

Relaciones interetnéticas en América

siglos XVI-XIX

*

Jean-Pierre Tardieu

2000

¿Ha habido raza más humillada, despreciada, sujeta al puro capricho de la crueldad, que ésta?

“Las dos Américas”, *El naranjo*

Carlos Fuentes

PRÓLOGO

Que se haga y asigne por el dicho mar Océano una raya o línea derecha de polo a polo, del polo Artico al polo Antártico, que es de norte a sur, la cual raya o línea e señal se haya de dar y dé derecha, como dicho es, a trescientas setenta leguas de las islas de Cabo Verde para la parte de poniente, por grados o por otra manera, como mejor y más presto se pueda dar, de manera que no será más¹.

Estas pocas palabras cambiaron el aspecto del mundo para siempre. En Tordesillas, el día 7 de junio de 1494, por primera vez dos potencias rivales se repartieron la tierra. La conmemoración del quinto centenario del descubrimiento de América ocultó la de aquel convenio que concedió a Portugal los territorios descubiertos o por descubrir al este de esta raya y a Castilla los descubiertos o por descubrir al oeste. Unos años después, por la bula *Ea quae pro bono* firmada el 24 de enero de 1506, el papa Juan II dio su respaldo al acuerdo².

El tratado, pese a los percances que siguieron o, mejor dicho, a las artimañas del soberano luso, quien logró apoderarse con la mayor legalidad de gran parte del mundo atlántico, inició una política de cooperación que se concretó en la emergencia de la trata de los negros. España, bajo la presión de los grupos de poder interesados en la valoración de las Indias occidentales merced a la explotación de los lavaderos de oro y luego de la caña de azúcar, el oro verde, vio el provecho que podía sacar de la abundante mano de obra que extraía de Guinea el país vecino desde hacía unos decenios. La justificación religiosa, que apareció ya en la crónica oficial de Gomes Eanes de Zurara³ y se legalizó de cierta manera por la bula *Romanus Pontifex*, concedida el 8 de enero de 1455, acallaba los escrúpulos. Así se podía paliar el decaimiento de la población indígena, que padecía el tremendo choque cultural y epidemiológico.

Muy rápidamente, la misión concedida por la Santa Sede a las dos potencias ibéricas se transformó en expansión imperialista que desembocó en una correlativa y despiadada

¹ Alfonso García Gallo, “Las Bulas de Alejandro VI”, *Anuario de Historia del Derecho Español* V (27-28), pág. 810.

² “*Ea, quae pro bono pacis et quietis inter personas quaslibet, presertim catholicos Reges per concordiam terminata sunt, ne in recidive contencionis scrupulum relabantur, sed firma perpetuo et inconcussa permaneant, libenter cum a nobis petitur, apostolico munimine roboramur*”. In: A. García Gallo, *op. cit.*, pág. 825.

³ En su invocación del primer capítulo, se dirigió el cronista al infante Enrique, el promotor de la política africana de Portugal, con estos términos:

“*Ouço as prezes das almas inocentes daquellas barbaras naçooês, em numero casy infyndo, cuja antiga jeeraçom desdo começo do mundo nunca vyo luz devinal, e pollo teu engenho, pollas tuas despesas infyndas, pellos teus grandes trabalhos, som trazidas ao verdadeiro caminho da salvaçom, as quaaes lavadas na augua do baptismo, e hungidas com o santo olio, soltas desta miseravel casa, conhecem quantas treevas jazem sob assemelhança da claridade dos dyas de seus antecessores*”.

Gomes Eanes de Zurara, *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné, escrita por mandado de el rei D. Affonso V*, ed. del vizconde de Carreira, París, 1841, págs. 9-10.

explotación. La estrecha colaboración se mantuvo durante siglos y, cuando se interrumpió, momentáneamente, por motivos políticos, el contrabando con el Brasil sustituyó en parte el tráfico legal. Cuando perdió Portugal el dominio de la trata, no vaciló España, para seguir abasteciéndose de mano de obra servil, en acudir a los servicios de las naciones que consiguieron apoderarse de él. ¿Qué habría sido de América, y por lo tanto de Europa, sin el sudor y las penas seculares del africano? Este interrogante permite por lo menos poner de relieve el hecho de que la historia de América descansó después del tratado de Tordesillas en la relación triangular blanco-amerindio-africano.

Pronto se dio cuenta el europeo de que la superioridad técnica no le bastaba para imponerse a los otros dos elementos étnicos. Su poder y su enriquecimiento dependían de su capacidad para valerse del uno contra el otro. Pero no se manejaba a los hombres tan fácilmente como las ideas en la mayor extensión territorial de la época, donde el propio blanco, a pesar de su altivez, se sentía aislado. Frente a las contingencias cotidianas, se alteró la rigidez del concepto inicial, por mucho que hicieran los teorizantes. Los colonos, llevados de un fuerte individualismo, se olvidaban del interés de su clase. Se abrieron brechas en el antagonismo instaurado por ellos entre las dos razas sometidas. Surgió un fenómeno casi desconocido que preocupó sumamente a las autoridades, el del mestizaje físico y cultural. El plan elaborado poco antes corría el riesgo de fracasar a no controlarse esta deletérea sinergia. Se pasó entonces a un segundo nivel, el de la separación racial, destinada a inmovilizar el Nuevo Mundo en el esquema elaborado por los europeos, exigiéndose el compromiso de todos los responsables para el reforzamiento del plan de explotación.

Otra vez era contar sin la naturaleza humana, sin el deseo de las dos razas explotadas de manifestar su dignidad. Los indios opusieron una tenaz resistencia a la asimilación. Los negros tuvieron que luchar con más ahinco para preservar un espacio de memoria y de libertad. Lo hicieron de varias maneras, a veces contradictorias: todos los procedimientos eran buenos para no caer en la desesperanza, incluso la aceptación de la alienación más completa. Así sobrevivió la cultura africana, sin rechazar los aportes europeos e indios, hasta el siglo XX, en que brindó a los descendientes de sus antiguos opresores una hospitalidad... muy africana.

*Pero América
matriz del indio
vientre virgen violado siete veces por la Loba
fecundada por el Muntu
con su sangre
sudores
y sus gritos
-revelóme Changó
parirá un niño
hijo negro
hijo blanco
hijo indio
mitad tierra
mitad árbol
mitad leña
mitad fuego
por sí mismo
redimido⁴.*

Manuel Zapata Olivella, *Changó el Gran Putas*.

⁴ Manuel Zapata Olivella, *Changó el Gran Putas*, Bogotá: Rei Andes Ltda., 1992, págs. 86-87.

PREÁMBULO

LA PRESENCIA NEGRA EN LA AMÉRICA PRECOLOMBINA

En los capítulos que siguen salen a la escena americana el africano y sus descendientes, como esclavos o libertos. Cualquiera que fuera su condición jurídica, se hallaban sometidos a la más completa alienación, única posibilidad para ellos de sobrevivir y de medrar un tanto en el sistema esclavista, el cual se las arreglaba para transformarles cuando lo necesitaba en instrumentos de coerción. A no ser que se negaran, echándose de cimarrón al monte o uniéndose a las múltiples comunidades palenqueras de todo el continente que intentaban proteger la dignidad humana de sus miembros y mantener vivo algún sustrato cultural en la medida en que se lo permitía la lucha por la vida que imponía, incluso para los *quilombos* más estructurados como el de Palmares en el Brasil, un mínimo de intercambios⁵. De esto no hablaremos, por corresponderle a otro trabajo⁶, aunque sí evocaremos con qué habilidad estos seres humillados se las ingeniaron durante siglos de servidumbre para sacar fruto de las contradicciones coloniales con el fin de estructurar de nuevo su personalidad y de plasmar una nueva identidad, la del afroamericano.

Desde hace unos decenios algunos investigadores han puesto de realce un aspecto desconocido de las relaciones interétnicas entre África y el Nuevo Mundo, como lo llamaron los descubridores españoles y portugueses⁷. De creerles, ese mundo no habría sido tan nuevo para los antepasados de la raza esclavizada, algunos miles de los cuales habrían vivido en América no como siervos, sino como dueños, según una expresión de R. A. Jairazbhoy⁸. Quizá sea más adecuado el término “maestro” para calificar su posible influencia entre los amerindios que los habrían acogido, como intenta mostrar Ivan Van Sertima en *Ils y étaient avant Christophe Colomb*, que presenta un compendio de los abundantes y muy llamativos datos reunidos al respecto hasta hoy en día⁹. Se podría decir, con toda razón, que eso es harina de otro costal. Pero resulta inexcusable mencionar,

⁵ En cuanto a la “República Negra” de Palmares, véase R. K. Kent, “Palmares: un estado africano en Brasil”, in: Richard Price comp., *Sociedades cimarronas*, México: Siglo Veintiuno, 1981, págs. 133-151.

⁶ *Nota del editor*: El autor se refiere a las monografías dirigidas por Javier Laviña y Miquel Izard sobre el cimarronaje, en elaboración cuando se escriben estas líneas. Ambas se incluyen en el Proyecto *Afroamérica, la tercera raíz*, patrocinado por la Fundación Histórica Tavera y la Fundación Luis Hernando de Larramendi.

⁷ La expresión es de Pedro Mártir de Anglería (Cf. nota 9). Cristóbal Colón escribió en la “*Relación del Tercer Viaje*”: “V. Al. tiene acá otro mundo”; in: *Textos y documentos completos*, ed. de Consuelo Varela. *Nuevas Cartas*, ed. de Juan Gil, Madrid: Alianza Universidad, 1992, pág. 383. Para un análisis semántico de “Nuevo Mundo”, véase: Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento, 1-Colón y su tiempo*, Madrid: Alianza Editorial, págs. 205-206.

⁸ “Le Nègre a commencé sa carrière en Amérique non comme esclave, mais comme maître”. Frase de R. A. Jairazbhoy: *Ancient Egyptians and Chinese in América* citada por Ivan Van Sertima, in: véase: *infra*.

