

Negro, pero blanco de alma: La ambivalencia de la negrura en la *Vida prodigiosa* de Fray Martín de Porras (1663)¹

Larissa Brewer-García

Universidad de Pennsylvania

larissab@sas.upenn.edu

Estados Unidos

Resumen: El encuentro entre el discurso cristiano sobre la universalidad de la religión cristiana y los discursos sobre la corporalidad, la moralidad y la espiritualidad del negro produjo diferentes tipos de sujetos de ascendencia africana en los textos coloniales hispanoamericanos. En la hagiografía sobre el “pardo” Fray Martín de Porras, escrita en Lima en 1663, el autor dominico Bernardo de Medina emplea una estrategia ambivalente de negociación de valores simbólicos negativos atribuidos a las poblaciones de ascendencia africana en la Lima colonial a la vez que celebra a Porras como figura autóctona ejemplar de la capital del virreinato de Perú y figura ejemplar de la orden dominica en el Nuevo Mundo en general. En esta negociación, Medina representa a Porras a través de un agrupamiento de características eclécticas —algunas asociadas con la clase humilde de la sociedad colonial y otras con la elite—. El presente análisis muestra que en el texto de Medina la figura de Porras es ambivalente, no híbrida: el alma de Porras es blanca y asociada con el poder de la clase española/criolla (blanca), mientras que su cuerpo es oscuro y asociado con la supuesta servidumbre de las clases bajas. En el texto, la ambivalente descripción de la figura de Porras no amenaza el poder colonial, sino que apoya las relaciones jerárquicas de la sociedad limeña. Mediante un análisis de las dinámicas de poder en la construcción de Porras como sujeto ambivalente podemos reflexionar sobre las nociones de la negrura, la hibridez y la ambivalencia y su relación al creciente interés en temas afrocoloniales en los estudios coloniales latinoamericanos.

Palabras clave: Hagiografía colonial; La negrura en Latinoamérica colonial; San Martín de Porras.

Title and subtitle: *Black Skin, White Soul: The Ambivalence of Blackness in the Vida prodigiosa of Fray Martín de Porras (1663).*

Recibido: 4/III/2012

Aceptado: 25/VII/2012

Cuadernos del CILHA - a. 13 n. 17 - 2012 (112-145)

¹ Usaremos la ortografía del apellido de Fray Martín que aparece en la *Vida prodigiosa* (“Porras” no “Porres”, como es la usanza actual) para coincidir con el texto que analizamos.

Abstract: The intersection of discourse on Christian universality and discourse on the specific corporality, morality, and spirituality of blacks produced different kinds of subjects of African descent in colonial Spanish American texts. The hagiography of Fray Martín de Porras, written in Lima in 1663 by Dominican Bernardo de Medina, represents Porras's blackness ambivalently: it negotiates the negative symbolic values attributed to the population of African descent in colonial Lima while celebrating Porras as an autochthonous exemplary figure for the viceroyalty of Peru and the Dominican order in general. In this negotiation, Medina represents Porras through an eclectic assortment of characteristics — some associated with the humble classes of Lima's colonial society and others with the elite—. This article shows that in Medina's text Porras is an ambivalent, not hybrid figure: Porras's soul is white and associated with the "white" Spanish/criollo elite class, while his body is dark and associated with the "darker" lower classes. In the text, the ambivalent description of Porras does not threaten the colonial power, but rather supports its hierarchies. By analyzing the dynamics of power at play in the construction of Porras's ambivalent subject, we can reflect on the notions of blackness, hybridity, and ambivalence, and their relation to the growing interest in Afro-colonial topics in the field of colonial Latin American studies.

Keywords: Colonial hagiography; Blackness in colonial Latin America; Saint Martin of Porras.

Desde mediados del siglo XX, historiadores, antropólogos, geógrafos y sociólogos en diversas regiones de Latinoamérica y Estados Unidos interesados en la diáspora africana en las Américas y la historia de la esclavitud, empezaron a producir estudios relacionados con la presencia africana en las colonias hispanoamericanas. Estos estudiosos se enfocaron en temas como la historia comparada de la esclavitud, los orígenes africanos de los esclavos y la legislación sobre los negros en las colonias. En las décadas que siguieron, a esos trabajos se fueron agregando otros sobre la economía de la esclavitud, el génesis del sistema de castas y los desarrollos culturales y lingüísticos de los negros en el mundo colonial. A pesar de este interés académico en la presencia africana en las colonias hispanoamericanas, se produjeron pocos estudios literarios sobre temas parecidos antes de la última década del siglo XX (con la excepción de los que trataban textos narrativos sobre temas afro-cubanos del siglo XIX)². Esta escasez empezó a revertirse cuando los especialistas en literatura colonial comenzaron a interesarse más por obras escritas sobre los africanos en las colonias de los siglos anteriores, tales como el tratado jesuita *De instauranda Aethiopum salute* de Alonso de Sandoval (escrito en Cartagena en el siglo XVII) y los discursos legales eclesiásticos y seculares sobre los negros en las colonias hispanoamericanas de los siglos XVI a XIX³.

² La mayoría de los trabajos "literarios" sobre estos temas tenían que ver con la obra de Juan Francisco Manzano o los contextos históricos de obras tales como *Sab* y *Cecilia Valdés* (Leante, 1975; Jackson, 1979; Luis, 1984).

³ Algunos de los estudios que demuestran este cambio de interés son: Luis (1990), Williams (1994), Ramos (1995), McKnight (1999), Fra Molinero (2000), Adorno (2002), Olsen (2004), Jouve Martín (2005), Branche (2006) y Osorio (2007). También es importante señalar la obra de Baltasar Fra

Este encuentro entre los estudios literarios coloniales y los estudios afrocoloniales fue consecuencia del giro en el campo de los estudios literarios coloniales a mediados de los ochenta que abrió las posibilidades metodológicas y temáticas de los estudios literarios coloniales para analizar obras discursivas más allá de textos creados con intenciones estéticas.

Desde ese entonces, aproximaciones metodológicas como el análisis del “discurso colonial” de Rolena Adorno (1988), el análisis de la “semiosis colonial” de Walter Mignolo (1989) y el análisis de “critical literacy” de José Ramón Jouve Martín (2005) han contribuido a la apertura de los tipos de textos estudiados y a las maneras de leerlos por especialistas en temas coloniales. Estas propuestas, a pesar de sus diferencias, se asemejan en que pretenden descolonizar el campo de los estudios latinoamericanos al nivel epistemológico y metodológico, enfocándose en la problemática del privilegio asociado con la emergencia de una clase letrada en las Américas desde el principio de la época colonial. Según explica Ángel Rama en *La ciudad letrada* (1984), el acceso a la escritura en las colonias hispanoamericanas se mantenía limitado a los peninsulares y a los criollos de clase alta —y como resultado, la palabra escrita y la literatura latinoamericana hoy en día todavía cargan ese legado—. Fortalecido por el trabajo interdisciplinario, el estado actual del campo de “estudios afrocoloniales” se puede dividir en por lo menos tres vertientes temáticas diferentes. Estas vertientes son: (1) el estudio del sistema de la esclavitud, (2) el estudio del génesis y el desarrollo de las culturas de los negros en las colonias hispanoamericanas y (3) el estudio de la genealogía de categorías para nombrar a distintos grupos de afrodescendientes en las colonias. En todas estas vertientes las preguntas principales suelen estar relacionadas con éstas: ¿Quiénes eran los africanos y sus descendientes que vivieron en las colonias hispanoamericanas? Y ¿Cómo se representaban ellos a sí mismos y cómo fueron representados en los textos coloniales? Al contestar estas preguntas, una preocupación central ha sido ¿cómo definir la unidad de análisis? —¿debe ser singular (el negro, el africano, etc.) o plural (la comunidad, la familia, etc.)? ¿Se puede hablar de “raza” o “racismo” como elementos que estructuran esas unidades de análisis aunque en las sociedades coloniales esos términos no se usaban como se usan hoy?—. En el presente artículo, nos enfocaremos sobre la tercera vertiente —el estudio del génesis de las categorías de clasificación y representación de las poblaciones de ascendencia africana en las colonias—.

Dentro de esta vertiente existen debates sobre cuándo y por qué empezó el sistema racial contemporáneo, cómo eran las diferentes categorizaciones de “castas” en la época colonial y cuán semejantes eran las prácticas de discriminación y control que existían en

Molinero, *El negro en el teatro del Siglo de Oro* (1995), que aunque no trate de textos producidos sobre o desde las colonias, ha sido importante para la producción de reflexiones semejantes en el contexto americano. Desde este giro en el campo, “nuevas” fuentes primarias para el estudio de “voces” afro-coloniales han salido a la luz (McKnight y Garfalo, 2009; Van Deusen, 2004).

las distintas colonias de las Américas. Algunos, como Aníbal Quijano (2001), proponen que el racismo emergió del encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo en el siglo XVI y que desde entonces se puede trazar una opresión que él llama una relación de colonialidad que aun persiste hoy día. El historiador estadounidense James Sweet (1997), por su parte, identifica lo que él llama una "racialización sin raza" que emergió en el mundo hispano en el siglo XVI por culpa de los prejuicios heredados contra los negros, a través de la influencia de la cultura islámica. Otros estudiosos como María Elena Martínez (2008), María Eugenia Chaves (2009), y Vanita Seth (2010) proponen que el sistema contemporáneo de discriminación racial surgió en el siglo XVIII con los cambios epistémicos de la Ilustración europea. Y otros como Ruth Hill (2005) y Eduardo Restrepo (2008) identifican el siglo XIX como el momento en que empezó la clasificación racial contemporánea⁴.

A pesar de la diversidad de las propuestas de estos estudiosos, la mayoría de ellos concuerda en que el archivo colonial muestra que entre los siglos XVI y XVIII ocurren grandes cambios en las maneras de concebir la diferencia corporal y espiritual, la jerarquía y la herencia de estatus social o estigma de una generación a otra. Muchos atribuyen este cambio al episteme religioso diferente del mundo colonial. Por ejemplo, Deborah Root (1988), Barbara Fuchs (2005), Hill (2005), Martínez (2008) y Chaves (2009), entre otros, han trazado cómo la ansiedad de controlar la ortodoxia de la creencia religiosa en la Península Ibérica del siglo XVI afectó la preocupación por controlar el cuerpo, la sexualidad y el estatus social de diferentes sectores de población en las colonias hispanoamericanas. Más recientemente, Joan Rappaport (2011) ha mostrado que el esfuerzo de identificar ciertos "aspectos" físicos como signos de diferencias indelebles no resultó en una clasificación inmediata de castas diferentes en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII. Otros, como Rachel Sarah O'Toole (2006), Kathryn Burns (2007) y Karen Graubart (2011), han fortalecido este debate al analizar cómo las categorías asumidas por distintas personas en el mundo colonial difieren de las que fueron asignadas por la corona española para gobernarlas.

Para seguir este hilo y para ofrecer un ejemplo de trabajo interdisciplinario realizado actualmente en el campo de estudios afrocoloniales, el presente artículo analiza la variada representación de "lo afrocolonial" en *La Vida prodigiosa del venerable siervo de Dios Fr. Martín de Porras* (1663). Esta hagiografía, escrita por el dominico Bernardo de Medina en Lima a mediados del siglo XVII, cuenta la vida de un sirviente religioso "mulato" que vivió en el convento limeño de El Rosario. En el texto, el personaje de

⁴ Para un repaso sobre estos debates, véanse: Hill (2005), Burns (2007), Fisher y O'Hara (2009) y O'Toole (2011). Otro debate importante relacionado a la emergencia de sistemas de discriminación en el Nuevo Mundo trata sobre la competencia entre "clase y casta" (Cope 1994). Otras vertientes importantes tienen que ver con la flexibilidad de distinciones de "casta", y el papel del género en la construcción y la desconstrucción de estas distinciones (Garofalo y O'Toole, 2006; Martínez, 2008; O'Toole, 2009).

Porras es un ser excepcional, reconocido por su humildad, su amor a los animales, su capacidad de curar enfermedades y su conocimiento profético. También es venerado por practicar la sutileza y la bilocación que, según Medina, le permitían pasar por puertas cerradas y aparecer en dos lugares geográficos distintos a la vez (como el Perú y el Japón.) A pesar de la importancia de este libro como una de las pocas hagiografías publicadas en Lima en el siglo XVII y la única publicada sobre un afrodescendiente en el Nuevo Mundo⁵, hasta ahora ha sido analizado solamente como evidencia en algunos trabajos históricos y teológicos, y aun en estos no ha sido el objeto principal de análisis (Iwasaki Cauti, 1994a, 1994b; Cussen, 1996a, 1996b; García-Rivera, 1995; Del Busto Duthurburu, 1992; Tardieu, 1997).

