive cuando recibían el pago completo por la compra de sus esclavos. Los instrumentos de manumisión incluían frases como “por el amor y voluntad que le tengo” y, más comúnmente, “por servicio de Dios nuestro Señor”. Las cartas describen una relación en la cual el camino de la compra y la adquisición, al momento del nacimiento, estaba intrincadamente ligado al clientelismo y a la generosidad del dueño. Más que un *quid pro quo* por pago y servicios prestados, la manumisión era legalmente expresada en términos de la recompensa por el servicio y obediencia leales, en cumplimiento de las leyes de Dios y la naturaleza. Incluso las leyes de la esclavitud exigían obligación y reverencia a cambio de la emancipación. Según *Las Siete Partidas*: “Porque la libertad es una de las más honradas cosas et de las mas altas del mundo, por ende aquellos que la resciben son mucho tenudos de obedescer, et de amar et honrar á sus señores que los aforran”<sup>93</sup>. Como observa Robin Blackburn, “como otros dones, éste dejaba al beneficiario de la libertad profundamente obligado. La relación de servidumbre era transmutada en una relación de patrón y cliente. El ejercicio del poder de manumisión podía confirmar la legitimidad y benevolencia del amo y su poder soberano”<sup>94</sup>.

El alto porcentaje de manumisiones bautismales por gracia puede coincidir con el bajo precio de compra del niño, como especulaba Schwartz en el caso de Bahía. Como se mencionó

---

respecto, y para el caso de Cartagena, ver Sandoval, Alfonso, *Treatise on Slavery: Selections from De Instauranda Aethiopia Salute*, Hackett Publishing Company Inc., Book Three, Estados Unidos, 2008.

<sup>91</sup> Un bautizo de adulto, usualmente, decía: “Yo Diego de Salazar, cura beneficiado desta santa iglesia de la ciudad de los reyes en ella habiendo primero catequizado a Antón negro de la tierra Angola de edad de 26 años, esclavo de Pascual Martín. Fueron sus padrinos Luis de Valladolid criollo esclavo de Juan de Valladolid y Isabel Criolla desta ciudad, esclava de Ana de Ribera, y dello doy fe y firmo”. AAL, LBE, años 1588-1600.

<sup>92</sup> Ver AGN, P n°510, Notario Pedro Pérez Landero, f 517-517v, 21/4/1696: “Carta de libertad, doña Teresa de Villela y Esquivel a Juan Francisco”, y AGN, P n°1162, Notario Francisco Moscoso Lázaro, f 164v-165, 24/9/1675: “Carta de libertad, doña Rufina de Alfaro a Juana de la Rosa”.

<sup>93</sup> Citado de Burns, K., *Colonial Habits*, Op. Cit. *Las Siete Partidas*, Partida IV, Título XXII, Ley VIII. De manera interesante, para quienes son libertados por testamento, Alfonso el Sabio distingue entre la reverencia debida al dueño que directamente liberta a su esclavo, y la carencia de obligación del liberto hacia los “herederos y extraños” del testador.

<sup>94</sup> Algunos investigadores han sostenido que la manumisión era un “regalo” envenenado. Ver Blackburn, Robin, “Introduction”, en Brana-Shute, Rosemary & Sparks, Randy J. (eds.), *Paths to Freedom: Manumission in the Atlantic World*, The University of South Carolina Press, Columbia, 2009, p. 9.

antes, los registros de bautizos concedían la manumisión de gracia más frecuentemente de lo que vemos en las fuentes testamentarias. La carencia de contingencias en el contexto bautismal apoya la tesis de que la manumisión bautismal era más fácil de revocar que la emancipación por testamento, o que la libertad dada en la pila era considerada como un “depósito” a cuenta de la libertad final, posible de usar en el transcurrir de la vida de una persona esclavizada. La manumisión bautismal parece ser cualitativamente diferente de la manumisión testamentaria, debido a la etapa de la vida en la que tenían lugar estos actos emancipadores.