⁹ Ivan Van Sertima, *Ils y étaient avant Christophe Colomb*, París: Flammarion, trad. de M. Matignon, 1981.

aunque sea tan sólo de paso, los primeros contactos entre las dos razas que se habrían efectuado antes y fuera del colonialismo y de la esclavitud.

No faltan los indicios y el propio Descubridor fue el primero en dejar constancia en sus cartas de algunos de ellos, por lo menos llamativos, como refiere el historiador arriba citado. Veámoslos más de cerca.

En una carta escrita entre el 30 de mayo y el 31 de agosto de 1498 para doña Isabel de Castilla y su esposo don Fernando de Aragón, Colón alude a la preocupación que despertó en su mente el hallazgo en la isla Española, o sea Santo Domingo, de hierros de azagayas que podían proceder de África:

pensava experimentar lo que dezían los indios d'esta Española, que avía venido a ella, de la parte del austro y del sureste, gente negra, y que traen los hierros de las azagayas de un metal que llaman “guanín”, de lo qual avía embiado a los reyes hechos el ensaye, donde se halló que de treinta y dos partes las diez y ocho eran de oro, y las seis de plata, y las ocho de cobre¹⁰.

Una vez analizado el metal, ¿serían estas puntas para el genovés la prueba irrefutable de la existencia de relaciones entre los caribeños y los africanos? Pocos días después de contemplar por primera vez esta hipótesis, los nativos de la isla de Gracia trajeron a los españoles paños de “*algodón muy labrados y texidos, a colores y labores como los llevan de Guinea, de los ríos a la sierra de Lioa, sin diferencia*”. Bien sabía de qué estaba hablando el almirante porque había recorrido estas costas en 1481 con motivo de su viaje a la fortaleza portuguesa de la Mina (o Elmina)¹¹. Este regalo le dio mucho que pensar; sin embargo no se atrevió a sacar conclusiones rotundas en cuanto a posibles contactos económicos: “*y dize que no deven comunicar con aquellos, porque ay de aquí donde él está a allá, más de .800. leguas; abajo dize que parecen almaizares*”¹².

Unos años después, o sea en 1513, Vasco Núñez de Balboa, descubridor del mar del Sur (el Pacífico) encontró en el campamento indio de Cuarecua a unos presos “negros”. Según los naturales, provenían de un grupo establecido en los alrededores, que no dejaba de hostigarles¹³. Para Pedro Mártir de Anglería, sólo podían proceder de África:

Encontraron allí esclavos negros de una región que dista de Cuarecua sólo dos días, en la cual no se veían más que negros, y estos feroces y sobremanera crueles. Piensan que en otro tiempo pasaron de la Etiopía negros a robar y que, naufragan-

¹⁰ Cristóbal Colón, *op. cit.*, págs. 388-389. Van Sertima recogió la referencia en: R. H. Major, *Selected Letters of Columbus*, Londres: The Hakluyt Society, 1870, pág. 3. Bartolomé de las Casas explica lo que era realmente el guanín: “*Y así hacían a una especie de oro bajo que tenía la color que tiraba al color algo morada y que ellos llamaban guanín; por el olor cognoscían ser fino y de mayor estima*”; *Historia de las Indias*, L. I, cap. LX, in: *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*, ed. de Juan Pérez de Tudela Bueso, B.A.E. 95, Madrid, 1957, pág. 197.

¹¹ Cristóbal Colón, *op. cit.*, págs. 89-90.

¹² *Op. cit.*, pág. 396.

¹³ I. Van Sertima, *op. cit.*, págs. 37-38.

do, se establecieron en aquellas montañas. Los de Cuarecua tienen odios intestinos con esos negros, y se esclavizan mutuamente o se matan¹⁴.

Francisco López de Gómara se mostró más prudente en cuanto a los orígenes de estos hombres, pensando que no se vieron casos parecidos en todas las Indias:

Empero halló [Balboa en Cuarecua] algunos negros esclavos del señor. Preguntó de dónde los habían, y no lo supieron decir o entender más de que había hombres de aquel color cerca de allí, con que tenían guerra muy ordinaria. Estos fueron los primeros negros que se vieron en Indias, y aun pienso que no se han visto más¹⁵.

Las crónicas aluden a la presencia de otros grupos de negros en Mesoamérica; pero en realidad es muy difícil saber a qué atenerse: ¿eran auténticos negros o naturales de piel muy oscura? Al parecer no se planteó el problema I. Van Sertima. En su obra de 1650, el licenciado don Antonio de León Pinelo adoptó una actitud mucho más cautelosa al apuntar las referencias de varios cronistas, atreviéndose tan sólo a afirmar: “*Entre los quales [los indios] se han hallado algunas Naciones casi tan negras como las de Guinea*”¹⁶.

Los hallazgos arqueológicos efectuados a partir de la segunda mitad del siglo pasado en las costas caribeñas del continente y tierra adentro suministraron pruebas fehacientes a los estudiosos que abogaban por la participación del africano en la población americana o, cuando menos, por contactos económicos y culturales. Es de citar el descubrimiento en Tuxtla, en La Venta, gran centro sagrado de la cultura Olmeca situado a unos veintinueve kilómetros del golfo de Méjico, en Tres Zapotes y en San Lorenzo, cerca de Veracruz, de gigantescas cabezas, de cuyo carácter negroide no dudan los más destacados especialistas. Además el bonete que llevan estas cabezas se parece al casco de los guerreros egipcios en el período en que se labraron estas esculturas, hacia 800 antes de J.C., época en que los gobernantes de Egipto eran de raza negra. Como recalca I. Van Sertima, no es imposible que una expedición de estos egipcios negros, en una flota de marineros fenicios cuyos conocimientos marítimos iban más allá del Mediterráneo, llegara hasta el mar Caribe, llevada de las corrientes que utilizó el propio Colón, como comprobó Heyerdahl con el barco Ra. Los danzantes también negroides de los bajos relieves de Monte Albán, según ciertas hipótesis, no serían danzantes sino cadáveres de emigrantes ejecutados por los dueños del conjunto religioso y político¹⁷. Por si fuera poco, el estudio de unos cráneos

¹⁴ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, ed. de Ramón Alba, Madrid: Polifemo, 1989, pág. 166; Década Tercera, capítulo I (escrita en 1514).

¹⁵ Francisco López de Gómara, *Historia General de las Indias*, in: *Historiadores primitivos de Indias*, B.A.E. 22, Madrid, 1946, pág. 193.

¹⁶ Licenciado Don Antonio de León Pinelo, *El paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario Apolo-gético, Historia Natural y peregrina de las Indias Occidentales, Islas de Tierra Firme del Mar Océano*, ed. de Raúl Porras Barrenechea, Lima, 1943, t. 2, pág. 526. Sus referencias son las siguientes: Herrera para Tierra Firme; Gualtero Raleg (sic) para el Orinoco; Juan Ochoa de Saldo y Juan Botero para los Negros encontrados por Vasco Núñez de Balboa; San Luis Beltrán, quien “*en la costa de Tierra Firme vio una Isla habitada de negros, como se dice en su vida*”; el padre Sandoval, según el cual “*hai opinión de que en lo interior del Perú habitan naciones totalmente negras*”.

¹⁷ I. Van Sertima, *op. cit.*, págs. 40, 47, 170-176.

de Tlatilco, de Cerro de las Mesas y de Monte Albán evidenció su tipo negroide¹⁸. La llegada de hombres de piel negra habría marcado la mentalidad de los naturales, en la medida en que para civilizaciones no tan lejanas como la de los aztecas, este rasgo era sagrado: Tezcalipoca y Nualpilli eran dioses de color negro, como lo indica la iconografía¹⁹. Si se comprobara esta hipótesis, explicaría en parte, a nuestro modo de ver, la reacción de Moctezuma al anunciarle sus mensajeros que entre los recién llegados había hombres de piel negra: “[...] tenía que aquellos eran dioses que venían, y los negros pensaron que eran dioses negros”. A estos negros, les llamaron los aztecas “divinos sucios”²⁰.

No nos explayaremos en la posible influencia de los intrusos, que, de tener en cuenta la argumentación de I. Van Sertima, se habría manifestado hasta el Perú. Hondamente sugestivas son las figurinas de aspecto negroide encontradas por el padre Pedro Porras Garcés²¹. Pero no todos los indicios suministrados por el investigador son tan verosímiles como los que acabamos de exponer, debiéndose muchos de ellos a la mera casualidad: en este dominio, la homotecia no es forzosamente convincente.

Sea lo que fuere, este primer y señalado contacto entre Amerindios y africanos no habría sido el único. Más de veinte siglos después, aprovechándose de las mismas corrientes, otra expedición habría llegado hasta el Nuevo Mundo, procedente esta vez del África occidental. Fundándose en escritos árabes, I. Van Sertima hace hincapié en el anhelo de Abubakari II, poderosísimo sultán del imperio del Malí²², de probar que existían tierras más allá del océano, de acuerdo con teorías que llegaron hasta la universidad de Tombuctú²³. Tras un primer intento, del cual sólo volvió un capitán que refirió la desaparición de las gigantescas piraguas, atraídas por las rápidas corrientes, decidió el culto soberano organizar un segundo viaje que encabezó personalmente en 1311. Tampoco regresó. Allende el mar, los descendientes de los intrépidos marineros habrían reanudado sus costumbres mercantiles, dejando una huella profunda en las creencias y en las artes de los naturales²⁴.

Pero habría más. Se habló mucho de la deuda de África con América, en particular en lo que atañe a numerosas plantas introducidas por los portugueses, hasta tal punto que no

¹⁸ *Id.*, pág. 48. Se apoya el autor en la comunicación que el craneólogo polaco Andrzej Wiercinski presentó en el XLI Congreso de los americanistas en México (septiembre de 1974) y en Alexander von Wuthenau, *Unexpected Faces in Ancient America*, New York: Crown Publishers, 1975, pág. 136.

¹⁹ *Id.*, pág. 44.

²⁰ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (1520), ed. de A.M. Garibay, México, 1956, págs. 33 y 94.