Medina compuso el texto de la *Vida prodigiosa* después del primer proceso de beatificación de Martín de Porras que tuvo lugar en Lima en 1660. Para escribir su libro, Medina tuvo acceso a los testimonios del primer proceso y entrevistó a personas de la comunidad para suplementar esas historias (Cussen, 1996b, 287). El producto final fue publicado en Lima en 1663 y en Madrid en 1675, y luego de forma un poco modificada en Roma en 1681⁶. En nuestra interpretación, usaremos la noción de "discurso" para definir a nuestro objeto de estudio de tal manera que no sugiere que lo que interpretemos hoy corresponda a la intención de Medina, "el asignado autor" del texto, sino que el texto es producto de un proceso de representación que sustenta ciertas instituciones de poder de la sociedad colonial. Es un texto producido por una población entera, pero filtrado y promovido por la orden dominica que tuvo mucho interés en la legitimación de la santidad de la figura de Porras en ambos lados del Atlántico.

La obra de Medina representa un encuentro importante entre el uso de la escritura hagiográfica y la representación de "lo afrodescendiente" en el Perú colonial. Este encuentro nos da una perspectiva más completa sobre cómo los distintos sectores de la sociedad colonial usaban las nociones de "lo negro", "lo moreno", "lo mulato" y "lo pardo" y nuestra reflexión sobre éstas contribuye a los debates contemporáneos sobre la jerarquía y la representación de diferencias en los textos coloniales. Al leer la obra de la *Vida* de Porras, además de considerar esta diversidad de términos, es preciso notar que cada término traía sentidos y valores específicos. Por lo tanto, antes de abarcar el análisis del texto, repasaremos un panorama de definiciones y valores simbólicos diferentes correspondientes a los términos "negro", "moreno", "mulato" y "pardo" en los textos coloniales contemporáneos a la hagiografía de Porras y luego analizaremos su empleo particular en la obra de Medina.

⁵ Otros textos hagiográficos coéтанos que no fueron publicados son los de Úrsula de Jesús, (donada negra en Lima, 1604-1665), Estephanía de San Joseph (donada mulata en Lima, c. 1580-1645) y Juana Esperanza (monja negra en Puebla, m. 1679) (Van Deusen, 2004).

⁶ La *Vida prodigiosa* fue publicada en Roma en 1681 en la antología *Tesoros verdaderos de las indias* editado por Juan Meléndez con las biografías de otros santos de la orden dominica tales como Rosa de Santa María y Fray Vicente Venedo.

Lo negro y lo moreno

Con frecuencia, la noción contemporánea de identidades colectivas depende de una intersección de lugar de origen, tipología de apariencia física y clase social, todos ellos problematizados por el contexto colonial (Cahill, 1994). Por lo tanto, las dificultades para "definir" lo negro en los textos coloniales son tantas que a veces parece ser más fácil describirlo por lo que no es. Por una parte, el término "negro" en estos textos no se usa para referirse a un grupo estable, proveniente de un lugar geopolítico determinado. Sabemos, por ejemplo, que los habitantes de las Islas Filipinas y de la India también fueron calificados como negros por el jesuita Alonso de Sandoval en su tratado sobre la evangelización negra en el Nuevo Mundo, ([1627] 1987: 82-100). Por otra parte, aunque las designaciones "negro", "etíope" y "africano" frecuentemente aparecen como sinónimos en estos textos, no son del todo intercambiables (Restrepo, 2009: 125). Como explica el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo en su estudio sobre el concepto del negro en la obra de Sandoval, "La noción de *etíope* no se puede superponer simplemente a la de *africano* o a la de *negro*. En sentido estricto, la de *africano* se opone a la de *etíope*, mientras que las naciones de *negros* no se circunscriben a los *etíopes* (2009, 172; cursivas en el original). Además, "negro" ni siquiera se refiere específicamente a personas de un determinado color de piel, lo cual resulta evidente en las descripciones de Sandoval de "negros" de color blanco y de color melcocha (Restrepo, 2009: 125-28, 172-73). No menos equivocado sería tratar de asociar al negro con un solo determinado estatus social o legal (como el de la esclavitud) porque, como vemos en los estudios de los historiadores Frederick Bowser (1974), Herman Bennett (2003, 2009) y María Cristina Navarrete (2005), entre muchos otros, la manumisión era posible en las sociedades coloniales hispanoamericanas y hubo grandes poblaciones de negros en las Américas legalmente libres (sobre todo en zonas urbanas). Por lo tanto, es importante reconocer que la esclavitud marcaba las articulaciones de negrura en las colonias hispanoamericanas, pero que no las determinaba por completo.

¿Pero, con tantas variaciones, qué quiere decir "ser negro" en estos textos, entonces? Refiriéndose al contexto colonial, Bennett define la negrura ampliamente como una manera de representación flexible que el discurso europeo imponía sobre los africanos en el mundo colonial y que luego también fue empleada por los negros mismos para crear y preservar lazos personales. Bennett nos recuerda que en las sociedades coloniales "las expresiones preponderantes de la negrura variaban marcadamente por generación y territorio" (2009, 145; traducción mía), proponiendo que los estudiosos contemporáneos deben medir cuidadosamente las generalizaciones que se suelen hacer sobre lo que significaba ser negro en las colonias hispanoamericanas. Tomando en cuenta esta propuesta de Bennett, la definición amplia de "negro" que usamos en el presente análisis se refiere a la negrura en conexión a las condiciones específicas del estatus jurídico ambiguo de estos sujetos por su desarraigo físico de la costa occidental de África, una incipiente "naturalización" de lo negro como elemento autóctono de las

sociedades coloniales y los imaginarios simbólicos seculares y religiosos sobre los negros que circulaban en la cultura popular⁷.

El estatus jurídico del negro en las colonias hispanoamericanas fue consecuencia de las condiciones de dispersión y destierro por la trata de esclavos de la costa occidental de África. Por ejemplo, el estatus jurídico de los indígenas y el de los negros en las colonias se diferenciaban debido al enfoque en la pertenencia territorial de cada grupo asignada por la corona española (Martínez, 2008: 100 y 143; Bennett, 2009: 212; Wade, 2010: 27). Mientras que hubo esfuerzos para proteger a los indígenas⁸, y establecer un gobierno supuestamente autónomo de "la república de los indios" que funcionaba de forma paralela a "la república de los españoles", no hubo un espacio legal semejante creado en los gobiernos coloniales para la formación de colectividades políticas negras. Según Peter Wade, los indígenas y los africanos ocuparon distintos lugares en el orden colonial, tanto a nivel social como a nivel conceptual: desde mediados del siglo XVI, oficialmente los indígenas estaban protegidos por la ley, mientras que las leyes que se referían a los africanos se preocupaban por controlar a los africanos, no por protegerlos (1997: 27). De esta manera, se consideraba a los negros como parte de la sociedad de los españoles sin prestarles medios de representación colectiva dentro de la misma. Además, añade Wade (2010), los negros libertos y libres frecuentemente formaron parte de la categoría ambigua de "libres" en que cabían todos los que no eran blancos, "indígenas," ni "esclavos" (29). Esta estructura burocrática no facilitaba la coherencia de una identidad compartida con los negros esclavizados, los libres y los demás afrodescendientes.

En parte, esta diferencia jurídica tiene que ver con el hecho de que los negros no eran una población "nueva" para los españoles en las Américas que requería la construcción de un nuevo sistema de gobierno, ya que había personas de proveniencia subsahariana que ya habían entrado al imaginario social en la Península y se consideraban parte del Viejo Mundo (Bennett, 2003: 191). Por ejemplo, cuando Sepúlveda y Las Casas debatieron en Valladolid sobre la naturaleza del indio en la mitad del siglo XVI, no se discutió la ética de la esclavización del negro ya que supuestamente ya existía un mecanismo legal para justificar la esclavización de los negros a través de una confusión

⁷ Es importante reconocer aquí que la alienación social de las primeras poblaciones negras en las Américas coloniales existe dentro de su propia historia y que no se debería generalizar para decir que definía lo que era ser negro en las colonias. El problema, según Bennett, con el uso de "la alienación" y "la creolización" para referirnos a las experiencias de los negros en la colonia es que esto sugiere que la culturas negras siempre fueron definidas por sus dislocaciones más que por sus conexiones con el pasado (2009: 112). Por lo tanto, recalamos aquí el hecho de que la alienación nunca fue completamente constitutiva de lo que se entendía por negro y fue sobre todo asociada con las primeras generaciones.

⁸ Por ejemplo, al contrario de los indígenas que solían ser incluidos en el mecanismo burocrático del "protector de indios", no existía un "protector de negros" en la colonia peruana (Jouve Martín, 2005: 53-74).

entre ellos y los musulmanes de la Península y del norte de África (Andrés-Gallego y García Añoveros, 2002: 20). Esta diferencia en la imagen histórica de los grupos “negros” e “indígenas” también informó la distinción jurídica entre estos grupos ante el Santo Oficio. La Inquisición en el Nuevo Mundo no procesaba a los indígenas, mientras que las prácticas heterodoxas de los negros eran uno de sus enfoques principales porque los negros se consideraban ya cristianizados (todos los negros traídos en la trata estaban supuestamente bautizados) (Bennett, 2003: 191). Y para complicar esta imaginada continuación de identidad política entre el Viejo Mundo y las Américas, ya a principios del siglo XVII, se encuentra evidencia de la categoría del “negro criollo” que se usaba para los “negros” nacidos en las Américas. Esta categoría aparece en ciertos textos bajo ciertas circunstancias —por ejemplo, no aparece como categoría legal, pero sí se usa en muchos otros géneros de textos narrativos—. Una articulación notable aparece en *Los comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega donde explica que el término “criollo” empezó a ser usado en el Perú por los negros para distinguir a sus hijos nacidos en América de los que vinieron de África (libro IX, cap. 31). El hecho de que la categoría vino a ser usada ampliamente en las sociedades coloniales muestra un reconocimiento del negro como elemento autóctono de las colonias hispanoamericanas. Este término muestra otra variación del término “negro” que deberíamos tener en cuenta en nuestras aproximaciones a lo que significa “ser negro” en los textos coloniales.

Para entender la especificidad de estas diferentes articulaciones de la negrura en los textos coloniales, también es importante tener en cuenta el campo simbólico saturado de significados de “lo negro” que influyó en cómo los negros y otros grupos afrodescendientes se concebían y se representaban en las colonias hispanoamericanas. Los significados de “lo negro” repasados aquí muestran asociaciones y valores complejos y contradictorios.

Por un lado, el color negro tuvo una asociación negativa basada en un simbolismo secular. Esta asociación negativa no era solamente abstractamente relacionada con el color sino que también se proyectaba sobre el tipo de persona llamado “negro”. Por ejemplo, Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana* (1611) explica que “el negro” no es solamente el nombre del “Negro, el etiope de color negra,” sino que también es un color con una connotación simbólica negativa: “Es color infausta y triste, y como tal usamos desta palabra, diciendo: Negra ventura, negra vida, etc.” (562). Y para recalcar que esta connotación simbólica afecta la manera de concebir al “negro de nación etiope”, Covarrubias cita el proverbio: “Aunque negros, gente somos,” explicando que quiere decir que “no se ha de despreciar a nadie por humilde y baxo que sea” (562). A través de esta serie de definiciones y ejemplos, el *Tesoro* asocia el color y las personas negras con la humildad, la tristeza y la mala suerte, y muestra un aspecto común del uso de la palabra “negro” en el mundo hispano del siglo XVII. Es preciso

⁹ Para un estudio extenso del término “criollo” en el Perú colonial, véase Graubart (2009).

reconocer las diferencias entre los términos "negra" y "negro" en estos textos también, aunque abstractamente se supone que "lo negro" y "el negro" incluye a personas de ambos géneros.