Puede decirse que la comparación de la manumisión bautismal y la testamentaria es inapropiada dadas las condiciones estructurales de dependencia (edad, condición, estatus) asociadas a la niñez. Una niña tenía que permanecer a una distancia cercana de la parroquia en la que ella (o el niño) había sido manumitida, para que la donación bautismal fuera confiable. Nacimiento y bautizo no eran simultáneos: el bautizo *in extremis* a menudo antecedía, por meses si no por años, a la ceremonia formal y a su entrada en los libros de bautizos<sup>95</sup>. Padres, padrinos, patrocinadores y amos tenían que registrar la manumisión de un niño por gracia o por compra. Redactar y formalizar la carta de libertad implicaba una planificación y coordinación avanzadas, efectuadas antes del bautizo. Estas eran circunstancias fuera del control de un niño. Sin un documento formal, la emancipación bautismal por virtud del deseo del amo tenía que ser muy pública para ser admitida como evidencia verbal en el tribunal<sup>96</sup>. En el caso de María Albina, los testigos afirmaron que todos sabían que María había sido libertada en la pila bautismal porque ése fue el deseo explícito de su padrino, y una condición para aceptar la responsabilidad del padrinzago. Pero los testigos se abstuvieron de quejarse de la donación, citándola como un beneficio para María. La libertad otorgada a edad temprana era algo relativamente fácil de perder, dependía de la beneficencia del amo o de la presencia del emancipador.

Los documentos también eran fáciles de extraviar. En el caso de María Albina, nadie había sido lo suficientemente cuidadoso con éstos como para poder presentarlos como prueba de su estatus cuando la familia se mudó de Piura a Lima. En realidad, la falta de documentación en este caso es sorprendente, especialmente dada la importancia de los registros notariales en las vidas de las personas esclavizadas en la ciudad letrada. Pese a que el traslado geográfico explicaba ostensiblemente la ausencia de partidas de bautizo, tanto María como don Diego deberían haber sido más diligentes en asegurar una copia del consiguiente instrumento de manumisión, si es que

---

<sup>95</sup> Richard Helmholz analiza la confusión que acompañaba a quienes se trasladaban de una parroquia a otra sin pruebas de bautizo. La ley canónica era clara respecto de que (a) una persona no podía ser bautizada dos veces y (b) nadie podía afirmar estar bautizado sin tener prueba de ello. Para salvar el problema de la incertidumbre, una persona podía ser proclamada como condicionalmente bautizada, y luego ser bautizada de nuevo por un sacerdote. Ver Helmholz, R., “Baptism in the Medieval Canon Law”, Op. Cit., p. 125. Vemos numerosos registros de bautizo condicional en los libros parroquiales. Debido a que estos bautizos tenían lugar en una ciudad con numerosos sacerdotes, interpreto estos bautizos de “emergencia” o condicionales, principalmente como evidencia de la frágil salud de la madre y el recién nacido. Puede haber habido otras contingencias: por ejemplo, las madres querían ocultar el parto ante sus dueños.

<sup>96</sup> La evidencia verbal (*parol evidence*) se refiere a las expresiones verbales de una parte contratante extrínsecas a un instrumento escrito formal. Ver *Black's Law Dictionary*, Op. Cit., p. 580.

realmente existió uno. Los repetitivos –o quizá acumulativos– actos de libertad sugieren que la libertad infantil y la emancipación en el lecho de muerte eran pasos diferentes y posibles, en el camino hacia la libertad, para los niños nacidos de padres esclavizados. No es seguro que María Albina haya sabido que era libre mientras vivía en la Santísima Trinidad. A pesar de su estatus legal, María Albina estaba sin lugar a dudas atada a don Diego. Como recordamos, don Diego dirigió las negociaciones con Juan Antonio, actuando *in loco parentis* mientras ella estaba bajo su tutela. Y como veremos en el Capítulo Seis, la prolongada relación entre los padres de María Albina y don Diego explicaba el rol casi paternal de éste en la vida de ella.