²¹ P. Pedro Porras Garcés, “Evidencias arqueológicas sobre la presencia del hombre de raza negra en la prehistoria ecuatoriana”; in: *Actas del primer congreso de Historia del Negro en el Ecuador y Sur de Colombia*, Quito: Centro cultural afro-ecuatoriano, 1988, págs. 22-26.

²² Para enfocar debidamente la potencia del imperio en el marco temporal referido, véase: Madina Ly Tall, *L'empire du Mali*, Les Nouvelles Editions Africaines, 1972.

²³ Véase el capítulo 3 de I. Van Sertima, basado en: Ibn Fadl Allah Al Omari, *Masalik el Absar ir Mamelik el Amsar*, traducido al francés por Gaudefroy, París, 1927, págs. 61-63.

²⁴ I. Van Sertima consagra el sexto capítulo de su obra a los elementos de posible origen mandinga que existen en la cultura mejicana.

pocos se preguntaron qué habría sido de África sin estos aportes. Pues bien, ciertos especialistas de botánica americana supusieron que, mucho antes de la intervención lusa, se efectuó un movimiento inverso. Sobre el tema versa un capítulo de la obra de I. Van Sertima, quien se interesó, entre otros vegetales, por un tipo de calabazo cuya apelación científica es *lagenaria siceraria*. Donald Lathrap, después de estudiar la hipótesis de un traslado natural, concluyó en 1977 que, “*fuera del África, la permanencia de la especie requiere la intervención humana [...]. África se yergue como el centro a partir del cual se propagó el cultivo del calabazo*”²⁵.

Al fin y al cabo, por muy numerosas y diversas que sean las hipótesis, no pasan de hipótesis. Quizás, en un porvenir más o menos cercano, otros descubrimientos, basados en pruebas de taxativo carácter científico y no en llamativas homotecias culturales, siempre azarosas, consolidarán la teoría de una presencia africana en el Nuevo Mundo antes de la colonización europea.

²⁵ Donald Lathrap, *Our father the cayman, our mother the gourd: Spinden revisited, or a unitary model for the emergence of agriculture in the New World. Origins of agriculture*, New York: Mouton, 1977, págs. 713-751. Citado por Nina S. de Friedemann, “Africa y América. Caminos de encuentro”, *Papeles ocasionales* n°1, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1993, págs. 8-9.

PRIMERA PARTE
NEGROS Y ESPAÑOLES

CAPÍTULO 1

EL AUXILIAR MILITAR

Desde los tiempos más remotos, mal que les pesaba, se vieron compelidos los esclavos a participar de las luchas de sus dueños. Pasó igual durante la conquista del Nuevo Mundo y bajo la colonia, hasta las guerras de Independencia. A este respecto no se acató el tenor de una cédula expedida por la Corona española el 6 de septiembre de 1521 que prohibía mandar negros en las expediciones de conquista so pretexto de que su comportamiento era excesivamente perjudicial para los indios, si creemos a José Antonio Saco²⁶. De hecho resultaba arduo controlar la composición de las huestes de los conquistadores. Además éstos consideraban a los esclavos como bienes personales que formaban parte de la intendencia, diríamos hoy.

No hubo una región donde no se destacara uno de ellos. Conforme fue adelantando la conquista, creció el protagonismo de los negros, como veremos para el Perú. Acabada ésta pasaron a las milicias que se levantaron por todas las Indias para la defensa contra los ataques de los piratas. Estas compañías, recalca Roger Bastide, permitían encauzar los sentimientos agresivos que experimentaban los africanos y sus descendientes en contra de los blancos²⁷.

Conquista y guerras civiles

¿Había negros entre los tripulantes que acompañaron a Cristóbal Colón? Dado el gran número de africanos que trajeron a la Andalucía atlántica las empresas lusas por las costas del África occidental e incluso las de los marineros de Palos, bien podía ser, aunque no se tienen pruebas fehacientes. Aunque se puede afirmar a pie juntillas que era negro Alonso Prieto, el piloto de La Niña, parece que se encontraba entre los hombres del Descubridor desde la segunda travesía²⁸. Africanos hubo en las expediciones hacia el imperio azteca y Eldorado. Según Bernardino de Sahagún, estos hombres “*de cabellos crespos y prietos*” preocuparon a Moctezuma casi tanto como los españoles. Los conquistadores para el emperador eran “*dioses que venían del cielo*”, y sus compañeros negros -ya lo hemos dicho- “*dioses negros*”²⁹. Atónitos también se quedaron los pobladores de la isla de Santa Clara, cerca de Túmbez, cuando vieron en 1526 al esclavo de Francisco Pizarro que salió a su encuentro al lado de Alonso de Molina. Se pusieron a lavarlo³⁰, exacta-

²⁶ José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo*, Barcelona, 1879, pág. 179; citado por Rolando Mellafe, *La introducción de la esclavitud negra en Chile*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, ed. de 1984, pág. 29.

²⁷ Roger Bastide, *Les Amériques Noires*, París: Payot, 1967, pág. 77.

²⁸ Fernando Romero, “El Negro en Tierra Firme durante el siglo XVI”, *Boletín de la Academia Panameña de Historia*, 2ª época, n°1, enero-julio de 1943, pág. 443.

²⁹ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. 4, págs. 33 y 94.

³⁰ Antonio de Herrera, *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra*

mente como los indios araucanos en 1548 después de cautivar a un negro en una refriega con la tropa de Pedro de Valdivia. No resistió al lavado el pobre hombre. Le pasó igual en 1556 a una esclava de Esteban de Guevara durante el primer levantamiento del pueblo de Valdivia. Para despejar dudas sobre el color de la sierva, le sometieron a una enérgica limpieza antes de desollarla y enseñar el pellejo por toda la región³¹. Pero pronto se acostumbraron los indios, enfrentándose a la valentía y a las proezas de los guerreros africanos, algunos de los cuales merecieron el agradecimiento de sus amos por sus leales servicios.

De Nueva España a Chile

Entre los primeros encomenderos de Nueva España, dos serían de origen africano, a juzgar por su apodo: Benito el Negro y Juan el Negro. Ambos personajes, que no eran esclavos, recibieron como premio de sus hazañas militares senda encomienda en la provincia de Pánuco. Pero Peter Gerhard se pregunta con mucha razón si no serían más bien moriscos de tez oscura, dado que Juan el Negro o “de Villanueva” era oriundo de Granada³². En cambio Juan Garrido sí era un auténtico negro libre, que participó del sitio de Tenochtitlán antes de establecerse en la ciudad. Según el estado de sus servicios que redactó para solicitar una ayuda de la Corona, se bautizó en Lisboa antes de pasar a Castilla, donde se quedó siete años. Luego embarcó para Santo Domingo, donde permaneció otros tantos años. Vivió algún tiempo en San Juan de Puerto Rico y se alistó en las tropas de Hernán Cortés, a quien siguió hasta la capital de los aztecas³³. Tomada ésta, acompañó a Antonio de Caravajal hasta Michoacán y la costa de Zacatula entre 1523 y 1524. Le tocó, a petición del propio Cortés, sembrar algunos granos de trigo, de modo que -de ello se vanagloria en su probanza- a él se debe la introducción de este cereal en Nueva España. Se estableció en las inmediaciones de la capital, donde poseía una huerta y un viñedo, ocupando el cargo de portero y pregonero del cabildo antes de transformarse en minero de oro en la provincia de Zacatula hasta 1528, año en que volvió a Méjico. Después del regreso de Cortés de España, integró la expedición hacia la Baja California, de donde regresaría con el marqués en 1536, acabando sus días en el desempeño de un modesto empleo del cabildo.

Firme del Mar Océano, Buenos Aires, 1945, Década III, cap. V, lib. X, t. V, pág. 96:

“Pero todo era nada, sino las marauillas que hacian de ver al Negro. No se cansaban de mirarle, hacianle labar, para ver si se le quitaba la tinta negra, i él lo hacia de buena gana, riendose, i mostrando sus dientes blancos; y llegaba unos a verle, i luego otros, i eran tantos que no le daban lugar para comer.”

³¹ R. Mellafe, *op. cit.*, pág. 95.

³² Peter Gerhard, “A Black Conquistador in Mexico”, *Hispanic American Historical Review* 58 (3), 1978, págs. 451-452.

³³ Francisco de Icaza, ed., *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*, Madrid, 1923, n° 1165; citado por P. Gerhard, *op. cit.*, pág. 452.

Más tarde sería un negro quien descubriera el territorio de los indios Zuni en Nuevo Méjico, por mucho que dijera fray Marcos de Niza, a quien sirvió de intérprete. Tratábase de Esteban o Estebanillo, uno de los cuatro supervivientes de la expedición de Pánfilo de Narváez por la Florida en 1527. Después de seis años de cautiverio entre los indios de Tejas, acompañó a Cabeza de Vaca del golfo de Méjico hasta Culiacán, en el golfo de Florida y, luego, pasó al servicio del virrey Antonio de Mendoza. Buen conocedor de los idiomas nativos, se le escogió como guía de la exploración del norte de Nueva España. Dirigida por fray Marcos de Niza, la expedición salió de Culiacán el 7 de marzo de 1739. A instancias del fraile, se adelantó Estebanillo en el camino, dando con los zuni, dueños de la mítica Cibola, quienes lo asesinaron poco tiempo después. Enterado de su muerte, el religioso prefirió volver a Méjico³⁴.

En la parte sur del virreinato, en el Yucatán, también destacó un negro, como consta de una real cédula dirigida al gobernador desde Madrid el 23 de septiembre de 1578. Según la información suministrada a la Corona por el propio personaje, llamado Sebastián de Toral, este negro, vecino de la ciudad de Mérida, habría dedicado cuarenta años de su vida primero a la pacificación de la provincia y luego al mantenimiento de la seguridad donde fue necesario, obedeciendo las órdenes de los diferentes gobernadores. El hecho de que se tomara en cuenta su hoja de servicio da constancia de su participación en los actos referidos³⁵.