Lo negro no solamente tuvo esa serie de asociaciones seculares, ya que en otros textos contemporáneos cobró también un valor religioso negativo al ser asociado con la mancha del pecado sobre la "blancura" del alma. En este sentido, el mero hecho de que el color negro se define como el opuesto del blanco (Covarrubias dice que el negro es "uno de los dos extremos de las colores, opuesto a blanco" [1611: 562]) le da las asociaciones opuestas a todo lo que se asocia con el blanco. Por ejemplo, la definición de blanco de Covarrubias es que "Significa [sic] castidad, limpieza, alegría" (140), lo cual implica que lo negro "significa" la falta de castidad, la corrupción y la tristeza. Esta asociación entre lo negro y la mancha del pecado (por una falta de castidad) circulaba de manera simbólica, pero también llegó a ser proyectada sobre las personas llamadas "negros" en el Nuevo Mundo. Un ejemplo aparece en la segunda edición de *De instauranda Aethiopum salute* de Alonso de Sandoval (1647), donde el jesuita propone una teoría sobre la negrura que asocia a los negros con la mancha del pecado. En esta obra, Sandoval dice que el color negro en los humanos se originó como un regalo que Dios dio a la humanidad para hacerlos más hermosos (1647: 1.3: 19; citado en: Chaves, 2009: 204). Pero eventualmente, este color negro cambiará a ser signo del pecado moral y de la condena de la maldición de Dios. Según Sandoval, este cambio ocurrió por el episodio bíblico entre Noé y su hijo Cam en que Dios condena a Cam por burlarse de su padre Noé cuando estaba durmiendo desnudo. El hecho de que Cam por causalidad era negro hizo que de ahí en adelante el color también se convirtiera en condena por su asociación y todos los negros recibirían la maldición de Dios también. El color de la piel del negro (que Sandoval dice que se pasa al hijo por "un cierto tipo de calor" llevado en el semen del padre negro) entonces siempre cargará el estigma de los descendientes de Cam:

...fue juntamente con previsión, y con reparo, de que aquel color negro, que entonces hacía variedad, y causaba hermosura, se convertiría en tizne y mancha, y como en sanbenito (digámoslo así) de los negros, por descendientes de tal abuelo, después que contra su padre Noé, cometiese tan disforme fealdad, intrínseca y como embebida en su mal natural (1647: 1.3: 19).

De esta manera, según Sandoval, la negrura se transformó y pasó de ser signo de belleza a ser signo de la fealdad del pecado y la maldición de Dios. Así vemos que el cambio del valor estético del color de la piel de una persona "negra" estaba asociado con un cambio en su valor moral. Para Sandoval, la maldición de Cam vendría a justificar la condena a la esclavitud terrenal de los negros para pagar el error de su progenitor:

No solo se acarrió a Cham la ofensa que cometió contra su padre, quedar su generación oscura, y negra, más (como ya apunté) sujeta a cautiverio, comprendiendo la maldición de su padre a toda su descendencia, condenándola a perpetua servidumbre [...]. En lo cual nos

demuestra que la servidumbre causada de la culpa, y pecado, es tan continua, y perpetua, que jamás causa libertad a quien la contrajo: porque el que como esclavo siempre sirve... nunca como libre descansa; acabarásele la vida y no fenece su cautiverio, antes se continuará de generación en generación (1647: 1.3: 21).

Con esta aseveración Sandoval asigna la huella del pecado y de la esclavitud perpetua llevada en el color de la piel de los negros. Pero Sandoval ofrece una solución espiritual para la salvación del negro —la evangelización le dará descanso y libertad del pecado en el más allá: "...lo que es imposible a la naturaleza, es muy fácil a la gracia....pues antes quedan con la gracia de los santos sacramentos, blancos como el sol, y de oscuras noches, días claros" (1647: 1.4: 24)—. Esta imagen ofrecida por Sandoval de negros convertidos "blancos como el sol" por la gracia de Dios en el mundo celestial se basa en la diferenciación entre la salvación posible en el mundo terrestre y el mundo celestial. Al decir que Dios puede volverlos "blancos como el sol" recalca su argumento ya mencionado en el que ser negro en este mundo es cargar la evidencia de la desgracia del pecado y la condición de ser esclavo (Olsen, 2004: 101-102; Tiffany, 2007: 44). Aquí vemos una manera en que el simbolismo cristiano que menospreciaba el color negro se proyectaba sobre una amplia categoría de gente que se asociaba con este color.

Este tipo de asociación entre el pecado, el color negro y las personas negras vino a cobrar dimensiones diabólicas y no-diabólicas en los contextos y los textos coloniales. Por ejemplo, Jaime Humberto Borja Gómez describe en su libro *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada* (1998) cómo los negros vinieron a ser asociados con el demonio: "Los colonizadores estaban convencidos de que la cristianización del indígena desterraba lentamente el mal de estas tierras, pero pronto la imagen del bárbaro portador del demonio también se consolidó sobre el negro y así se mantuvo durante un largo período de tiempo" (103)¹⁰. Esta demonización del negro no solamente aparece en los archivos de la Inquisición, que describen los procesos llevados a cabo para erradicar la brujería y la hechicería entre los negros de las distintas regiones de las colonias, sino que también hay varios ejemplos en el corpus de la escritura de primera persona de mujeres religiosas en las colonias en que dicen que el diablo vino a ellas en la forma de un hombre negro, y que ellas se sintieron asustadas o sexualmente atraídas por ellos¹¹. Mientras tanto, lo negro y el negro también cobraron asociaciones no-diabólicas en otros textos contemporáneos, donde se asociaba el color —y por extensión, a las personas— con una "inocente" ignorancia de Dios. Esta percepción del negro giraba alrededor del imaginario cristiano que concibe el conocimiento de Dios como "luz" y la ignorancia de Dios como "oscuridad". La historiadora de arte Tanya Tiffany (2008) explica que este imaginario sobre el conocimiento y la ignorancia de Dios aparece en las representaciones de los negros en la pintura hispana, los manuales de bautismo y los sermones de los

¹⁰ Véase también: Sweet (2003), Hawthorne (2010), Maya Restrepo (2005).

¹¹ Véanse: las descripciones del diablo en la *Vida* de a Madre Josepha de Castillo y en los testimonios sobre la posesión diabólica de Juana Benites en O'Toole (2009).

siglos XVI y XVII. Estas representaciones visuales y discursivas del negro identificadas por Tiffany no conciben al negro como culpable de su ignorancia, sino más bien como víctima de ella¹². El negro, en esta mirada cristiana, sobresale como el objeto ideal de la labor evangelizadora que, como tierra indómita para el colono, contiene la promesa de gloria para el misionero capaz de despejar la oscuridad de la ignorancia, convirtiendo al negro en cristiano¹³.

Estos simbolismos relacionados al color de la piel de los afrodescendientes en el Nuevo Mundo también se relacionaban con el discurso sobre la limpieza de sangre que circulaba en el mundo hispano. La sangre, como dice Covarrubias en 1611, "algunas veces significa parentesco" (21v), y es en este sentido que se habla de limpieza de sangre, como limpieza de parentesco. También es de notar que aunque suele hablarse de *un* discurso de la limpieza de sangre en singular, este discurso variaba y se refería a distintos tipos de limpieza (Hill 2005; Martínez 2008). Eso es, la sangre podría ser contaminada por distintos tipos de estigma: dependiendo del contexto y del estatuto, se podría referir a la falta de nobleza de linaje religioso, de oficio, de propiedad, etc. (Hill 2005). Las variaciones en este discurso afectaron la manera de concebir a las personas "negras" en el mundo hispanoamericano colonial de una forma indirecta e incompleta. Las atribuciones de prácticas religiosas no-ortodoxas a los negros y el simbolismo cristiano que asociaba lo negro con una mancha sobre la pureza blanca del alma coincidieron en el hecho de que los estatutos de limpieza de sangre que viajaron desde la Península Ibérica hasta América empezaron a incluir a los negros en las listas de los excluidos. Según Martínez (2008), esta influencia se ve aun a finales del siglo XVI: "...aunque el estatus de personas de ascendencia africana no fue bien definido dentro del discurso de la limpieza de sangre, la asociación que hacían los españoles entre 'la negrura' y 'la impureza', que empezó a aparecer a finales del siglo XVI, se había vuelto aun más fuerte cien años más tarde" (201; traducción mía).

Mientras tanto, el término "moreno", que también se usaba para describir a personas de ascendencia africana en los textos coloniales, traía connotaciones diferentes. Por ejemplo, Covarrubias describe "moreno" como un color que se aproxima pero no llega al negro: "la [sic] que no es del todo negra, como la de los moros, de donde tomó nombre, o de mora" (1611: 555). Mientras que la definición de Covarrubias lo asocia con el color de piel de "los moros" en la península ibérica y el norte de África, en la misma época en el Nuevo Mundo "moreno" se usaba para referirse a los que tenían la tez oscura¹⁴. La

¹² Véase también Olsen (2004: 83-91).

¹³ Fra Molinero ha clasificado este tipo de representación como ser un negro esclavo "en casos tales es un medio para alcanzar la gloria" (2000: 125). Sobre la manifestación de esta ideología en la Nueva España, véase Von Germeten (2003: 15-61).

¹⁴ Es importante reconocer que el estudio de Rappaport (2011) sobre los documentos de viaje [permisos para viajar] en la Nueva Granada del siglo XVII encuentra que el término "moreno" *como adjetivo* se usaba para describir el color de piel o de pelo nunca se usaba para describir las

emergencia del uso de "moreno" en vez de "negro" en el Nuevo Mundo para referirse a los que hoy llamaríamos negros, africanos o afrodescendientes puede interpretarse como un intento de producir un lenguaje que no lleve el estigma de ser esclavo desde principios del siglo XVII. Ben Vinson III explica que "moreno" era el término eufemístico para "negro", "o el hijo de dos padres negros" (2000: 472). Zúñiga (2000) concuerda con Vinson en el hecho de que "moreno" fue usado como eufemismo, pero añade que también vino a ser usado por los jesuitas en algunos documentos para nombrar todo tipo de afrodescendiente: "La categoría 'moreno' cumple así una doble función: es un eufemismo para no usar el insultante 'negro', pero al mismo tiempo es una manera de englobar fácilmente al conjunto de todos los afroamericanos, 'guineas' y 'angolas', 'mezclados' o no" (109). Empero, aunque acá Zúñiga propone que "moreno" podría borrar distinciones entre los grupos de afrodescendientes, otros textos coloniales nos muestran que en muchos casos el término se usaba en distinción con "negro" para preservar distinciones entre los afrodescendientes. Vemos este uso de "moreno" en la descripción de los diferentes tipos de negros en Cartagena de Indias por el Jesuita misionero Gerónimo de Pallas, en un relato de viaje de la segunda década del siglo XVII: "De los negros criollos (esto es los nacidos acá en las Indias) muchos son libertos los cuales están alistados en compañías de soldados con su capitán y oficiales *morenos*" ([1619] 2006: 111; énfasis añadido). Aquí Pallas usa el término "moreno" para hablar de los capitanes de las compañías de soldados negros, mostrando que, por lo menos en ciertos contextos, el término "moreno" implicaba una condición social menos servil que el término negro. Karen Graubart (2011) ha señalado un fenómeno semejante en su estudio de los términos empleados por las cofradías de afrodescendientes en Lima de los siglos XVI y XVII. La historiadora estadounidense explica que gente libre o liberta de ascendencia africana preferían llamar a sus organizaciones "cofradías de morenos" para alejarlos de la reputación de los negros esclavizados aunque estos últimos también hacían parte de las mismas cofradías. Otros textos coloniales, como la *Vida prodigiosa* de Porras y la autobiografía de Úrsula de Jesús (Van Deusen, 2004) muestran que en el Perú del siglo XVII hubo personas de ascendencia africana esclavizadas que se llamaban "morenos" y muchas que no estaban esclavizadas que se llamaban "negros" (Van Deusen, 2004: 168). Así podemos concluir que tampoco hay una sola definición para "moreno" que se pueda sustentar a través de todos los distintos géneros de textos coloniales de la época.