Vemos similares vínculos de clientelismo entre antiguos dueños y esclavos en otros casos de nuestra muestra. Angela de los Ríos, una de las amas de nuestra muestra, quien manumitió a la esclava de su hijo en 1649, también aparecía como protectora de la tía, Augustina, de esa niña implicada en un proceso de divorcio discutido en el Capítulo Dos. La dependencia y la desigualdad enmarcaban –si es que no permeaban– las interacciones sociales entre anteriores dueños y personas liberas. Basándose en la premisa de la ley natural de obligación y “reverencia”, los dueños demostraban sentirse con derechos a los servicios y lealtades de sus esclavos, inclusive cuando el pago del precio de compra del esclavo formalmente terminaba con esa relación. En una sociedad estratificada, les correspondía a los, ahora ex-esclavos, contar con la protección y el patronazgo de sus superiores sociales en caso de que fueran necesarios en tiempos de inevitable tensión financiera, física o conyugal. Y los amos prolongaban el beneficio de toda una vida –ciertamente, el derecho– de acceder al trabajo íntimo de sus antiguos esclavos, bajo la poderosa premisa de que había lazos duraderos de lealtad y afecto que envolvían a todos los miembros en una familia.

## Conclusión

Este capítulo ha utilizado las fuentes existentes para entender cómo los niños experimentaban la esclavitud y la libertad en la Lima barroca. Estos casos resaltan las maneras en que la dinámica de la servidumbre doméstica simultáneamente abarcaba la obediencia, la violencia y la protección<sup>97</sup>. El caso de María Albina permite enfocarnos en el estatus de cuasi emancipación para una categoría de dependientes legales en las sociedades esclavistas urbanas. Como muchos historiadores de las comunidades religiosas femeninas han demostrado, los conventos eran también espacios domésticos colectivos. En esta veta, he caracterizado a la celda como el tipo de unidad familiar esclavista: un espacio que comprendía densas redes sociales que reflejaban las seculares jerarquías urbanas de edad, estatus, generación, casta y calidad.

Sin embargo, inevitablemente, permanece la pregunta sobre si el caso de María Albina permite generalizaciones, o si se trata solo de un caso denso. ¿Cómo podemos emplear los casos densos, para, a partir de estos, extrapolar información y extraer conclusiones más

---

<sup>97</sup> Ver Lauderdale Graham, Sandra, *House and Street: The Domestic World of Servants and Masters in Nineteenth-century Rio de Janeiro*, University of Texas Press, Austin, 1988.

amplias?<sup>98</sup> Mediante el caso de María Albina he demostrado que la manumisión bautismal, en comparación con la auto-compra, presentaba un débil poder de permanencia, y que también era menos resistente que la manumisión testamentaria. Las etapas de la vida en las que ocurría el otorgamiento de la libertad eran diferentes; no obstante, es claro que las relaciones afectivas duraderas en el tiempo eran componentes claves del proceso de manumisión. Mientras los historiadores están involucrados en debates sobre las formas en que el género y lo generacional afectan a las labores domésticas e íntimas en tanto que trabajo<sup>99</sup>, casos como el de María Albina iluminan la paradoja de la libertad legal y la servidumbre prolongada al interior de la unidad doméstica esclavista. La manumisión bautismal simultáneamente invocaba el sentimiento paternalista de un amo y los intereses materiales de retener el trabajo de ambos, madre e hijo, que era relevante para la esclavitud doméstica.

Solamente un amo –en todos los casos aquí descritos– libertó, simultáneamente, a una madre y a su hijo en la pila bautismal. Las libertades fraccionadas se ciernen por todo el horizonte de este cuadro doméstico, y más ampliamente en el contexto del enclaustramiento religioso. Como indican los libros de bautizos, manumitir a los hijos mientras se mantenía a sus madres esclavizadas en la servidumbre doméstica, las hacía más dependientes y atadas a sus dueñas por poderosos lazos de lealtad y obediencia<sup>100</sup>. Estos eran arreglos especialmente marcados por el género, accesibles de maneras diferentes a hombres, mujeres y niños. Los padres sin duda pagaban por la libertad de sus hijos cuando ellos podían, y los amos-padres de esclavos liberaban a sus hijos mediante representantes y sin fanfarria legal. Sin embargo, a partir de las fuentes existentes, se observa que el rol primario en la etapa bautismal pertenece a mujeres como actores principales y de reparto<sup>101</sup>.