Un africano, Ñuflo de Olano, estaba con Vasco Núñez de Balboa cuando descubrió el mar del Sur desde lo alto de Quareguá el 25 de septiembre de 1513, estipula el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, apoyándose en los apuntes del escribano Andrés de Valderrábano, miembro de la expedición. En la de Juan Vadillo que salió de Cartagena en 1538 con dirección a Sebastián de Urabá para dirigirse después hacia el sur, había más de cien negros³⁶. Los incidentes, el hambre y los enfrentamientos con los nativos causaron la muerte de muchos españoles, indios y negros antes de que llegaran a Cali³⁷. Hartos de tantos sufrimientos, no pocos esclavos se dieron a la fuga.

Al lado de Alonso Luis de Lugo, que desembarcó en 1530 en el Cabo de la Vela en la península de Guajira, sobresalieron por su valentía dos negros, Gasparillo y Manga Lengua (¿Luango?). El primero, miembro de una empresa anterior capitaneada por Jerónimo de Lebrón, fiándose de su conocimiento del marco, propuso adelantarse en busca de so-

³⁴ Roberto Nodal, "Estebanillo: pionero negro en la conquista de América", *Revista de Historia de América* 89, enero-junio de 1980, págs. 49-55. El historiador de Milwaukee se apoya en los cronistas Pedro de Castañeda y Francisco de Herrera y en el estudio de Arthur Helps, *The Spanish Conquest in America*, vol. 1, págs. 155-164.

³⁵ *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispano-América, 1493-1810 (C.D.H.F.S.)*, 2 t., t. 1, pág. 511.

³⁶ Fray Pedro Simón, *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, Bogotá: Biblioteca del Banco Popular, 1981, t. 4, pág. 188; citado por: Nina S. de Friedemann, *La saga del negro*, Pontificia Universidad Javeriana, 1993, págs. 33-34.

³⁷ Fray Pedro Simón, *op. cit.*, t. 5, pág. 224; citado por N. S. de Friedemann, *op. cit.*, pág. 35.

corro a cambio de una carta de ahorría y el segundo intentó en vano penetrar en un pueblo indio con el fin de encontrar víveres³⁸.

Miguel Acosta Saignes, examinando la odisea de Francisco Ruiz, que salió de Margarita en 1549, insiste en el hecho de que en las probanzas de servicios de los conquistadores y descubridores, “*siempre se incluía la participación que los esclavos hubiesen tenido*” en estas empresas, “*pero naturalmente para gloria y prez del amo*”³⁹. En sus tropas se distinguieron dos negros libres, Miguel y Diego de la Fuente, que acompañaban a Antonio de Sedeño, contador de Puerto Rico, “*cada cual adalid muy excelente*”, según Juan de Castellanos⁴⁰.

Especial atención merece Juan Valiente, cuya actuación en Chile nos cuenta Rolando Mellafe. Procedente de Nueva España, pasó a Guatemala y al Perú, posiblemente con Pedro de Alvarado en 1534, e integró el ejército formado por Diego de Almagro el Viejo en 1535 para conquistar su gobernación. Llamó la atención del cronista Jerónimo de Quiroga su actitud en Cancón frente a los indios que hicieron caer en una celada a unos conquistadores y sus hombres. Enseñándoles una olla llena de pepitas de oro, les prometieron llevarles hasta el lugar donde la encontraron, en realidad con el propósito de acabar con ellos. Juan no se fió y consiguió escapar de la emboscada con Gonzalo de los Ríos⁴¹. El cabildo de Santiago premió sus servicios en 1546 concediéndole una chacara cerca de la ciudad. Cuatro años más tarde Pedro de Valdivia lo honró, hecho excepcional, con una encomienda, la de los indios de Toquigua, situada entre los ríos Maule y Ñuble. Intentó entonces gestionar su libertad en el Perú y Nueva España, merced al contador Esteban de Sosa, quien se fue a España sin cumplir con lo prometido.

Según un documento presentado por Peter Boyd-Bowman, Juan no habría huido del poder de su amo Alonso Valiente en Nueva España. Hacia 1533, éste, deseoso de obrar bien, extendió por escritura notarial en Veracruz una carta que otorgaba a Juan el derecho de embarcarse para Guatemala, el Perú y otros lugares donde pudiera ganarse la vida como soldado libre. A cambio de ello, el esclavo se comprometió en entregarle la mayor parte de su sueldo al cabo de cuatro años. Olvidóse de su promesa, pese a lo cual el dueño no vaciló en mandarle otro permiso. El 3 de octubre de 1541, sin embargo, Alonso Valiente encargó a su sobrino Pedro Mexía que buscara a Juan para exigirle lo debido y se adueñara de su persona, ofreciéndole la posibilidad de rescatarse por un precio moderado⁴². Las indagaciones dieron con el paradero de Juan, pero éste murió al lado de su jefe Pedro de Valdivia en Tucapel antes de que se cumplieran las exigencias de su dueño.

³⁸ N. S. de Friedemann, *op. cit.*, págs. 35-37.

³⁹ Miguel Acosta Saignes, *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, La Habana: Casa de las Américas, 1978, pág. 127.

⁴⁰ Juan de Castellanos, *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, B.A.E. 4, Madrid, 1847, pág. 244; citado por: Ricardo E. Alegría, “El Rey Miguel. Héroe puertorriqueño en la lucha por la libertad de los esclavos”, *Revista de Historia de América* 85, 1978, pág. 20.

⁴¹ Jerónimo de Quiroga, *Compendio histórico, in: Colección de historiadores de Chile*, t. 11; citado por R. Mellafe, *op. cit.*, págs. 49-50.

⁴² Peter Boyd-Bowman, “Negro Slaves in Early Colonial Mexico”, *The Americas* 26, octubre de 1969, págs. 150-151.

De esclavo a encomendero: este recorrido descomunal se debe a la encarnizada resistencia de los araucanos, que permitió a Juan Valiente granjearse la estima de sus jefes.

Le pasó igual al mulato Juan Beltrán, hijo de una esclava. Según el cronista Antonio Vázquez de Espinosa, a quien se refiere R. Mellafe, era muy temido de los indios “*tanto que sólo su nombre bastaba en muchas ocasiones, con que se atemorizaban los indios y huían sus escuadrones*”. En 1579 capitaneaba una pequeña tropa de indios aliados en un fuerte a dos o tres leguas de Villa Rica. Por premio de sus servicios, se le concedió una encomienda de 500 naturales cerca de Valdivia⁴³.

Si no todos los esclavos que luchaban al lado de los españoles podían esperar tamaña promoción, por lo menos les animaría alguna esperanza, como pasó con Gasparillo. Por los campos de batalla de la Conquista, y de las guerras civiles, rondaba la alienación.

El caso del Perú

Para sus empresas, preparadas desde Panamá hacia las costas del legendario “Birú”, no se olvidaron Francisco Pizarro y Diego de Almagro de alistar a algunos esclavos⁴⁴. Uno de ellos, como hemos referido, infundió profundo estupor a los indios de Tumbes en 1532⁴⁵. No eran, dicha sea la verdad, auténticos soldados, sino más bien criados que, dadas las circunstancias, se portaron como auxiliares militares. A este respecto quedan muy claras las primeras licencias otorgadas por la Corona a los conquistadores del Perú. Al tesorero Alonso Riquelme, al veedor García de Salcedo y al contable Antonio Navarro por ejemplo se les concedió entre marzo y octubre de 1529 el derecho de adquirir cada uno dos esclavos para el servicio de su persona y de su casa, con dispensa de las tasas reales. El 22 de julio de este año, disfrutó del mismo privilegio Francisco Pizarro. En las capitulaciones firmadas en Toledo, éste alcanzó del poder real la facultad de embarcar para su futuro gobierno a unos cincuenta esclavos negros, con una tercera parte de mujeres. El capitán extremeño se comprometió a no dejarles en La Española (Santo Domingo), Cuba o Panamá so pena de embargo por los oficiales del tesoro. Confirmó este acuerdo una real cédula con fecha del 26 de julio de 1529, pudiendo comprarse los negros en España, en Portugal, en las islas de Cabo Verde o en cualquier otro lugar.

Después, otros funcionarios reales consiguieron licencias para importar esclavos. Escogeremos unos cuantos ejemplos significativos. El 28 de septiembre de 1534, a Juan de Urrutia se le facultó adquirir a seis negros que se dedicarían a peones arrieros. El 12 de diciembre del año siguiente, se le autorizó a Francisco Trujillo mandar al Perú a seis esclavos destinados a su hermano el tesorero Alonso Riquelme. Comprometiéndose a ir a “*poplar y conquistar al Perú*”, varios españoles recibieron en 1536 licencias de esclavos, sometidas sin embargo a la fiscalidad vigente. Entre ellos se encontraban Antonio de Se-

⁴³ Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Sevilla, 1672, párrafo 1968, citado por R. Mellafe, *op. cit.*, págs. 99-100.

⁴⁴ Frederick P. Bowser, *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*, México: Siglo Veintiuno, 1977, pág. 21.

⁴⁵ Manuel de Mendiburu, “Ojeada sobre la esclavitud bajo el régimen colonial”, *Revista de Lima* 5, 1862, pág. 516.

púlveda, Andrés Jiménez, Francisco de Santisteban, Juan Puerta y Juan de Alfaro⁴⁶. El 23 de noviembre de 1537, Hernando de Zavallos obtuvo una nueva cédula expedida a favor de Francisco Pizarro, con la exención de todos los derechos⁴⁷. Así que pudo decir con tino Roberto Mac-Lean y Estenos que los negros entraron en la historia del Perú desde los principios de la Conquista⁴⁸.