Lo mulato y lo pardo

Otro término que aparece frecuentemente en los documentos coloniales para describir a personas de ascendencia africana es "mulato". Este no se refería al "color de piel" específicamente sino a "la condición mixta" de su parentaje, sobre todo cuando uno de

facciones de las personas "negras", pero sí para indígenas y españoles (620). Este hecho marca la importancia de diferenciar entre el uso de tales términos como adjetivos o sustantivos en los textos coloniales.

los padres era de ascendencia africana. Por ejemplo, Covarrubias (1611) define al mulato como: "El que es hijo de negra y de hombre blanco, o al revés..." (f. 117 v). Rappaport (2011) añade que "En el periodo colonial, 'mulato' se podría referir a individuos nacidos de específicas combinaciones de parentela mixta: indígena-africano o europeo-africano en las Américas, pero también europeo-norafricano en España" (603; traducción mía). Estas combinaciones, como describe Jack Forbes, podrían producir una variedad de posibles "colores" de hijos, y por lo tanto en los textos coloniales se distingue entre mulatos claros y oscuros (1993: 6). El término mulato también tuvo su eufemismo: el pardo (Schwartz 1997). Ann Twinam explica que "Pardo suele significar 'de tez oscura' aunque el término se puede intercambiar con 'mulato'" (161; traducción mía). Vinson (2000) concuerda con esta aseveración al decir que "pardo" "...podría referirse técnicamente a la mezcla de negro e indígena, pero dependiendo del periodo histórico, era un eufemismo para el mulato" (472; traducción mía). Así, los términos mulato y pardo, como hemos visto en los casos de los términos negro y moreno, se definen por una variedad de características jurídicas y simbólicas que afectan el empleo de la palabra para referirse a personas de ascendencia africana en las colonias.

En cuanto a la definición jurídica y estatus legal, los mulatos podrían ser personas libres, libertas o esclavizadas.

Este estatus legal indeterminado y la imaginada propensión de los mulatos a aspirar a la distinción sin necesariamente alcanzarla viajaron a las Américas en los siglos XVI y XVII¹⁵. La investigación de Jouve Martín en el contexto peruano encuentra que los mulatos frecuentemente intentaban distanciarse de los negros para evadir la connotación humilde del negro: "Aquellos más favorecidos por la legislación y los usos y costumbres de la sociedad colonial, como fueron los mulatos, intentaron mantenerse como una entidad diferenciada y, en la medida de lo posible, acercarse socialmente a quienes eran clasificados como españoles" (2005: 47)¹⁶. En una forma equiparable al uso de moreno, vemos que por parte de algunos que se llamaban mulatos en el Perú colonial, hubo un esfuerzo para emplear la distinción entre negro y mulato para mejorar la reputación negativa del mulato que llegaba al Nuevo Mundo desde la Península Ibérica.

El prejuicio contra el mulato en ambos lados del Atlántico no era solamente por su asociación con la condición servil de la esclavitud del negro, sino también por el estigma que cargaba por ser "híbrido" y por la sospecha relacionada de la "impureza" de sangre. Aquí, nos referimos al sentido negativo que tuvo la hibridez en algunos textos hispánicos de esta época. Siguiendo la definición de Plinio en su *Historia natural*, ciertos escritores de los siglos XVI y XVII describían las "mezclas" nuevas de gente producidas por la

¹⁵ Hasta ahora no se ha investigado suficientemente la influencia que tuvieron las representaciones de los mulatos en el Nuevo Mundo sobre las de la Península Ibérica.

¹⁶ Véase también Jouve Martín (2007).

presencia española en el Nuevo Mundo como "híbridos". Este término raramente tuvo una connotación positiva y se solía presentar como una "monstruosidad", un pecado de la naturaleza de mezclar especies diferentes o distintos tipos dentro de una sola especie. Por ejemplo, un joven jesuita, Gerónimo de Pallas, que viajó desde Sevilla a Lima en 1619, describe la hibridez americana en sus apuntes sobre la emergencia de "mezclas" de gente en el Nuevo Mundo:

...hybris parece nombre general que significa mesclado y mestiço, y mula y mulo son nombres especiales de tal mescla; de aquí es que, de la propia suerte que en el sermón latino, pasó de los animales la palabra hybrida a los hombres hijos de padres diferentes como Griego y Romana, Italiano y Asiática. *También acá en las Indias se a derivado el nombre mulato a las personas hijos de diferentes padres, blancos y negros, y de negro y de india, y juntamente se an impuesto otros nombres que distinguen la diversidad de mesclas procedidas de españoles y de indios y de negros en esta forma* ([1619] 2006: 164; énfasis añadido).

Pallas no menciona aquí que el término "mulato", como tipo especial de híbrido en el Nuevo Mundo, solía acarrear la mala fama de la sospechada unión ilícita de los padres. Pero vemos esta reputación explicada en la siguiente cita de *Política Indiana* de Solórzano y Pereira. En esta cita, Solórzano describe que la infamia de los mulatos no necesariamente viene de la mezcla en sí, sino de la ilegitimidad de las uniones que los produjeron:

...si estos hombres huviessen nacido de legitimo matrimonio, y no se hallasse en ellos otro vicio, u defecto, que lo impidiesse, tenerse, y constarse podrán, y deberian por Ciudadadnos de dichas Provincias, y ser admitidos a honras, y Oficios de ellas.... [p]ero porque lo mas ordinario es, que nacen de adulterio, o de otros ilicitos, y punibles ayuntamientos: porque pocos Españoles de honra ay que casen con Indias o Negras, el qual defecto de los Natales les hace infames... (1647: 246).

En estos contextos, por lo tanto, el lenguaje que se refiere al "color oscuro" del mulato tiene múltiples sentidos. Esto es, la "oscuridad" del mulato no era necesariamente por el color de la piel, sino por la oscuridad metafórica de su linaje incierto. Vemos esta otra interpretación de la noción de "claridad" versus "oscuridad" en la definición que da Covarrubias del término "claro": "Lo que se opone a lo oscuro, tenebroso y dificultoso. Claro linage, el ilustre y generoso" (1611: 215). Por su presunta falta de "claridad" genealógica, los estatutos de limpieza de sangre en el Nuevo Mundo no solamente empiezan a excluir a los negros, sino también a los mulatos y a otras "mezclas" (Solórzano Pereira, 1647: 246-47; Fra Molinero, 2000: 135-37; Martínez, 2008: 220-26). En comparación, la categoría de blanco en el Nuevo Mundo empezó a ser usada como sinónimo de "español", no necesariamente por el color de la piel del "español" sino por la supuesta "claridad" de su linaje con la que se asociaba el español en el Nuevo Mundo. Martínez (2008) explica que este fenómeno resultó de la adaptación del lenguaje peninsular de limpieza de sangre al contexto colonial (2008: 268). El texto de Gerónimo de Pallas comprueba que ya en la segunda década del siglo XVII, el color blanco, el

español y la "limpieza de sangre" se relacionaban:

....es de advertir que por español se entiende cualquier hombre blanco nacido en Europa y otras provincias o islas de los que acá passan y viven en estos reynos, *porque el nombre español fuera de significar la nación es título de honra, y vale lo mesmo que hombre no indio, ni mestizo, ni quarterón, ni mulato, ni negro...* sino como en Castilla se dize un hidalgo ([1619] 2006: 194; cursivas añadidas).

Esta cita de Pallas vincula ser "español" con ser "blanco" y de clase alta, implicando que el prestigio de la "blancura" del "español" se sustenta específicamente sobre la negación de ser producto de alguna mezcla o ser negro o indígena. La lógica detrás de esta serie de asociaciones es que ser negro, indígena o producto de alguna mezcla limitaba el acceso a títulos de honra y de prestigio social.

Las distinciones entre lo "negro", lo "moreno", lo "mulato", lo "pardo" y lo "blanco" que hemos repasado no giran alrededor de una sola ideología coherente sino que muestran la coincidencia y las contradicciones de distintos géneros de representación, normas y valores estéticos y proyectos ideológicos que circulaban en el mundo hispano transatlántico. La manera en que coinciden estos géneros, normas estéticas e ideologías tiene que ver con lo que Hill ha llamado una "norma de desigualdad" que existía en todas las sociedades virreinales de las Américas: "...las sociedades virreinales tenían una norma de *desigualdad*, una jerarquía escrita y no-escrita que supuestamente reflejaba la naturaleza y sus leyes, pero que en realidad fue una construcción social" (2005: 197; traducción mía). ¿Cómo coexistió esta norma de desigualdad con la ideología cristiana de que todos los seres humanos eran iguales ante Dios? Como ya sabemos, esta ideología sirvió de base moral para la expansión colonial de la Corona Española en las Américas — si "todos" eran iguales ante Dios, todos debían ser convertidos a la ley cristiana, medidos por los mismos criterios—. Pero, ¿cómo reconciliaba *la Iglesia* (y las órdenes religiosas) la contradicción de los simbolismos y significados religiosos y seculares de lo blanco como bueno y lo negro como malo con la ideología de igualdad de todos ante Dios? ¿Cómo entendían estas contradicciones los que no eran partes de las órdenes sino practicantes de la religión? El libro de la vida de Martín de Porras del siglo XVII nos ofrece un ejemplo de cómo el discurso religioso del Perú colonial producido por los sectores elites para los sectores elites concebía y justificaba esas contradicciones. Como veremos en lo que sigue, el texto representa la negrura de Porras de manera ambivalente intentando negociar el estigma de ser negro, moreno, mulato o pardo con del discurso religioso de la igualdad universal.

La negrura estratégica en la *Vida prodigiosa de Fray Martín de Porras*

Es preciso interpretar *La vida prodigiosa* dentro del contexto del fervor para cultivar santos autóctonos que emergió en los virreinos americanos en los siglos XVII y XVIII. Dicho fervor produjo competencias no solamente entre los virreinos, sino también

entre las diferentes órdenes religiosas (Morgan, 2002: 12). Esta aspiración y competencia para acumular “capital espiritual” resultó en grandes esfuerzos políticos y económicos de los cabildos civiles y eclesiásticos y en el envío de casos de beatificación a Roma. La obra de Medina forma parte de este género popular de la “vida” hagiográfica que circulaba en la Europa de la Contrarreforma y en las colonias hispanoamericanas. La proliferación amplia del género de la hagiografía y la importancia del patrón ordenado por la Iglesia para los casos de beatificación produjo una gran coincidencia de estilo y contenido en las “vidas” que circulaban en el mundo hispano de los siglos XVI y XVII¹⁷. El historiador Ronald J. Morgan (2002) identifica cuatro intenciones comunes evidentes en las “vidas” hagiográficas del siglo XVII, todas las cuales se ven en el texto de Medina. El primer objetivo era crear un texto edificante para los lectores y un modelo ideal de fe y de virtud. En este sentido, la “vida” servía de ejemplo para que los lectores modelaran sus propias experiencias religiosas y trabajos terrenales en la figura del posible santo (Morgan, 2002: 24). El segundo objetivo era traer fama a comunidades específicas asociadas con el posible santo —las órdenes religiosas particulares, cofradías, pueblos o provincias cuya estima aumentaba por su asociación con el posible santo (Morgan, 2002: 24)—. El tercer objetivo era convencer a audiencias locales y distantes a venerar al posible santo, y el cuarto objetivo era comprobar la legitimidad del posible santo para las autoridades eclesiásticas en Roma (Morgan, 2002: 25). A continuación nos enfocaremos en el primer objetivo —la ejemplaridad de Porras— analizando cómo se negocia su negrura con la ejemplaridad de su figura para la lectoría implícita del texto. Veremos que esta negociación se relaciona con el segundo objetivo, la promoción de la fama y la influencia de la orden dominica por las Américas y el mundo entero.

En 1675 el cronista de Indias Don Félix de Lucio añadió una nota a la edición madrileña de la *Vida prodigiosa del venerable siervo de Dios Fr. Martín de Porras*, anunciando los motivos que le habían llevado a apoyar la publicación y diseminación de este texto en la península ibérica: “Este fue el motivo que tuve, ioh, lector amigo!, de sacar a luz una obra que puede servir de feliz memoria de los pasados, digna imitación a los presentes, y glorioso ejemplar a los sucesores” (Medina, [1675] 1964: 17). Aquí Lucio reitera la presentación implícita del texto de Medina que la obra estaba destinada sobre todo a “los religiosos” que formaban una elite en todas las sociedades hispanas del imperio. En vez de pasar por alto esta proposición de lectoría implícita del libro, preguntaremos ¿qué labor cultural cumplía este tipo de declaración al proponer un “pardo”, como lo llama Medina, como modelo para una lectoría transatlántica del libro?

¹⁷ Iwasaki Cauti explica que la Sagrada Congregación de Ritos estableció un decreto apostólico en 1625 (que fue ratificado por el Papa Urbano VIII en 1634) que impuso un modelo particular para todos los procesos de canonización. Según el decreto, todas las narrativas hagiográficas deberían mostrar la pureza doctrinal, las virtudes heroicas y las intercesiones milagrosas después de la muerte del personaje (1995: 48). Medina mismo se refiere a este decreto y sus expectativas en la introducción del texto “Protesta del autor” ([1675] 1964: 18).