Quienes han propuesto tanto el análisis de historias de vida como de la historia cultural, han influenciado mi lectura de los casos de manumisión infantil. Por definición, la manumisión es un proceso legal unilateral: se espera la acción solo desde quien manumite. “Grandes Hombres” como el General don Sancho de Castro declaraban: “es por mi propia voluntad que yo otorgo esta carta de libertad”, pero este era el rostro público de la manumisión. No nos dice nada de la relación que precedía al acto, o de los duramente ganados pagos para la libertad del niño. En una sociedad en la que la libertad era altamente preciada, y en un marco legal donde la condición de esclavitud era considerada como contraria a la naturaleza y a Dios, la manumisión era un proceso muy cargado. Vemos litigantes citando ante el tribunal toda la evidencia que podían reunir para demostrar afecto, con el fin de que sus demandas prevalecieran.

---

<sup>98</sup> Sobre los peligros de la dependencia de la microhistoria en los casos densos, ver Lepore, Jill, “Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography”, *Journal of American History*, vol. 88, n°1, 2001, p. 129-144, y Kuehn, Thomas, “Reading Microhistory: The Example of Giovanni and Lusanna”, *Journal of Modern History*, vol. 61, n°3, 1989, p. 512-534.

<sup>99</sup> Ver, por ejemplo, el número especial de *Hispanic American Historical Review*, “Labors of Love: Production and Reproduction in Latin American History”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 91, n°1, 2011.

<sup>100</sup> Foster, W. H., “Women Slaveowners Face their Historians”, *Op. Cit.*, p. 307-308.

<sup>101</sup> Como se explicó antes, éste no es necesariamente el caso en toda Iberoamérica: las fuentes para Bahía, Nueva España y La Plata muestran mayores tasas de manumisión infantil masculina.

La manumisión es más grande que la esclavitud. No estoy de acuerdo con la opinión de Orlando Patterson de que la manumisión hace el trabajo ideológico sucio de la esclavitud. Patterson sugiere que la dialéctica entre manumisión y esclavitud ponía a la manumisión “como algo central en la invención y construcción social del valor secular más importante en la civilización Occidental, llamado, libertad”<sup>102</sup>. Sin embargo, al mirar más de cerca, tanto en éste como en el próximo capítulo, concluyo que la manumisión tiene su propia dinámica y realidades transaccionales que todos aceptaban –fueran los implicados un poseedor o una posesión–, y a las cuales ajustaban sus vidas. Las leyes de la manumisión se acomodaban a múltiples grados de esclavitud y libertad, al mismo tiempo que los mantenían. La manumisión no era una institución congelada: su dinámica y realidades transaccionales creaban ondas de actividad, de movimiento, inclusive de oportunidad, grados de libertad y servidumbre que, por ejemplo, concedieron a María Albina una vida en los bordes de la esclavitud, y sin embargo fuera de ellos.

---

<sup>102</sup> Orlando Patterson ha descartado, reiteradamente, la discusión de si el acto de la manumisión es un regalo [*gift*] o un contrato. Para Patterson, la cuestión más relevante es si el acto de posesión –la experiencia de poder y dominación inherente a la condición de esclavitud– podría transmitirse del amo al esclavo. Junto con otros investigadores de la esclavitud “idealistas-realistas” [*idealist-realist*], yo interpreto la miríada de formas de manumisión que acompañan al sistema esclavista como el reflejo de un antagonismo fundamental entre la libertad y la esclavitud y de la incapacidad de la ley para controlar el doble carácter del esclavo. Patterson, Orlando, “Three Notes of Freedom: The Nature and Consequences of Manumission”, en Brana-Shute, R. & Sparks, R. J. (eds.), *Paths to Freedom*, Op. Cit., p. 26.