No cabe duda de que los esclavos de los conquistadores tuvieron más suerte que sus congéneres destinados más tarde al fomento de la economía colonial. De vez en cuando sus servicios por los campos de batalla les granjeaban la benevolencia de sus dueños, como si cierta solidaridad pragmática hubiera, si no borrado, por lo menos atenuado las diferencias de condición. Valga por ejemplo el largo testamento de Pizarro que manumitió a Alonso Prieto por su gran fidelidad (“*por quanto [le] ha servido bien fielmente*”). Al redactarse dicho documento, pertenecía Alonso por mitad a Diego de Almagro, así que el testador le instó a su socio que tomara en cuenta los buenos servicios del esclavo para no oponerse a esta última voluntad. A modo de compensación, según las disposiciones del conquistador, el beneficiario del acta le abonaría a Almagro la cantidad de cien pesos⁴⁹. A decir verdad, bien se merecían semejante agradecimiento estos negros por su colaboración nada desdeñable en la Conquista.

Si no participaban directamente en las contiendas con los naturales, por lo menos se les confiaban tareas que cumplían muy a menudo con los indios de servicio. Después de los enfrentamientos, les correspondía *verbi gracia* juntar el botín, lo cual no era digno de los soldados que reparaban sus fuerzas o cuidaban de sus heridas. Así ocurrió después de la derrota de Atahualpa en Cajamarca el día 16 de noviembre de 1532. Acabada la pelea, muy corta según las crónicas, les tocó a los negros y a los indios de la mesnada española abalanzarse al lugar de encuentro y al campamento incaico. Se estimó en 50.000 pesos el oro reunido de este modo⁵⁰.

Sin embargo, no es de creer que la actuación de los negros se limitaba al saqueo; también se les confiaban misiones desesperadas que no podía llevar a cabo un español sin correr excesivo riesgo. Después de levantarse en contra de sus protectores, Manco Inca fingió mostrarse más conciliador, mandando un mensajero a Francisco Pizarro para proponerle una entrevista en Yucay. El marqués, a pesar de preparar la fundación de Arequipa, se dirigió hacia el Cuzco. De allí salió en dirección a Yucay, en compañía de doce hombres escogidos con esmero, entre quienes se encontraba su hermanastro Gonzalo. Por

⁴⁶ Raúl Porras Barrenechea, *Cedulario del Perú. Siglos XVI, XVII y XVIII*, 1 (1529-1534), 1944, págs. 11, 17; 2 (1534-1538), 1948, págs. 25, 50, 85, 158, 164, 202, 238, *Colección de documentos inéditos para la historia del Perú* 2, ed. del Departamento de Relaciones Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.

⁴⁷ *Id.*, 2, pág. 343.

⁴⁸ Roberto Mac-Lean y Estenos, *Negros en el Perú*, Lima, 1947, pág. 5.

⁴⁹ *El testamento de Pizarro*, ed. de Raúl Porras Barrenechea, *Cuadernos de Historia del Perú. Documentos inéditos. Cuaderno I*, París: Imprimerie des Presses Modernes, 1936, pág. 49.

⁵⁰ *La Conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla*, Sevilla, abril de 1534, in: R. Porras Barrenechea, *Las Relaciones Primitivas de la Conquista del Perú. Cuadernos de Historia del Perú*, 2^{da} serie: *Las Crónicas de la Conquista I*, París, 1937, pág. 88.

haberle avisado un emisario de Manco de la próxima llegada del Sapa Inca, decidió el gobernador enviarle algunos regalos en testimonio de buena voluntad, tomando sin embargo la precaución de nombrar a un negro para dirigir la expedición, integrada por varios indios. No volvió el esclavo de la celada armada por el heredero de la borla imperial⁵¹.

Pero la acción más conocida de un negro durante la Conquista la originó el traslado del rescate de Atahualpa. En Cajamarca, se encomendó a dos grupos de españoles apresurar su entrega, saliendo el primero para Pachacámac y el segundo para El Cuzco. Éste lo componían los Andaluces Martín Bueno y Pedro Martín de Moguer, el vasco Juan Zárate y un negro. En Jauja, dieron con las recuas de mulas que llevaban el tesoro. Pero, enterados del aprieto en que estaban los partidarios de Atahualpa en El Cuzco, donde llevaban la batuta los de Huáscar, los españoles siguieron hacia la capital del Tawantinsuyu, entregando al negro la responsabilidad de vigilar el rescate hasta Cajamarca. En el camino de regreso, topó con los miembros del primer grupo, que se dirigía a Pachacámac bajo la dirección de Hernando Pizarro. Éste confirmó al negro en el cargo, antes de continuar hacia Jauja. El rescate llegó a destino el 28 de abril de 1533, componiéndose de 107 cargas de oro y siete de plata. La totalidad de los objetos de oro pesaba 120 arrobas⁵². ¿Cómo podía haber cumplido el esclavo este encargo, repara Juan José Vega⁵³, sin disfrutar de la plena confianza de sus dueños? Así pues, no se dedicaban sólo los negros a las tareas ruines o a las misiones desesperadas. Para medrar, se vieron obligados a ganarse la benevolencia de sus propietarios. Se encontraban en el mismo campo, lo cual favoreció, subraya Luis Millones, la aparición de un especial *status* “*al que se acogieron durante la conquista y consolidación del virreinato*”⁵⁴.

Dada la falta de hombres, los ayudantes negros intervenían a veces directamente en las peleas. Merced a uno de ellos escapó de la muerte Pedro Pizarro, el paje del conquistador. Por habersele caído muerto el corcel, se apoderó del caballo de un esclavo que andaba bregando a su lado⁵⁵. En la primera batalla contra el general Titu Yupanqui en 1536, fueron exterminados los ochenta jinetes e infantes de la hueste española. Se les perdonó la vida tan sólo a unos cuantos siervos, con el fin de presentarles al Inca⁵⁶. Hubo aún otra

⁵¹ Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Crónicas del Perú 5, B.A.E. 168, págs. 224-225.

⁵² Francisco de Jerez, *Verdadera relación de la Conquista del Perú y Provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla*, in: *Historiadores primitivos de Indias* 2, B.A.E. 26, pág. 337; Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias* 5, B.A.E. 121, pág. 67.

⁵³ Juan José Vega, “El negro que llevó un tesoro incaico”, *Revista Histórica* 28, Lima, 1965, págs. 257-260.

⁵⁴ Luis Millones, “Gente negra en el Perú: Esclavos y conquistadores”, *América Indígena* 31, julio de 1971, pág. 598.

⁵⁵ Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, in: *Colección de documentos inéditos para la historia de España* 5, pág. 386; Luis Millones Santagadea, *Minorías Étnicas en el Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1973, pág. 25.

⁵⁶ Anónimo Pizarrista, *Relación del sitio del Cuzco y principio de las guerras civiles del Perú hasta la muerte de Diego de Almagro*, Lima, ed. de Urteaga Romero, 1934, pág. 40; J.J. Vega, “Manco Inca y los esclavos negros en la campaña de Titu Yupanqui (junio-agosto de 1526)”, *Revista Histórica* 28, Lima, 1965, págs. 254-256.

expedición, que no tuvo más éxito, fracasando del todo en Angoyacu. Unos pocos españoles salieron ilesos por haberse dado a la fuga, abandonando a su capitán Juan de Moguejo, veterano de la Conquista. Con todo, un esclavo suyo prefirió la muerte antes que alejarse de él, mereciendo así la admiración de los propios indios⁵⁷. A los negros presos durante la batalla de Huartara, Titu Yupanqui los mandó a la fortaleza de Ollantaytambo, cuartel general de Manco, donde se concentró a los otros siervos capturados a continuación. El mariscal Rodrigo Orgóñez los liberó después de la victoria de Vitcos⁵⁸.

Así pues, advierte F. Bowser, la represión de la rebelión de Manco Inca acarrió como consecuencia directa una mayor participación de los negros en las operaciones bélicas⁵⁹. Pero la evolución se hizo aún más patente con las guerras civiles.

Se manifestó primero con la rebelión de Diego de Almagro el Mozo, después del asesinato de Francisco Pizarro en 1541. Convencido de la legitimidad de sus reivindicaciones, el joven mestizo organizó un ejército con el propósito de oponerse al representante de la Corona, el licenciado Vaca de Castro. Llegado a Quito, éste mandó una carta a Carlos Quinto con fecha del 15 de noviembre de 1541 para avisarle de la muerte del marqués y del levantamiento de Almagro el Mozo, el cual, según sus informes, disponía en El Cuzco de quinientos soldados bien pertrechados, de mil negros y de sesenta piezas de artillería⁶⁰. Nos preguntamos si Vaca de Castro no exageró adrede el número de los negros en las filas de los insurrectos para dar a entender que no se trataba de meros auxiliares. Necesitó dos meses para aniquilar a los rebeldes, derrotados el 16 de septiembre de 1542 en la batalla de Chupas, cerca de Huamanga.

El representante de la familia adversa, Gonzalo Pizarro, no se olvidó de los recursos estratégicos adoptados por Almagro cuando acaudilló el movimiento de protesta de los encomenderos en contra de las Nuevas Leyes (1542-1543) que limitaban sus derechos. En el enfrentamiento con el primer virrey, Blasco Núñez de Vela, a los negros les tocó llevar a cabo las tareas más ruines. Después de la expulsión del virrey por los flamantes oídos de la recién creada Audiencia de Lima, el licenciado Cepeda acudió a los servicios de cuatro negros para suprimir a los personajes que estorbaban su actuación⁶¹. Vencidos en Huarina el 10 de octubre de 1547 los leales encabezados por Diego Centeno, Francisco de Carvajal, maestre de campo de Gonzalo, mandó a sus negros que degollaran a treinta heridos⁶². Y cuando el licenciado Benito Juárez de Carvajal quiso vengarse del vi-

⁵⁷ *Id.*, págs. 50-51; *ibid.*, pág. 255.

⁵⁸ J.J. Vega, *op. cit.*, pág. 256.

⁵⁹ *Op. cit.*, pág. 26.

⁶⁰ *Cartas de Indias* 2, B.A.E. 265, pág. 470.

⁶¹ Pedro Gutiérrez de Santa Clara, *Historia de las Guerras Civiles del Perú (1544-1548)*, Madrid, 1904-1929, t. 4, págs. 548-549.