Iwasaki Cauti y Cussen han propuesto una teoría sobre la ejemplaridad de la figura humilde de Porrás para los religiosos peruanos del siglo XVII. Estos dos estudiosos proponen que la "humildad" que encarnaba Porrás fue pensada como una manera de humillar a los religiosos peruanos que habían cobrado la mala reputación de ser corruptos y arrogantes ante los ojos de la Península Ibérica en el siglo XVII. Según Iwasaki Cauti, la Vida de Porrás refleja un esfuerzo de los religiosos españoles para humillar a los religiosos del virreinato de Perú al proponer una figura "oscura" y "obediente" como modelo a seguir:

...las hagiografías coloniales peruanas tuvieron como inmediatos destinatarios a los viciosos e incontinentes frailes, quienes tuvieron que aceptar como modelos de virtud a personas humildes nacidas en el Perú, entre las que había criollos, mulatos, negros, mestizos e indios, así como rústicos españoles que no salieron de su tierra para ser profetas, y que sin embargo llegaron todavía más lejos (9).

Sin citar a Iwasaki Cauti, Cussen concuerda con esta teoría: "[Porrás] [e]ra un modelo de obediencia y piedad en un momento en que la jerarquía eclesiástica veía con inquietud que estas virtudes faltaban entre los hombres y mujeres que vivían en los conventos de la ciudad" (1996b: 295). Esta interpretación de Iwasaki Cauti y Cussen se basa en la idea persistente de que Porrás es invariablemente un ser "racializado", "discriminado por su raza".

Nuestra lectura del texto de Medina no concuerda con la opinión de estos dos historiadores. En vez de leer todas las presentaciones de la figura de Porrás como iguales, vemos que la construcción de la figura de Porrás varía a través del texto. Para analizar cómo la figura ejemplar de Porrás en la *Vida prodigiosa* varía a lo largo del texto, usaremos la noción de "sujeto discursivo" proveniente del análisis lingüístico de Michel Foucault, según la cual el sujeto de una oración discursiva es "una posición específica, vacía, que puede ser ocupada por distintos individuos" ([1969] 1972: 107). En vez de ser una esencia definida de manera constante a través del texto, el sujeto que describe Foucault es una posición que "es suficientemente variable para mantenerse estable en una secuencia de oraciones o para cambiarse en cada una" ([1969] 1972: 107). Esta noción del sujeto como variable también influye la definición de "estereotipo" en el discurso colonial propuesta por Homi Bhabha. El estereotipo nunca se comprueba pero siempre tiene que ser repetido: "...es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que está siempre 'fijo', ya comprobado, y algo que siempre tiene que ser ansiosamente repetido..." (1994: 94-95; traducción mía).

Las variaciones en la construcción de la figura de Porrás a lo largo del texto demuestran una ambivalencia estratégica del discurso del texto que trata de usar la ejemplaridad de Porrás para cumplir con distintos objetivos: (1) celebrar la "universalidad" que representa Porrás como prueba del alcance extraordinario del cristianismo en el Perú y el papel clave de la orden dominica en su diseminación; (2) instaurar o preservar jerarquías

sociales en que los humildes de la sociedad limeña acepten su lugar subyugado, promoviendo el control de la elite "blanca" sobre ellos. Empezaremos entonces analizando el papel de la negrura de Porrás en la presentación de su ejemplaridad universal, y para luego observar el papel de su negrura en la sustentación de las distinciones y jerarquías entre los distintos sectores de la sociedad colonial.

El texto de Medina, por un lado, promueve la figura de Porrás como sujeto ejemplar universal —tanto para los religiosos "blancos" de la elite como para los sectores más humildes—. En la superficie, esta ejemplaridad universal parece borrar las diferencias "accidentales" de los sujetos de Dios. Refiriéndose al mensaje cristiano sobre la universalidad y la igualdad de todos ante Dios, Medina empieza su descripción de Porrás al decir que sí, fue "pardo" (24), pero que:

... aquel Señor, que no mira accidentes del color, sino méritos de el sujeto, en quien no cabe excepción de personas, pues cuida igualmente de todos, y en quien todos son unos como dijo el Apóstol, de suerte que no hay para Dios hebreo ni griego, libre ni esclavo, hembra ni varón, quiso hacer a este tan siervo suyo, para que se tocase esta verdad a la luz de tan peregrinas mercedes, como le otorgó su franca mano, *y se viese cómo nunca queda por Dios nuestro aprovechamiento, ni deja de franquear este Señor su gracia a cualquiera que se dispone a recibirla* (25; mi énfasis).

Aquí el texto presenta a Porrás como prueba de que Dios ama a todos *por igual* sin fijarse en diferencias accidentales como el color. Esta representación del amor universal de Dios es propicia para promover la ideología evangelista en el Nuevo Mundo que buscaba expandir el alcance de la fe. En este caso, es el color "pardo" de Porrás que demuestra el alcance universal del Dios cristiano. Esta representación de la figura "parda" de Porrás se relaciona con la manera en que la universalidad de la Iglesia católica en el mundo medieval tardío y la modernidad temprana frecuentemente fue comprobada a través de representaciones visuales y discursivas de cristianos negros (Kaplan, 1985: 32). Tal inclusión, sin embargo, no borraba las diferencias entre los distintos tipos de gentes sino que se aprovechaba de ellas. El ejemplo de Porrás que propone aquí Medina no solamente celebra el alcance del cristianismo en general sino también la influencia especial de la orden dominica en el Nuevo Mundo.

Vemos esta intención desde el principio de la hagiografía cuando Medina presenta el papel único que cumplía la orden dominica en la labor evangelizadora del Nuevo Mundo:

...aunque en todas religiones y estados se han señalado siempre santísimos varones, que sirviendo de vivo ejemplar de buenas obras, estimularon a su imitación los pueblos, donde parece ha resplandecido mucho la luz divina, ha sido en el cielo del gran Atlante de la Iglesia: Domingo. En este lucido firmamento fijó el Artífice Supremo soberanas lumbreras, que enseñando al mundo con obras y palabras la verdadera Justicia, brillan resplandecientes estrellas en perpetuas eternidades (22).

Después de esta aseveración, Rosa de Lima y Martín de Porras son nombrados por el texto como dos santos "cosechados" en el Perú por la orden dominica, pruebas de su éxito único. Este marco de la *Vida prodigiosa* también complica la teoría de Iwasaki Cauti y Cussen de que el propósito de proponer una figura humilde como Porras como ejemplo era humillar a los religiosos peruanos. El texto tiene como objetivo primordial elogiar la importancia de la orden dominica en el Nuevo Mundo, algo que no se podría hacer al también resaltar los delitos de los religiosos de la orden. El texto tampoco pone énfasis sobre la arrogancia, el abuso de poder o la falta de virtud de los religiosos de la comunidad. Presentar a los religiosos de la orden dominica de una forma negativa no coincide con el segundo objetivo de la hagiografía de hacer lucir la comunidad asociada con el posible santo.

A la vez, la "inclusión cristiana" que representa Porras depende de la preservación de distinciones y jerarquías terrenales. Esto lo vemos cuando el texto pone énfasis sobre el hecho de que Porras (como Dios y como representante de la orden dominica) no hacía distinciones entre personas a la hora de ayudar a los necesitados. A través de múltiples relatos de los "milagros" cumplidos por Porras, Medina subraya el hecho de que Porras cuidaba a todo tipo de personas de la sociedad limeña, aun aquellas de los sectores más bajos: "...a todos hacia su caridad limosna, a vivos y difuntos, a eclesiásticos y seglares, a hombres y mujeres, a españolas y negras, sin excepción de personas, *siendo padre universal de todos*" (81; mi énfasis). En esta descripción en particular, Medina nombra las negras como evidencia de la gente "más baja" a quienes Porras prestaba su ayuda divina, atribuyendo esa inclusión al alcance y caridad de la orden dominica. El hecho de que el texto nombra a las negras específicamente sugiere que el género también informaba la construcción de la "calidad" de personas. En otro ejemplo, Medina explica que mientras la reputación del conocimiento médico de Porras crecía, empezó a ser reconocido como "fuente universal de medicina" que curaría a "enfermos de todas suertes, españoles, pardos, indios, y negros, con llagas envejecidas e incurables y otros diversos achaques..." (89). Las "suertes" nombradas acá son divididas entre cuatro grupos diferentes, nombrados en orden de jerarquía. Por esta variedad de tipo de pacientes, el texto presenta a Porras como emblema de la universalidad del amor de Dios. De manera semejante, en otro ejemplo Medina usa el hecho de que Porras cuidó a un "moreno enfermo" como prueba de la falta de discriminación que mostraba en su amor para los demás: "A un moreno, a quien en una riña habían herido de muerte en un vacío, de suerte que traía el miserable colgando lastimosamente las tripas, lo llevaron a las puertas de el Convento, o por mejor decir, a las de la piedad de Fray Martín, que tenía patentes para todos, *sin excepción de personas...*" (157-8; mi énfasis). Aunque Medina repita que Porras, como Dios, ignoraba las diferencias terrenales entre las calidades de personas, el texto siempre basa esa prueba sobre la invocación de los negros y morenos como los ejemplos de los sectores bajos. Este tipo de "prueba" refuerza la idea de que sus posiciones son jerárquicamente más bajas.

Ejemplo ambivalente: el blanco sobre el negro

Estos mensajes de la inclusión cristiana y la supuesta igualdad de todos ante el amor de Dios coexisten en el texto con firmes nociones de jerarquías terrenales entre personas, que Medina también moviliza para promover la santidad de Porras. Por ejemplo, Medina explica que a pesar de que Porras fuese "pardo" en su aspecto, no lo era en su esencia: "Fue pardo, como dicen vulgarmente, no blanco en el color, cuando lo era de la admiración de todos" (25). Aquí Medina recalca una asociación negativa entre lo oscuro y el valor social bajo, al explicar que aunque Porras tenía la apariencia de ser oscuro, su buena reputación era la de un blanco. Esta presentación de Porras, entonces, establece una jerarquía de lo blanco sobre lo negro que es destacada poco después: "Tan a manos llenas le concedió ésta [gracia] a Fray Martín, que se deja entender la profunda humildad de que lo llenaba Dios al paso que él se abatía, y que cabía muy bien el lleno de la gracia en quien se imaginaba vacío de merecimientos. Escogió sin duda el Señor lo más abatido del mundo para confusión de lo más fuerte" (25). Así, el texto subraya que la santidad de Porras está basada en una diferencia entre la apariencia y la esencia de su persona. El ejemplo que Dios quiere enseñar a través de Porras, según la narrativa de Medina, no es amenazar la jerarquía de valor entre lo oscuro y lo blanco, sino mostrar una excepción divina a la regla. De esta manera, la excepcionalidad de la santidad de Porras sigue alimentando el estigma negativo de ser "pardo". En vez de borrar las distinciones, la ejemplaridad "universal" de Porras las refuerza.

La representación jerárquica entre las características "blancas" y "negras" de la figura de Porras también se destaca sobre todo cuando Medina describe las diferentes "calidades" de sus padres. Por ejemplo, después de describir que el padre de Porras era "un caballero de la Orden de Alcántara" y su madre una "morena libre, criolla de Panamá", Medina agrega la siguiente declaración: "De esta obscura noche nació alba lucida, para crecer a sol resplandeciente, que alumbrase con el ejemplo a todos, y con la enseñanza a muchos" (26). Aquí la ejemplaridad de Porras se construye sobre la negación de la "oscuridad" de su aspecto físico y su linaje humilde. Al presentar a los padres de Porras de este modo, el texto invoca muchos elementos de los imaginarios ibéricos y coloniales que mencionamos más arriba, con relación a las tipologías de negro, moreno, mulato y pardo. Por un lado, decir que Porras, en la forma de "alba lucida", hizo desaparecer la oscuridad se puede interpretar como una vindicación simbólica del color oscuro de la piel de la madre de Porras (que también se podría asociar con características no-cristianas que frecuentemente se asociaban con los negros y las negras), y por otro a la idea de que Porras *en su alma* era blanco. Así, Medina eleva el prestigio excepcional y ejemplar de Porras a la vez que sigue sustentando la asociación negativa de lo oscuro y lo pardo. Por otra parte, la imagen de traer luz donde hay oscuridad también alude a la dinámica de la evangelización que, como vimos en las connotaciones simbólicas de lo negro, se describía como el llevar la luz del conocimiento de Dios a gente ignorante.

De hecho, el juego entre la oscuridad y la luz que hace la imagen del "alba lucida" de Porras resuena con la cita que abre el libro que inscribe la historia del santo como parte de la historia de la evangelización del Nuevo Mundo:

Habiendo, pues, el Padre de las lumbres, Dios, dilatado su Iglesia, desterrando desta plaga Occidental del Nuevo Mundo al Príncipe de las Tinieblas [...], se sirvió la piedad divina de que en medio de tan lamentable oscuridad, rayase alegre la luz del Evangelio, y que después de los nublados de la idolatría, saliese más lucido el Sol de la verdad, para que dando de mano a tanto error, abrazasen desengañados la Fe tantos infieles (21).

Esta cita que abre el texto hace alusión al comienzo de Génesis y recalca la asociación entre Dios y la luz. En este contexto, la descripción de Porras como "alba lucida" nacida de una "oscura noche" presenta a Porras como la encarnación de la misión evangélica, y, por extensión, a la madre "oscura" de Porras como la encarnación de la ignorancia de la Fe que justificaba la presencia española en el Nuevo Mundo. La orden dominica se atribuye el papel simbólico clave de facilitadores de esta transformación de "negro a blanco".

Otras representaciones de la imagen de Porras como "alba lucida" desplazan el estigma de su linaje "mezclado" para promoverlo como ejemplo para los religiosos de la elite. Como vimos más arriba, una de las posibles connotaciones de ser mulato durante esta época de la colonia era la mancha que implicaba ser ilegítimo y/o no venir de un linaje de cristianos viejos. Si fuéramos a leer la imagen de Porras como "alba lucida" que nace de una noche oscura según la connotación de la mezcla de sangre, la oscuridad sería metáfora para hablar de la falta de certidumbre sobre su procedencia cristiana y su legitimidad. Al ser la encarnación de la transformación de oscuridad a "sol resplandeciente", el texto aleja a Porras de la incertidumbre "oscura" de su hibridez, que contaminaría su reputación y quizás dañaría su candidatura para ser santo. El texto también apoya esta aseveración al indicar que el padre de Porras decide "reconocer" a su hijo (aunque no fuese producto de un matrimonio legítimo): "Conoció y tuvo por hijo al Siervo de Dios Don Juan de Porras; cosa irregular en caballeros, que por no descubrir su misma afrenta, no conocen por tales a sus hijos. Mas como éste había de servir de rico esmalte al oro acendrado de la nobleza del padre, previno el Cielo que lo tuviese por hijo" (27). Como el "rico esmalte" en este segundo ejemplo, la brillante "claridad" de la figura de Porras despeja a nivel simbólico la posible mácula de ilegitimidad asociada con ser "híbrido".

En otro gesto ambivalente, el texto de Medina también intenta evadir el estigma asociado con la mezcla ilícita de los progenitores de Porras al dar dos lecturas alternativas de su origen mezclado. En una interpreta que con la mezcla de los colores "negro y blanco" de sus padres, Dios habría querido anticipar los colores de la orden dominica a la que luego Porras se dedicaría: "... digamos que en el color blanco y negro de los padres, quiso Dios pronosticar el hábito de Santo Domingo, que había de vestir

con el tiempo" (26). Esta interpretación exegética del linaje de Porras trata de resolver las contradicciones del pasado al proponer una intención divina¹⁸. La otra posible interpretación que ofrece Medina es que Dios habría querido dar a Porras una variedad de características positivas que cada uno de sus padres podría aportarle: "Providencia fue en Dios darle a Fray Martín tan desiguales progenitores, para que advirtiéndole la bajeza de la madre, se humillase, y conociendo la calidad del padre, se mostrase a Dios agradecido..." (26). De esta manera, Medina resalta solamente las connotaciones positivas de la procedencia de cada uno de sus padres: la "bajeza" de su madre "morena" se lee a través de la característica cristiana de la bondad de ser humilde, y la "nobleza" de su padre "español" se interpreta como un don de Dios que obliga a Porras a sentirse agradecido (por no decir orgulloso). Al proponer estas dos características como constitutivas de la figura de Porras, el protagonista de la hagiografía reproduce la connotación negativa de la negrura a la vez que destaca el valor positivo la blancura, sin referirse a las implicaciones negativas de ser hijo de una unión híbrida, el resultado del pecado.

Como extensión de la manera estratégica que Medina emplea para presentar la parentela mezclada de Porras, es preciso notar que el narrador de la *Vida prodigiosa* nunca llama a Porras por el nombre "mulato" (aunque ya sabemos que era un nombre común para llamar a un hijo nacido de hombre blanco y mujer negra). Al no usar ese término, el narrador del texto evita posibles connotaciones negativas. De hecho, las veces que aparece el término "mulato" en la obra son cuando Medina cita directamente a Porras, llamándose por ese nombre para humillarse (35, 36, 42, 59, 65, 112, 159) o aceptándolo como un insulto y apropiándose del mismo para humillarse. Por ejemplo, después de haber curado a una mujer principal, el texto cuenta que Porras rechazó sus agradecimientos y dijo: "Dele, hermana, a Dios las gracias, *que yo soy un mulato*, el mayor pecador del mundo. Dios sea bendito, que toma tan vil instrumento para tan grande maravilla, y no pierde su valor, devoción el hábito de nuestro Padre Santo Domingo por vestirlo tan gran pecador como yo" (112; mi énfasis). Aquí el hecho de ser mulato equivale a ser "el mayor pecador del mundo", "un vil instrumento" para la voluntad de Dios. El uso de este epíteto por Porras para nombrarse en un acto de postración cristiana neutraliza el término a nivel espiritual, convirtiéndolo en ejemplo de la divina humildad poseída y practicada por él. Esta humildad, como veremos en lo que sigue, representa a Porras como sirviente ideal, como alguien que jamás cuestionaría las jerarquías sociales del mundo del virreinato.

¹⁸ Esta es una característica que nombra De Certeau como constitutiva del género de la hagiografía: "Mientras que la biografía tiene el objetivo de proponer una evolución —y por lo tanto, diferencias— la hagiografía postula que toda [la vida del santo] está definida desde el principio con una 'llamada', una 'elección', o, como en el caso de las Vidas de la Anitguedad, una *ética* [ethos] inicial. Las historias de santos son, entonces, una epifanía progresiva de este hecho dado, como si fueran también la historia de las relaciones entre el principio generativo de el texto y sus manifestaciones superficiales" ([1975] 1988: 277; traducción mía).

La división que hace el texto entre el alma y el cuerpo de Porras facilita que Porras pueda ser ejemplo para religiosos blancos (porque su alma era blanca) a la vez que ejemplo perfecto para los sectores "oscuros" de la sociedad (asociados con corporalidad y linaje "oscuros"). Medina glorifica esta división estratégica entre el cuerpo oscuro y el alma blanca de Porras al celebrar la mortificación extrema a la que se sometía. En este ejemplo, Medina describe la violencia de la penitencia física que se autoimponía Porras, describiéndolo como ejemplo de su alma "blanca" subyugando su cuerpo oscuro:

Para que se sujete, pues, *el cuerpo, como esclavo, al alma, como a señora*, es necesaria en el camino de la virtud la penitencia. El Venerable Hermano Fray Martín, entendiendo la importancia de este negocio, tomó la mortificación tan a su cargo, que se hacía increíble su rigor, y parecía que de penitencia saludable pasaba a sangrienta crueldad, y al parecer de los hombres no era penitente que se mortificaba por sus culpas, sino verdugo fiero que tomaba venganza de sí mismo (43).

A través de esta descripción, Medina elogia el alma de Porras por castigar su cuerpo como si el cuerpo fuese su esclavo. Esta separación entre el alma de Porras y su cuerpo proyecta sobre su alma una agencia poderosa que evade las implicaciones de su linaje "oscuro" y su piel "parda". En otra cita Medina celebra la manera en que Porras castigaba su cuerpo como si fuese "esclavo rebelde": "Tan deseoso andaba de padecer por Dios, *y tratar como a esclavo rebelde y enemigo mortal al cuerpo*, que como verdugo inhumano de sí mismo tenía varios instrumentos de martirios..." (51). En este ejemplo, "padecer por Dios" quiere decir castigar al cuerpo de forma tan severa. Al emplear esta imagen, el texto despliega un lenguaje que se solía usar para defender la institución de la esclavitud africana en el mundo hispano, que propone que la disciplina física de la esclavitud era una buena manera para que los negros pudieran llegar a ser buenos cristianos. Al usar ese lenguaje, Medina apoya la crueldad física del sistema esclavista a la vez que aprovecha el género hagiográfico que celebra la mortificación excesiva del posible santo. Esta división entre el cuerpo y el alma de Porras construye una figura ambivalente. Esta ambivalencia permite que además de ser ejemplar para elites y humildes, Porras también sirve de modelo para indicar cómo los españoles "blancos" deberían dominar los cuerpos "oscuros" de los afrodescendientes¹⁹.

La ambivalencia de la figura de Porras también aparece en las dos partes del texto que ponen énfasis sobre el hecho de que los negros de la comunidad observaban las sesiones de mortificación de Porras. Por ejemplo, el texto describe la audiencia de estas mortificaciones de la siguiente manera: "Ejecutaba [el venerable siervo de Dios] este tormento [de penitencia] unas veces en su celda, y otras en un sótano, *teniendo a los negros del Convento gratos para su castigo*"(45; mi énfasis). Esta descripción representa

¹⁹ Esta defensa de la esclavitud que aparece en estas citas también coincide con un relato en la narrativa que describe que uno de los actos de generosidad que hizo Porras en su vida fue comprar con limosna que había recogido a un "negro" para el servicio del convento (207-8).

la escena de penitencia como un espectáculo al que asistían los negros para gozar de la maravilla extraña que era. Otro ejemplo parecido se refiere a los espectáculos de penitencia que hacía Porrás cuando salía de la ciudad para cosechar hierbas medicinales en el olivar de la hacienda dominica de Limatambo. Este ejemplo describe en mayor detalle la admiración de los negros observadores:

Cuando asistía en la hacienda de Limatambo, retirándose al olivar, se disciplinaba tan rigurosamente, que no soltaba el azote de la mano hasta que corrían de sus espaldas al suelo arroyos abundantes de sangre; y aunque ejecutaba con el recato posible este rigor, *no dejaron de registrarlo los negros de la hacienda muchas veces*; tanto, que en viendo venir al Siervo de Dios, decían: Ya viene Fray Martín a regar el olivar con sangre. Dichosa imitación de aquel Señor que sudando para remedio de nuestros males amoroso, regó el Monte de las Olivas con su sangre (49; mi énfasis).

Hay por lo menos dos posibles interpretaciones de estos momentos en que Medina describe que la penitencia espectacular de Porrás es objeto de admiración de los negros. La primera interpretación aleja a Porrás de la comunidad de negros porque subraya la extraña maravilla que era para ellos ver un castigo tan severo aplicado por sí mismo. En este sentido, la primera cita compara (de manera implícita) a los negros con los presentes en la crucifixión de Cristo que también fueron "gratos para su castigo". La segunda posible interpretación de estos pasajes sugiere que los negros sienten afinidad por Porrás por la semejanza de su color y por su sufrimiento corporal. El fundamento para la segunda interpretación aparece sobre todo en la cita sobre la penitencia en Limatambo que muestra a los negros de la hacienda celebrando a Porrás como la divina imitación de Cristo que se castiga para redimir sus males. Esta segunda interpretación sugiere que los personajes negros anónimos del texto aprecian a Porrás como su propio salvador. Las dos interpretaciones son complementarias aunque parezcan contradictorias. Para Medina, la figura de Porrás tiene la ambivalencia de ser un doble modelo. La primera interpretación apoya la nobleza blanca del alma de Porrás que lo separa de la bajeza terrenal asociada con su cuerpo oscuro y su linaje mezclado, convirtiéndolo en un ejemplo para los religiosos blancos. La segunda interpretación coincide con la humildad y bajeza del cuerpo oscuro de Porrás, convirtiéndolo en un ejemplo de sumisión y humildad, tal como el texto sugiere que deben ser estos sujetos.