⁶² *Id.*, pág. 523. Según Alonso de Ercilla, autor de *La Araucana*, Pedro de Valdivia confió a un Negro la ejecución de Caupolicán; in: R. Mellafe, *La introducción de la esclavitud negra en Chile, op. cit.*, pág. 96. Del examen de estas ruines tareas confiadas a los Negros, concluye A. Crespo:

“ ... al negro se le ve muchas veces asumiendo sombríos oficios, de homicida por

rey, quien había ordenado la ejecución de su hermano, se escogió al verdugo entre los negros de las tropas rebeldes.

Acosado por el presidente Pedro de la Gasca, cuya misión consistía en reprimir la insurrección, Gonzalo decidió manumitir a los negros de sus fuerzas que alcanzaban el número de cuatrocientos. Con el fin de poner en alto su moral, se le antojó arengarles enfatizando el peligro que acarrearía para ellos la victoria de La Gasca, quien no vacilaría en masacrar a los negros fieles a sus dueños. Sin embargo, según el parecer de Francisco de Carvajal y de Diego Vázquez de Cepeda, tal actitud desprestigiaría a su jefe frente a posibles partidarios. Además se consideraría la manumisión de los negros y su promoción al rango de soldados como una prueba de debilidad y de miedo, por lo cual se abandonó el proyecto⁶³.

El enfrentamiento entre los dos ejércitos desembocó en la total derrota de los rebeldes el 9 de abril de 1548. Pese a ello, los encomenderos no aceptaron de buen grado el nuevo orden. Su descontento tomó pie en la publicación el 23 de junio de 1552 de la real cédula sobre el servicio personal de los indios. En 1553 eligieron por jefe al capitán Francisco Hernández Girón, quien ya se había manifestado contra los repartimientos de indios impuestos por La Gasca. Así que, muerto el virrey Antonio de Mendoza, a la Real Audiencia le incumbió enfrentarse con otra rebelión. En ambos campos se acudió de nuevo a los negros, aunque de un modo muy diferente. Entre los leales, siguieron con su papel de auxiliares. Por ejemplo, hacia Pucará, se les utilizó para escapar de una trampa preparada por Hernández Girón. Los leales abandonaron secretamente el real, dejando tan sólo a un tambor, a unos pocos españoles y a varios negros para que mantuvieran una apariencia de vida como modo de engañar al enemigo⁶⁴. Por cierto no todos los negros se doblegaban de buen grado. Así, no muy lejos de Parinacocha, le quitó la vida al capitán Diego de Almendras un esclavo desertor del sargento mayor Villavicencio, que se ocultaba en una cueva⁶⁵.

En cuanto a Hernández Girón, según Diego Fernández, se mostró más hábil que sus adversarios, creando una unidad enteramente compuesta de negros integrada por 230 lanceros y arcabuceros. Ésta se agregó al grueso de las fuerzas rebeldes que reunía a ochocientos españoles. Le tocó en particular saquear el real de los leales masacrando a cuantos se encontraban en él, negros, indios y españoles⁶⁶. La relación de Pero López, quien participó en los combates al lado de los leales, confirma la intervención de dicho cuerpo en

encargo, torturador, envenenador o verdugo. En más de una página tétrica de la colonia hay un negro, silencioso pero actuante; ajeno a la circunstancia, pero al mismo tiempo implacable”.

In: Esclavos negros en Bolivia, La Paz, 1977, pág. 24.

⁶³ *Id.*, t. 6, págs. 63-64.

⁶⁴ *Colección de documentos inéditos para la historia de España* 5, pág. 387.

⁶⁵ Diego Fernández, *op. cit.*, pág. 10.

⁶⁶ *Id.*, págs. 52-53.

Pucará, estimándolo en doscientos hombres⁶⁷. Respecto a esta brigada, Garcilaso de la Vega el Inca es más explícito. Al formarse, sólo reunía a unos 150 negros capturados en los pueblos o en las fincas saqueadas por los adictos de Hernández Girón, con quienes por consiguiente no les unía ningún lazo de lealtad. Al poco tiempo, debido a este alistamiento forzoso, se duplicaron los efectivos. Con el fin de granjearse su plena adhesión, el jefe rebelde concedió autonomía a dicha compañía, dándole un capitán negro a quien conocía el cronista. Maese Juan, así se llamaba, era un buen carpintero, antiguo esclavo de Antonio Altamirano. Se organizó una estructura de mando enteramente negra, con sargentos y cabos, gozando la compañía de sus propios pífanos, tambores y estandartes. Fuera de las peleas, les tocaba asegurar el abastecimiento de los rebeldes. Los indios, por librarse de sevicias, les entregaban sus propios víveres, pasando graves hambrunas. A decir verdad, Hernández Girón supo utilizar la violencia de los esclavos dirigiéndola contra los indios, según un proceso que estudiaremos más adelante.

Por supuesto, la existencia de semejante cuerpo originó profundos disgustos entre los gubernamentales, a quienes abandonaron bastantes negros atraídos por los favores del rebelde. Al asesinato del capitán Diego de Almendras le acogieron sus congéneres como a un verdadero héroe.

Así pues, los leales tuvieron que pelear con sus propios esclavos, que no se contentaban con abusar de los indios. Sabían portarse con valentía, admitió Garcilaso de la Vega aunque le pesó que ese valor se expresara a expensas de un noble personaje. En efecto, un soldado de los más conocidos entre los leales tuvo que rendirse a Maese Antonio, maestro de campo de los negros. Por no acrecentar su deshonra, prefirió el cronista callar el apellido del vencido, si bien, de creerle, hasta en España se enteraron del episodio⁶⁸.

De modo que había tomado cuerpo el proyecto esbozado por Diego de Almagro y luego por Gonzalo Pizarro. Por primera vez en el Perú y en todas las Indias de Castilla, existía una verdadera compañía de negros con todos sus atributos. Para los rebeldes tenía un interés innegable, llenando de pánico a los naturales por dondequiera que transitaba e incitando a los negros de las tropas gubernamentales a que se unieran a ella.

Amén de este aspecto logístico, la motivación de los negros manejados por el “tirano” era un elemento de primera importancia con relación a las operaciones militares propiamente dichas.

Queda por preguntarse sobre las verdaderas intenciones de Hernández Girón, a quien presentan los cronistas como un ambicioso ávido de poder y dominado por la violencia. ¿Eran tan sólo los negros un mero instrumento en sus manos? Según parece, vino a ser el rebelde un iluminado que se creía investido de una misión, lo cual explicaría su actitud para con los negros. Quizá correspondiera a una hostilidad creciente frente a las estructuras impuestas por la metrópoli⁶⁹. Fuera lo que fuere, desde entonces la situación de los esclavos

⁶⁷ Voir: *Relación de Pero López, Visión de un conquistador del siglo XVI*, ed. de Rosario Güenaga de Silva, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 1971, pág. 76.

⁶⁸ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas, Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega* 4, B.A.E. 135, págs. 91 y 94.

⁶⁹ Véase: B.A.E. 164, págs. 356-357. El cronista agustino Antonio de la Calancha (*Crónica morali-*

del virreinato de Lima no dejó de llamar la atención de los insurrectos de cualquier índole. El propio don José Gabriel Túpac Amaru, llevado de su sed de equidad, les concedió la libertad el día 16 de noviembre de 1780:

y en esa virtud han de concurrir sin excepción de personas a fortalecer la mía, desamparando totalmente a los chapetones, y aunque sean esclavos a sus amos, con aditamento de que quedarán libres de la servidumbre y esclavitud en que estaban⁷⁰.

Las milicias de negros y mulatos

A pesar de hartas reticencias, llevado de cierto pragmatismo, el poder acabó por tomar en cuenta la potencia militar que brindaban los negros, canalizando la agresividad generada por la sociedad colonial hacia elementos alógenos como los enemigos ingleses u holandeses e incluso contra los indios.

De Cuba al Uruguay

Hacia 1569, los negros y mulatos libres eran tan numerosos en Cuba que los de La Habana tenían su propio alguacil. A finales de siglo formaron una compañía que constaba de un centenar de hombres. Cien años más tarde, el batallón de los negros libres congregaba a unos ochocientos individuos⁷¹. En Panamá la documentación prueba la existencia de un cuerpo de morenos libres en 1625. Estas milicias quedaban bajo el mando de oficiales españoles, aunque no se les negaba a los mulatos toda esperanza de promoción. En el último tercio del siglo XVII, Vicente Méndez pasó de soldado raso a capitán de los pardos libertos, después de ocupar todos los grados intermedios combatiendo desde 1679 a los indios del río Mandinga relacionados con los piratas ingleses. En 1686 le nombraron gobernador de una comunidad de nativos agrupados a orillas del río Chagres⁷². En Guatemala, las milicias de infantería y de caballería reunían en 1767 un total de 30.741 hombres agrupados en 527 compañías. Los mulatos, con 324 compañías representaban un porcentaje de 58,17 % de los efectivos, vale decir mucho más que los españoles, que

zada del orden de San Agustín en el Perú..., 1638) añade que Hernández Girón quería dar a entender “que sólo el bien de los pobres le movía a su empresa”; citado por Alberto Crespo, *Esclavos en Bolivia*, La Paz, 1977, pág. 122. Para el mesianismo del rebelde, véase: Alain Milhou, “Du pillage au rêve édénique. Sur les aspirations millénaristes des 'soldados pobres' du Pérou (1542-1578)”, *C.M.H.L.B. Caravelle* 46, 1986, págs. 7-20.

⁷⁰ Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia hispanoamericana*, Buenos Aires, 1967, pág. 399; citado por Scarlett O'Phelan Godoy, *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*, Cusco: Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas, 1988, pág. 244. Véase también: Julio César Chaves, “Los ideales de Túpac Amaru”, *Quinto Congreso Internacional de Historia de América*, Lima (31 de julio-6 de agosto de 1971), 1, Lima 1972, págs. 468-469. Según Daniel Valcárcel, “el ataque a la servidumbre de los indios reclamaba la desaparición de la esclavitud del negro”; in: *La rebelión de Túpac Amaru*, México: F.C.E., 1975, pág. 79.