Más allá de ser una figura ejemplar ambivalente para la Orden de Predicadores, el personaje de Porrás en el texto también sirve como fantasía apaciguadora para el miedo que pudieran sentir las elites ante el resentimiento de la gran mayoría de la población de Lima, a la que mantenían marginada²⁰. Cussen (1996^a, 1996b) ha analizado una posibilidad parecida en su análisis del culto de San Martín de Porrás. Refiriéndose a los milagros atribuidos a Porrás (muchos de los cuales aparecen en el texto de Medina) que

²⁰ Véase (Jouve Martín, 2005: 21-51) para una descripción de "Lima negra" en el siglo XVII.

tienen que ver con su poder para domar a los animales "irracionales" de la ciudad de Lima, Cussen dice,

Quando Fray Martín somete la índole incontrolable innata de las criaturas irracionales, cuando induce a un toro a no atacar, cuando convence a un perro de que no ensucie la casa de su hermana, está demostrando un poder misterioso sobre los animales domésticos que forman parte de la ciudad colonial, pero cuya naturaleza ofrece una amenaza continua al bienestar de sus habitantes (Cussen, 1996b: 297).

Aquí Cussen ve una relación analógica entre el poder de Porrás para apaciguar las tensiones entre el mundo "animal" y el mundo "humano", y el poder de evitar tensiones dentro de distintos sectores del mundo humano. Hay vigencia en esta interpretación si la aplicamos al texto de Medina. Eso es, varios ejemplos en el texto de Medina muestran que Porrás sirvió como figura apaciguadora de tensiones entre distintos tipos de personas de la comunidad. Por ejemplo, se describe que Porrás era capaz de comunicarse con los "negros bozales" y los "bárbaros indios" que no entendían el español para ayudarles a convertirse:

... empleaba sus palabras en consolar de día y de noche a los dolientes, en instruir a los negros bozales y a los bárbaros indios en los misterios de la Fe, para que fuesen capaces del bautismo, y los unos y los otros se confirmasen en la religión cristiana, para lo cual le ayudaba tan declaradamente el Cielo, que se tuvo por cierto le comunicó el Señor el don de lenguas, para que así pudiese tener efecto su enseñanza (54).

Aquí el libro de Medina atribuye a Porrás el "don de lenguas", algo que se imaginaba como remedio universal para la evangelización de todos los pueblos bárbaros del mundo. Este aspecto apaciguador de la figura de Porrás depende de su subjetividad ambivalente. Por un lado, se entiende mágicamente con negros e indígenas. Esto implicaría una afinidad entre ellos y Porrás, pero por otro lado esta comunicación sirve solamente para apoyar la diseminación de la religión cristiana. Como mediador ambivalente, en estos casos, Porrás no resiste la dominación del poder colonial sino que es un agente que asegura su proliferación.

En resumen, la obra de Medina muestra el despliegue de una estrategia flexible para negociar los valores simbólicos negativos atribuidos a las poblaciones de ascendencia africana en la Lima colonial a la vez que celebra a Porrás como figura santa autóctona de la capital del virreinato de Perú. Para hacerlo, Medina representa a Porrás a través de un agrupamiento de características eclécticas —algunas asociadas con los sectores humildes de la sociedad colonial y otras con la elite—. En cuanto a la primera vertiente de características, al ser identificada con los sectores bajos de la sociedad limeña, la figura humilde de Porrás cumple dos funciones: primero, funciona como prueba de lo universal que es el amor de Dios que cuida por igual a los "más abatidos". Esta primera función, no solamente celebra el alcance del cristianismo, si no también elogia la labor evangélica de la orden de Santo Domingo en el Nuevo Mundo. Segundo, la figura de Porrás

funciona como ejemplo ideal de lo humilde y sumiso, al que deben seguir los personajes "oscuros" de la sociedad colonial. Mientras tanto, en cuanto a la vertiente de características ejemplares para las clases más altas, la narrativa de Medina representa a Porras en relación a la supuesta nobleza de su linaje paternal y al prestigio de ser blanco en el Perú colonial. Según esta segunda vertiente de características, Medina intenta proponer que el alma de Porras era verdaderamente blanca. A través de la descripción de la penitencia que ejercía el alma de Porras sobre su cuerpo oscuro y las capacidades milagrosas que poseía, Porras pudo ser un ejemplo de virtud para la clase alta de la sociedad limeña y las otras comunidades del mundo hispano que leerían su "vida." Al usar esta estrategia ambivalente para representar la ascendencia africana de Porras, el texto de Medina proyecta su ejemplaridad en formas diferentes para distintos sectores de la sociedad colonial a la vez.

Así vemos que en la obra de Medina la figura de Porras es ambivalente, no híbrida: el alma de Porras es blanca y prestigiosa, mientras que su cuerpo es oscuro y está asociado con la servidumbre. "Híbrido", como vimos arriba, no se refiere a una yuxtaposición de dos cosas diferentes, sino a la creación de una tercera cosa que resulta de la mezcla entre dos cosas diferentes. Este tipo de hibridez solía ser acompañada por la infamia de ser "un pecado de la naturaleza" (un monstruo), producto del supuesto pecado de la ilegitimidad. Si fuera híbrido, la reputación de Porras estaría contaminada por la "mezcla" de sus padres y podría representar la porosidad de las jerarquías entre distintos sectores de la población limeña. En cambio, el elogio de Porras en la *Vida prodigiosa* no amenaza el poder colonial ni celebra la mezcla de gentes diferentes, sino que alimenta las distinciones y jerarquías entre estos grupos. Este despliegue estratégico y flexible que aprovecha la ambigüedad de la negrura es un ejemplo del modo en que a veces los discursos de poder se benefician de la ambivalencia de los significados. El antropólogo Talal Asad reflexiona sobre este tipo de discurso ambivalente del poder en las relaciones coloniales:

La alegación de muchos críticos radicales que el poder hegemónico necesariamente suprime la diferencia a favor de la unidad es equivocada. Así de equivocada es la alegación de que ese poder aborrece la ambigüedad. Para asegurar su unidad —para crear su propia historia— el poder dominante ha sido más exitoso a través de prácticas de diferenciación y clasificación. [...] Dentro de este contexto el poder es constructivo, no represivo. Además, su habilidad de elegir (o construir) las diferencias que sirven sus propósitos han dependido de la explotación de los peligros y las oportunidades de las situaciones ambiguas (1993, 16-17; traducción mía).

El texto de Medina refleja sejemantes "prácticas de diferenciación y clasificación" que aprovechan las ambigüedades de la situación colonial para promover interpretaciones variadas y flexibles de los sentidos de su ejemplaridad. De esta manera, el discurso ambivalente de la *Vida prodigiosa* se podría analizar con relación al concepto de "la mímica colonial" de Bhabha, quien lo describe como un discurso que crea a un sujeto diferente que es *casi, pero no completamente parecido* al "yo" que autoriza la

producción del discurso. Por lo tanto, según Bhabha, el discurso de la "mímica" está basado en una ambivalencia estratégica: "... para ser efectiva, la 'mímica' debe continuamente producir una oscilación de sus significados, su propio exceso, su diferencia" (122). Es una "doble articulación" que se apropia del "Otro" al establecer su propio poder sobre él (122)²¹. Si tomáramos las precauciones necesarias para distinguir entre los distintos tipos de textos y contextos coloniales de los que habla Bhabha, podríamos usar los conceptos de la mímica y de la ambivalencia para desarrollar un análisis más profundo de la figura de Porras en el texto de Medina.

La ambivalencia del discurso colonial latinoamericano ha surgido como un elemento clave en los debates sobre la otredad y la heterogeneidad en las producciones culturales hispanoamericanas. En estos debates, los términos como "mestizaje", "hibridez" y "fusión" son comunes. Basta con recordar las advertencias de Antonio Cornejo Polar sobre la importancia de cuestionar las dinámicas de poder que suelen ser pasadas por alto al celebrar lo híbrido como "fusión" armónica:

...el concepto de mestizaje, pese a su tradición y prestigio es el que falsifica de la manera más drástica la condición de nuestra cultura y literatura. En efecto lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tesoros y nada conflictivos espacios de convivencia (1998: 8).

Este tipo de reflexión nos recuerda la importancia de reconocer las desigualdades constitutivas de las mezclas en la hibridización: las agencias recalçadas o negadas por el discurso, la preservación o la eliminación de legados culturales. Tomando en cuenta estas advertencias vemos que la publicación del libro de Medina (y el culto de San Martín de Porras en general) no son simples ejemplos de celebración de la "herencia africana" o del "mulataje" en las colonias americanas y en los países latinoamericanos en los cuales se convirtieron estas colonias. En el libro de Medina, la dinámica de incorporación ambivalente de la negrura sustenta una proliferación del desprecio de lo negro a favor de lo blanco. De hecho, el legado de estos imaginarios ambivalentes que rodean la figura de Martín de Porras en el texto de Medina se ve claramente en el prólogo a la re-edición de la obra de Medina en México en 1964. El dominico Fray Segundino Martín, autor del prólogo, describe la reciente celebración de la canonización oficial de Porras por la iglesia que ocurrió en 1962: "El pueblo cristiano aplaudió con entusiasmo la canonización de Fr. Martín, recibéndola como un mensaje del Cielo a los tiempos presentes, tan necesitados de las heroicas virtudes *del humilde religioso de cuerpo negro y de alma blanquísima, como su hábito dominicano, blanco por dentro y negro por fuera*" (Medina, [1663] 1964: 6). Aquí Segundino emplea el mismo lenguaje de ambivalencia que Medina usa cuando

²¹ Yolanda Martínez-San Miguel (2008), Galen Brokaw (2005) y Margaret Olsen (2004), entre otros colonialistas, han adoptado o modificado este modelo de ambivalencia de Bhabha para analizar los textos coloniales hispanoamericanos. Para una aproximación al "mimicry", que no usa Bhabha como modelo, véase Fuchs (2001).

describe al personaje principal del texto con "cuerpo negro" y "alma blanca". La violencia epistémica realizada cuando Segundino describe a Porras como "el negrito Santo" o "nuestro simpático negrito" persiste en el discurso de "armonía racial" que suele aparecer en la veneración de la santidad de Porras por todo el mundo.

La incorporación de temas relacionados con la diáspora africana en el campo de estudios latinoamericanos se puede pensar como otro tipo de "hibridación", un producto nuevo forjado en la academia transnacional de los últimos veinte años. (Como mencionamos arriba, el estudio de temas afrocoloniales existía antes, pero históricamente lo indígena, lo español y lo criollo han sido los enfoques principales en los estudios coloniales latinoamericanos). El historiador estadounidense Ben Vinson III explica que esta escasez fue el resultado de una falta de comunicación entre disciplinas y una división entre los que trabajaban temas sobre la diáspora africana (lo que Vinson llama "Black Studies") y los que se especializaban en Latinoamérica. Pero ya, como explica Vinson, esas divisiones disciplinarias han disminuido:

...mientras que el campo de "Black Studies" se desarrolló, y a medida que el concepto de la diáspora se evolucionó, Latinoamérica solamente estaba relacionada de manera tangencial. Últimamente ha habido más fusión y síntesis. Quizás esto sea resultado de la maduración del concepto teórico de la "diáspora". O quizás sea también resultado del reconocimiento de parte de latinoamericanistas de los usos potenciales del paradigma de la diáspora para iluminar historias nacionales/coloniales y conectarse con una red más amplia de trabajo académico (2006: 12; traducción mía)²².

En la medida en que sigamos desarrollando el estudio de temas afrocoloniales que menciona aquí Vinson, será importante preguntarnos, ¿qué beneficios nos puede traer esta "fusión y síntesis"? ¿Cómo podemos usar las lecciones de la ambivalencia de la figura de Porras para cuidarnos de no recalcar ciertas jerarquías y distinciones de herencia colonial a la vez que avanzamos en nuestros propios trabajos de "fusión y síntesis"?

Como hemos señalado, el encuentro entre el discurso cristiano de la universalidad de la religión cristiana y los diferentes discursos sobre las categorías y valores de lo negro produjo diferentes tipos de sujetos de ascendencia africana en los textos coloniales hispanoamericanos. Esta investigación contribuye a los estudios sobre la emergencia de diferentes maneras de marcar y trascender distinciones y jerarquías en las colonias

²² Bennett (2009) tiene otra opinión sobre la "fusión y síntesis" de que habla Vinson, insistiendo que el estudio de temas afrocoloniales todavía está marginalizado dentro del campo de la historiografía latinoamericana. Según Bennett, esta marginalización representa "una forma de exorcismo epistemológico" (2009: 141). Aunque en su aseveración Bennett ignora muchos de los estudios valiosos recientes que rompen con este esquema, tiene razón cuando señala específicamente la falta de teorización de la experiencia y presencia del negro en las colonias dentro de las discusiones contemporáneas sobre la producción de teorías poscoloniales en Latinoamérica (2009: 210-12).

americanas y ofrece un ejemplo de cómo las representaciones de la negrura en las producciones culturales coloniales hispanoamericanas no se produjeron singularmente para negarles subjetividades de virtud, conocimiento y autoridad. Pero, aun así es importante reconocer que muchas de las representaciones "positivas" seguían siendo funcionales a las jerarquías coloniales y al poder de una elite que cada vez más se quería asociar con ser blanca y española.

Bibliografía

Adorno, Rolena. "Estevanico's Legacy: Methodological, Historiographic, and Philosophical Problems in the Comparative Study of the Early Americas". *Early Ibero/Anglo Americanist Summit, Tucson, AZ*, 16-19, May 2002. En Línea: www.mtp.dk/adorno/docs/2002e.htm
Consultado: 2/2/2012.

Adorno, Rolena. "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos", *Revista de crítica literaria latinoamericana*, v. 14, n. 28, 1988: 11-28.

Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1993.

Bennett, Herman L. *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*. Bloomington: Indiana UP, 2003.

Bennett, Herman L. *Colonial Blackness: A History of Afro-Mexico*. Bloomington: Indiana UP, 2009.

Bhabha, Homi. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". In: Homi Bhabha. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994: 121-131.

Borja Gómez, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel, 1998.

Branche, Jerome. *Colonialism and Race in Luso-hispano Literature*. Columbia: U of Missouri P, 2006.

Brokaw, Galen. "Ambivalence, Mimicry, and Stereotype in Fernández de Oviedo's Historia general y natural de las Indias: Colonial Discourse and the Caribbean Areíto", *CR: The New Centennial Review*, v. 5, n. 3, 2005: 143-165.

Bowser, Frederick P. *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford, CA: Stanford UP, 1974.

Burns, Kathryn "Unfixing Race". In: Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo, and Maureen Quilligan (eds.). *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Chicago: U of Chicago P, 2007: 188-204.

Cahill, David. "Colour by Numbers: Racial and Ethnic Categories in the Viceroyalty of Peru, 1532-1821", *Journal of Latin American Studies*, vol. 26, no. 2, 1994: 325-346.

Chaves María Eugenia. "La creación del 'Otro' colonial. Apuntes para un estudio de la diferencia en proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos". En: María Eugenia Chaves (ed.). *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

Cope, Douglas. *The Limits of Racial Domination: Plebian Society in Colonial Mexico, 1660-1720*. Madison: U of Wisconsin P, 1994.

Cornejo Polar, Antonio. "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, v. 22, n. 47, 1998: 7-11.

Covarrubias y Orozco, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sanchez, 1611.

Cussen, Celia L. *Fray Martín de Porres and the Religious Imagination of Creole Lima*. Tesis doctoral, University of Pennsylvania, 1996.

Cussen, Celia L. "La fe en la historia: las vidas de Martín de Porras". En: Moisés Lemlij y Luis Millones (eds.). *Historia, Memoria Ficción*. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1996: 281-301.

De Certeau, Michel. *The Writing of History* [1975]. Trans. Tom Conley. New York: Columbia UP, 1988.

Del Busto Duthurburu, José Antonio. *San Martín de Porras (Martín de Porras Velásquez)*. 2a Edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

Fisher, Andrew B. and Matthew D. O'Hara. *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America*. Durham, NC: Duke UP, 2009.

Forbes, Jack. *Africans and Native Americans: The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples Africans and Native Americans: The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples*. Chicago: U of Illinois P, 1993.

Fra Molinero, Baltasar. *El negro en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo XXI, 1995.

Fra Molinero, Baltasar. "Ser mulato en España y América: discursos legales y otros discursos literarios". Berta Ares Queija y Alessandro Stella (eds.). *Negros, mulatos, zambaigos: Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2000. 123-47.

Fuchs, Barbara. *Mimesis and Empire*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.

Fuchs, Barbara. "A Mirror Across the Water: Mimetic Racism, Hybridity, and Cultural Survival". *Writing Race Across the Atlantic World*. Eds. Beidler and Taylor. New York: Palgrave, 2005: 9-26.

Garofalo, Leo J., and Rachel Sarah O'Toole. "Introduction: Constructing Difference in Colonial Latin America", *Journal of Colonialism and Colonial History*, 7, 1, 2006.

García-Rivera, Alex. *St. Martin of Porres: The "Little Stories" and the Semiotics of Culture*. Maryknoll, NY: Orbis, 1995.

Graubart, Karen. "The Creolization of the New World: Local Forms of Identification in Urban Colonial Peru, 1560-1640", *Hispanic American Historical Review*, 89. 3 (2009): 471-499.

Graubart, Karen. "'So color de una cofradía': Catholic Confraternities and the Development of Afro-Peruvian Ethnicities in Early Colonial Peru", *Slavery and Abolition* (2011): 1-22.

Hawthorne, Walter. *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830*. New York: Cambridge UP, 2010.

Hill, Ruth. "Before Race". In: Ruth Hill. *Hierarchy Commerce, and Fraud: A Postal Inspector's Exposé*. Nashville, TN: Vanderbilt UP, 2005. 197-238.

Iwasaki Cauti, Fernando. "Fray Martín the Porras: Santo, ensalmador y sacamuelas", *CLAR* 3, (1994a): 159-184.

Iwasaki Cauti, Fernando. "Vidas de Santos y santas vidas: Hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial", *Anuario de Estudios Americanos*, 51, (1994b).

- Jackson, Richard L. *Black Writers in Latin America*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1979.
- Jouve Martín, José Ramón. *Esclavos de la ciudad letrada: esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005.
- Jouve Martín, José Ramón. "Public Ceremonies and Mulatto Identity in Viceregal Lima: A Colonial Reenactment of the Fall of Troy (1631)", *Colonial Latin American Review*, v. 16, n. 2, 2007: 179-201.
- Leante, César. "Cecilia Valdés, espejo de la esclavitud", *Casa de las Américas*, n. 15 (89), 1975: 19-25.
- Luis, William. *Literary Bondage: Slavery in Cuban Narrative*. Austin: University of Texas P, 1990.
- Luis, William. *Voices from Under: Black Narrative in Latin America and the Caribbean*. Westport, CT: Greenwood P, 1984.
- Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, CA: Stanford UP, 2008.
- Martínez-San Miguel, Yolanda. *From Lack to Excess: "Minor" readings of Latin American Colonial Discourse*. Lewisburg: Bucknell UP, 2008.
- Maya Restrepo, Luz Adriana. *Brujería y la reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, Siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005.
- McKnight, Kathryn Joy. "Blasphemy as Resistance: An Afro-Mexican Slave Woman before the Mexican Inquisition". In: Mary Giles (ed.). *Women in the Inquisition: Spain and the New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999: 229-53.
- McKnight, Kathryn Joy, and Leo Garofalo. *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic world, 1550-1812*. Indianapolis, IN: Hackett, 2009.
- Medina, Bernardo de. *La Vida prodigiosa del venerable siervo de Dios Fr. Martín de Porras [1663]*. México: Editorial Jus, 1964.
- Meléndez, Juan. *Tesoros verdaderos de las indias*. Roma: Nicolás Angel Tinassio: 1681-1682.
- Mignolo, Walter J. "Afterword: From Colonial Discourse to Colonial Semiosis", *Dispositio* 14, n. 36-38, 1989: 333-38.
- Morgan, Ronald J. *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*. Tuscon: U of Arizona P, 2002.
- Navarrete, María Cristiana. *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia: siglos XV y XVII*. Cali, Colombia: U del Valle, 2005.
- Olsen, Margaret. *Slavery and Salvation in Colonial Cartagena de Indias*. Gainesville, FL: UP of Florida, 2004.
- Osorio, Betty. "Brujería y chamanismo: duelo de símbolos en el Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias". En: Lucía Ortiz (ed.). *"Chambacú, la historia la escribes tú": Ensayos sobre cultura afrocolombiana*. Madrid: Iberoamericana, 2007.

- O'Toole, Rachel Sarah. *Inventing Difference: Africans, Indians and the Antecedents of 'Race' in Colonial Peru (1580s-1720s)*. Tesis doctoral, University of North Carolina, Chapel Hill, 2001.
- O'Toole, Rachel Sarah. "The Most Resplendent Flower of the Indies': Making Saints and Constructing Whiteness in Colonial Peru". In: Daniella Kostroun and Lisa Vollendorf (eds.). *Women, Religion, and the Atlantic World, 1600-1800*. Toronto: U of Toronto P, 2009.
- Pallas, Gerónimo. *Misión a las Indias: de Roma a Lima: "misión a las Indias", 1619 (razón y visión de una peregrinación sin retorno)*. José Jesús Hernández Palomo (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2006.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". Walter Mignolo (ed.). En: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Signo, 2001.
- Rama, Angel. *La ciudad letrada*. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1984.
- Ramos, Julio. "La ley es otra: Literatura y constitución de la persona jurídica", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, v. XX, n. 4, 1994: 305-35.
- Rappaport, Joan. "Así lo parece por su aspecto': Physiognomy and the Construction of Difference in Colonial Bogota", *Hispanic American Historical Review*, v. 9, n. 4, 2011: 601-631.
- Restrepo, Eduardo. *Eventalizing Blackness in Colombia*. Tesis doctoral, University of North Carolina, Chapel Hill, 2008.
- Restrepo, Eduardo. "El negro en un pensamiento colonial de principios del siglo XVII: diferencia, jerarquía y sujeción sin racialización". María Eugenia Chaves (ed.). *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009: 118-77.
- Root, Deborah. "Speaking Christian: Orthodoxy and Difference in Sixteenth-Century Spain", *Representations*, n. 23, 1988: 118-134.
- Seth, Vanita. *Europe's Indians: Producing Racial Difference, 1500-1900*. Durham, NC: Duke UP, 2010.
- Schwartz, Start B. "Spaniards, Pardos, and the Missing Mestizos: Identities and Racial Categories in the Early Hispanic Caribbean", *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, v. 71, n. 1-2, 1997: 5-19.
- Solórzano y Pereira, Juan de. *Política Indiana*. Madrid: Diego de la Carrera, 1648.
- Sweet, James. "The Iberian Roots of American Racist Thought". *William and Mary Quarterly*, v. 54, n. 1, 1997: 143-166.
- Sweet, James. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 2003.
- Tardieu, Jean-Pierre. *Los negros y la Iglesia en el Perú: siglos XVI-XVII*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997.
- Tiffany, Tanya J. "Light, Darkness, and African Salvation", *Art History*, v. 31, n. 1, 2008: 33-56.
- Twinam, Ann. "Purchasing Whiteness: Conversations on the Essence of Pardo-ness and Mulatto-ness at the End of the Empire".

In: Andrew B. Fisher and Matthew D. O'Hara (eds.). *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America*. Durham, NC: Duke UP, 2009: 141-166.

Van Deusen, Nancy. *Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús*. Albuquerque: U of New Mexico P, 2004.

Vinson, Ben. "Introduction: African (Black) Diaspora History, Latin American History", *The Americas*, v. 63, n. 1, 2006: 1-18.

Vinson, Ben. "Race and Badge: The Free-Colored Militia in Colonial Mexico", *The Americas*, v. 56, n. 4, 2000: 471-496.

Von Germeten, Nicole. *Corporate salvation in a Colonial Society: Confraternities and Social Mobility for Africans and their Descendants in New Spain*. Tesis doctoral, University of California at Berkeley, 2003.

Wade, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*. 2nd edition. London: Pluto, 2010.

Williams, Lorna W. *The Representation of Slavery in Cuban Fiction*. Columbia: MO: U of Missouri P, 1994.

Zúñiga, Jean-Paul. "'Morena me llaman...'. Exclusión e integración de los afroamericanos en Hispanoamérica: el ejemplo de algunas regiones del antiguo virreinato del Perú (siglos XVI-XVIII)". En: Berta Ares Queija y Alessandro Stella (eds). *Negros, mulatos, zambaigos: Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2000: 105-122.