⁷¹ Herbert Klein, “Anglicanism, Catholicism, and the Negro Slave”, in: Laura Forner and Eugene D. Genovese, *Slavery in the New World. A reader in comparative history*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc-Englewood Cliffs, 1969, págs. 146-147.

⁷² *Recopilación de leyes de las Indias*, t. 2, lib. VII, tit. V, ley XI; A.G.I., Panamá 105. Citado por Alfredo Castillero Calvo, “Los negros y mulatos libres en Tierra Firme”, s.f., s.l.

alcanzaban sólo un 33,03 %⁷³. En el Nuevo Reino de Granada también se formaron cuerpos parecidos. Fue el caso de los mulatos libres por ejemplo en Nóvita en 1761 y en Quibdó, la capital del Chocó, en 1774⁷⁴. La toma de La Habana por los ingleses durante la guerra de los Siete Años (1756-1763) preocupó sumamente a los dirigentes, que favorecieron la creación de tales unidades por todo el territorio y particularmente por la costa caribeña y pacífica. A partir de 1780 se formaron regimientos de todas las razas: blancos, mestizos, morenos, zambos, pardos y cuarterones⁷⁵.

En el Alto Perú, cuando estallaron las rebeliones indias en el último cuarto del siglo XVIII, los españoles acudieron a los negros para defenderse. Destacaron en 1781 durante el sitio de Omasuyos por Julián Apaza, quien, con el nombre de Túpac Catari, controlaba los Yungas, Chucuito y Carangas merced a un ejército de 40.000 rebeldes⁷⁶.

Debido a la reanudación de las hostilidades con Portugal, un reglamento expedido en 1801 por el virrey de Buenos Aires decidió la formación en Montevideo, al lado de un batallón de infantería de blancos, de dos compañías, una de pardos libres y otra de morenos, también libertos. Se crearon unidades parecidas en Córdoba y en el Paraguay. En enero 1806, para enfrentarse a la política de Inglaterra, integraron el regimiento de Voluntarios de Infantería con cincuenta y nueve y cien hombres respectivamente. En agosto se reunieron en una sola compañía de pardos y morenos libres. El virrey, marqués de Sobremonte, se valió de sus servicios al atacar Montevideo los ingleses, en particular en la batalla de Cardal. En 1814 los patriotas, en nombre de Artigas, intentaron reclutar una compañía de esclavos y en 1816, durante la segunda invasión portuguesa, se levantó un cuerpo de libertos constituido por 178 esclavos recién manumitidos. Se añadió a un cuerpo de morenos de 130 plazas y a otro de pardos libres de 60, que ya luchaban en las filas patriotas⁷⁷.

En el Paraguay, después de la Independencia, las compañías de pardos no integraron primero el ejército, aunque se las mandaba a las fronteras, en el Chaco por ejemplo. Pero en 1833, Francia creó un escuadrón de lanceros pardos⁷⁸. Y cuando estalló la guerra con el Brasil, Argentina y el Uruguay en 1865, López tenía unidades de choque formadas por negros y mulatos⁷⁹.

⁷³ Salvador Montoya, "Milicias negras y mulatas en el reino de Guatemala (siglo XVIII)", *C.M.H.L.B. Caravelle* 49, 1987, pág. 100.

⁷⁴ William Frederick Sharp, *Slavery in the Spanish Frontier. The Colombian Chocó. 1680-1810*, Norman University of Oklahoma Press, 1976, pág. 152.

⁷⁵ Allan J. Kuethe, "The status of the free pardo in the disciplined militia of New Granada", *The Journal of Negro History* 56 (2), abril de 1971, págs. 105-117.

⁷⁶ Max Portugal Ortiz, *La esclavitud negra en las épocas Colonial y Nacional de Bolivia*, La Paz: Instituto Boliviano de Cultura, 1977, pág. 82.

⁷⁷ Carlos Rama, "Los Afro-uruguayos", *C.M.H.L.B. Caravelle* 11, 1968, págs. 73, 76-77.

⁷⁸ John Hoyt Williams, "Esclavos y pobladores: observaciones sobre la historia parda del Paraguay en el siglo XIX", *Revista Paraguaya de Sociología* 31, septiembre-diciembre de 1974, pág. 22.

⁷⁹ John Hoyt Williams, "Tevegó on the Paraguayan frontier: a chapter in the Black history of the Americas", *The Journal of Negro History* 56 (4), octubre de 1971, pág. 273.

En la mayoría de los casos pues, fueron las circunstancias las que impusieron en toda Hispanoamérica la creación de cuerpos de negros y mulatos para la defensa de los intereses españoles frente a los enemigos exteriores o interiores. En las luchas por la independencia cada bando acudió a sus servicios, y los vencedores, herederos de la oligarquía criolla, olvidaron sus generosas promesas. En la época nacional, los dirigentes autócratas de ciertos países como el Paraguay se valieron de tales compañías para seguir en el poder y mantener su política. Es obvia la continuidad diacrónica, siendo los afroamericanos víctimas de conflictos en que los involucraba la alienación. Para evidenciar aún más este hecho, contemplaremos la evolución de estas unidades militares en el Perú.

El caso del Perú

Uno de los problemas más graves que se plantearon a la colonia fue la defensa de las poblaciones de la costa contra las agresiones de los piratas ingleses u holandeses. Era bien sabido que el enemigo proyectaba aliarse con los esclavos para atacar de flanco a los españoles. En la noche del 13 de febrero de 1579, Francis Drake penetró en el puerto del Callao, suscitando hondísima conmoción en Lima. Desde entonces no faltaron los planes para rechazar tales expediciones, sin que llegaran a concretarse. La intervención del holandés Jacques L'Hermite por el litoral pacífico sumió Lima en una total estupefacción⁸⁰. En realidad, la Corona ya se había preocupado por las medidas necesarias para prever el peligro. El maestre de campo don Diego Flórez de León suministró un informe al respecto hacia 1615, posiblemente después de la expedición de Spielberg. Con el fin de defender el territorio contra las empresas de los herejes, convenía exigir de todos los moradores un tributo adaptado a sus alcances, abonando cierta cantidad los negros y los mulatos libres. En cuanto a los esclavos, que calculaba en más de 300.000 en todas las Indias españolas, sus dueños se verían obligados a entregar cuatro reales al año por cada mujer y un peso por cada varón⁸¹.

Además seguían en pie los temores relacionados con una posible alianza de los piratas y los negros, de modo que el virrey Guadalcázar no pudo menos de evocarlos al ceder su puesto al conde de Chinchón en 1627, haciendo particular hincapié en el sumo cuidado que requería la presencia de 30.000 negros en el Perú, 22.000 de los cuales se ubicaban en la misma Lima o sus alrededores⁸². Sin embargo, se sospechaba menos de la solidaridad de los negros libres, permitiéndoles organizar una milicia. Frente a los holandeses actuó dicha unidad con un denuedo que dejó pasmadas a las autoridades. El licenciado Luis Enríquez, fiscal de la Real Audiencia, alabó tal actitud en una carta dirigida al rey el 10 de diciembre de 1627⁸³. Desaparecida la amenaza, no se disolvió la milicia. De entonces en adelante, la documentación atestigua su existencia y la de los mulatos libres. Además se

⁸⁰ Para las empresas de los Ingleses y Holandeses por las costas del Pacífico, véase: Jean-Pierre Tardieu, *L'Inquisition de Lima et les hérétiques étrangers (XVI^e-XVII^e s.)*, París: L'Harmattan, 1995.

⁸¹ Biblioteca Nacional de Madrid (B.N.M.), R. 17270, *Libro de papeles curiosos impresos de las Indias*, fol. 3r-4v.

⁸² Manuel de Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, Lima, 1878, t. 3, pág. 252.

⁸³ Archivo General de Indias (A.G.I.), Sevilla, Audiencia de Lima, legajo 572, libro 20, fols. 162r-163v.

crearon compañías parecidas en varias ciudades de la costa. En Trujillo, por ejemplo, después del ataque de Panamá por Hawkins, la de los mulatos recibió un armamento completo compuesto de arcabuces, pólvora y municiones⁸⁴. El mismo año, al atacar Arica los ingleses Watling y Sharp, una docena de mulatos se portó de una manera heroica⁸⁵. Por supuesto, había que reactivar de vez en cuando estas compañías para que no se transformaran en cuerpos de parada. Así pasó en 1689, cuando cernía la amenaza de una expedición francesa. El conde de la Monclova preceptuó que se empadronara a los miembros de las milicias de mulatos y negros libres para estimar sus necesidades⁸⁶.

La participación de los negros y mulatos no se limitaba a la defensa del territorio de la Audiencia de Lima. Acudíase también a ellos para formar cuerpos expedicionarios cuando el peligro amenazaba otras provincias del virreinato. En junio de 1668, el inglés Henry Morgan ocupó Portobelo, cuya liberación se obtuvo a cambio de un rescate de 100.000 pesos. Al llegar la noticia a Lima, ausente el virrey conde de Lemos, su esposa, doña Ana de Borja, organizó los socorros con destino al puerto del Caribe⁸⁷. A las cuatro compañías de españoles se agregaron otras tres, dos de mulatos y una de negros libres, o sea cuatrocientos soldados armados con arcabuces y mosquetes. Entre ellos se encontraban carpinteros y albañiles encargados de llevar a cabo las obras de fortificación requeridas. La expedición se hizo a la vela el día 6 de septiembre⁸⁸.

También se proyectó mandar guarniciones de negros y mulatos libres a las fortalezas de interés estratégico. Así, el virrey conde de Castellar informó al arzobispo don Melchor de Liñán, quien se encargaba en el ínterin de la construcción de una ciudadela en Valdivia, en el sitio escogido en 1643 por el pirata Elie Harckmans para levantar un edificio semejante. Se entregó su defensa a una compañía de negros y mulatos libres cuyo papel se consideró de primera importancia, siendo como era esta plaza una de las más codiciadas por los enemigos. Desde aquí se podían organizar expediciones hacia todas las costas del Pacífico, incluso hasta Acapulco, adonde llegaba el famoso galeón de Manila⁸⁹. Para acabar con el número cada vez mayor de mestizos y de mulatos vagos, se decidió enviarlos a pacificar la provincia de Chile. Pero fracasó la experiencia, siendo muy pocos los individuos que llegaban a destino o permanecían en el servicio del rey. Por lo tanto, el Consejo de Indias ordenó el día 9 de abril de 1662 que se pusiera fin al ensayo⁹⁰. La Administración

⁸⁴ *Anales de Cabildo. Ciudad de Trujillo*. Extractos tomados de las actas de los años 1678-1684 por Alberto Larco Herrera, Lima, 1923.

⁸⁵ Diego de Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas de la Gran Ciudad del Cuzco*, ed. de Félix Denegri Luna con la colaboración de Horacio Villanueva Urteaga y César Gutiérrez Muños, Lima, Biblioteca de cultura peruana, 1980, t. 2, pág. 138.

⁸⁶ *Colección de cartas de virreyes. Conde de la Monclova*, ed. de Manuel Moreyra, Paz Soldán y Guillermo Céspedes del Castillo, 2, Lima, 1955, pág. 14.

⁸⁷ Rubén Vargas Ugarte, *Historia General del Perú*, Lima: Carlos Milla Batres, t. 3, págs. 320-321.

⁸⁸ Guillermo Lohman Villena, "Relación del socorro que remitió a Tierra Firme la Ex^{ma} S^{ra} Condesa de Lemos...", *El Conde de Lemos, virrey del Perú*, Madrid, 1946, pág. 430.

⁸⁹ *Memorias de los Virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Impresas de Orden Suprema, 1, Lima, 1859, pág. 239.

⁹⁰ *C.D.H.F.S.*, t. 2, vol. 1, Madrid, 1958, pág. 491.

no siempre se mostraba favorable a la existencia de estructuras militares compuestas únicamente de negros y de mulatos.

En 1615 el marqués de Montesclaros no miró con buenos ojos la creación de estas milicias, como lo confesó en el informe destinado a su sucesor el príncipe de Esquilache. Hasta la agresión holandesa siempre se había opuesto a la formación de tales compañías, por parecerle que dichos milicianos constituían una arma de doble filo. Si por un lado se hacían a la obediencia, por otro podían experimentar una toma de conciencia peligrosísima para la sociedad colonial. Agrupados e instruidos en el arte militar, pronto se darían cuenta de su fuerza, corriendo la Ciudad de los Reyes el riesgo de criar víboras en su seno⁹¹. No era el marqués el único en pensar así. Por los años 1640, un arbitrista volvió sobre el tema. El número de negros y mulatos vagos requería que se les obligara a trabajar y a pagar un tributo, según lo establecido por la ley aunque ésta no se acatará. A Diego Pérez Gallego, familiar del conde de Chinchón y autor de la memoria a que nos referimos, le preocupaba sobremanera el que esa gente se ejercitara en el manejo de las armas al lado de los españoles. ¿No sería mejor confiarles tareas de importancia secundaria u otros servicios personales? En la organización de la defensa, no eran de desdeñar las obras de intendencia. Ciertamente que, hasta entonces, había sido ejemplar la fidelidad de estos hombres; sin embargo, en tiempos venideros el gran número de esclavos había de infundir más prudencia⁹². Es obvio que Diego Pérez Gallego se hacía el portavoz de una parte de la opinión pública.

Olvidado el peligro, el miedo cedía el paso a las consideraciones financieras. A poco de creadas las milicias de negros y de mulatos, parecieron excesivos los gastos de su manutención. En 1640, se decidieron importantes restricciones presupuestarias, suprimiendo el sueldo de los oficiales blancos de estas compañías⁹³.

Volvamos ahora a la carta del fiscal de la Audiencia citada más arriba. A pesar de lo dicho, los milicianos negros y mulatos gozaban de la protección de miembros influyentes de la administración real, quienes no vacilaban en hacer de intermediarios para transmitir sus reivindicaciones a la Corona acerca por ejemplo del tributo. En 1574, el Consejo de Indias había impuesto a los negros y a los mulatos libres la obligación de pagar una tasa, como los indios⁹⁴. Ahora bien, después de su actuación frente a la incursión holandesa de 1624 en el Callao, les pareció justo a los milicianos solicitar la exención, habida cuenta de las vejaciones infligidas por los colectores. A su modo de ver había llegado el momento de que las autoridades admitieran el sentimiento del honor que se les había negado hasta en-

⁹¹ *Memorias de los Virreyes que han gobernado el Perú...*, *op. cit.*, 1, pág. 31.

⁹² *Alguna parte del acertado y prudente gobierno que tuvo en los reynos del Perú el Excmo Señor Conde de Chinchón, virrey desde el año de 1629 hasta el de 1640, con algunas advertencias para el aumento de la Real Hacienda y bien común, para que se represente a Su Magestad. Escriviólo Don Diego Pérez Gallego, su criado*, Madrid, Biblioteca de Palacio, ms. 2774, Apéndice 29, págs. 304-305.

⁹³ Josephe y Francisco de Mugaburu, *Diario de Lima (1640-1694)*, ed. de D. Carlos A. Romero, 2, Lima, 1935, pág. 45.

⁹⁴ Para más información sobre el tributo, véase: Bowser, *op. cit.*, págs. 368-374; J.-P. Tardieu, *Le destin des Noirs aux Indes de Castille (XVI^e-XVII^e s.)*, París: L'Harmattan, 1984, págs. 124-135.

tonces. Pero es de notar que esta solicitud no se expresó como lo temían Montesclaros u otros funcionarios reales. De ningún modo amenazaba a la sociedad colonial: traducía por el contrario la aspiración de aquellos hombres a medrar. Su pertenencia a las milicias era un medio de promoción social.

El Consejo exigió el 29 de junio de 1629 un informe del virrey y de la Real Audiencia. Sus conclusiones, presentadas el 6 de enero de 1630, fueron favorables a la exención no sólo de los hombres sino también de las mujeres que, al lado de las compañías de mulatos y negros libres, contribuyeron a la defensa del puerto del Callao. Al virrey le tocaría fijar la duración de la exoneración. El Consejo dio su visto bueno el 22 de noviembre de 1631 y, fechada en el día 16 de diciembre del mismo año, una real cédula mandó al conde de Chinchón que atendiese la súplica⁹⁵.

¿Cómo no ver que, para los milicianos, esta exención, por temporal que fuera, iba más allá de sus límites? Por primera vez, aunque de un modo indirecto, se admitía la capacidad de honor y de lealtad de estos hombres, los excesos de cuyos congéneres no se cesaba de fustigar en informes y relaciones.

En realidad, bien mirado, no se puede negar que esa victoria se basaba en la plena adhesión de aquéllos a la sociedad esclavista. La progresión social de una minoría privilegiada estribaba en su alienación más completa y, por lo tanto, en la explotación de la mayoría de sus hermanos de raza. Así que las reticencias de ciertos funcionarios reales y las dilaciones de la Corona resultan irrisorias. La sociedad esclavista -ésta fue una de sus principales contradicciones- no siempre sabía dónde estaban sus verdaderos intereses. Pero se daba el caso de que el sistema generaba una lógica interna que compensaba en parte sus fallos, permitiéndole subsistir.

De los auxiliares negros encargados de saquear el real de Atahualpa a los milicianos negros y mulatos del siglo XVII, hay un trecho. A decir verdad, los que siguieron este camino fueron los privilegiados: no lo hubieran podido recorrer sin que se mantuviera a la gran mayoría de sus congéneres en el *via crucis* de la esclavitud. Al cabo se encontraba la meta insoslayable de la sociedad colonial o sea el reforzamiento de sus estructuras.

De ningún modo se les ocurrió a los rebeldes de las guerras civiles poner en tela de juicio los esquemas vigentes. No hicieron más que explotarlos como más podían, poniendo aparte a Hernández Girón, quien se atrevió a acudir a la manumisión general. Pero ¿qué habría pasado en caso de victoria del “*tirano*”? Ni siquiera las guerras de Independencia, después de dejar entrever a los luchadores negros nuevos horizontes llenos de esperanza, consiguieron acabar con la infamia. Gran parte del ejército del libertador San Martín lo constituían negros manumitidos en Buenos Aires y Chile. Según Christine Hünefeldt, Miller, comandante del batallón n.º 8, **que reunía a ochocientos negros, reconoció que eran “dóciles, fáciles de instruir y amantes de sus oficiales”** y se “*distinguieron por su valor, constancia y patriotismo*”⁹⁶. Ahora bien fue preciso esperar el decreto del 3 de

⁹⁵ A.G.I., Lima 572, libro 20, fols. 162r-163r; *C.D.H.F.S.*, 2, vol. 1, págs. 333-335.

⁹⁶ *Memorias del General Miller*, t. 1, 1829, pág. 187; citado por Christine Hünefeldt, “Cimarrones, bandoleros y milicianos: 1821”, *Historia* 3 (2), diciembre de 1979, Lima, págs. 73-74.

diciembre de 1854 del general Ramón Castilla para que en el Perú se emancipara a los negros, no por humanitarismo, sino por oportunismo político⁹⁷.

Se admite hoy por hoy que los españoles, dado su poco número, no hubieran conseguido imponerse a los pobladores del Nuevo Mundo sin valerse, como buenos estrategas, de sus odios y divisiones. Basta leer las diferentes crónicas de la Conquista para cerciorarse de ello. Pero la misma lectura nos permite preguntarnos qué habría sido de sus empresas sin la ayuda de los esclavos negros, hijos de civilizaciones en las que cualquier hombre se preciaba de ser primero un guerrero. Se vieron obligados a desposarse con la causa de los dueños, esperando así medrar en la sociedad colonial⁹⁸. Alcanzada la libertad, les era imposible librarse de su condicionamiento. En toda la época colonial, e incluso después, a las autoridades les interesaba sobremanera disponer de cuerpos militares coherentes que no se identificasen con los nativos, virtuales enemigos del interior, y cuya adhesión mimética exacerbada de varias maneras era una prenda de seguridad en contra de todas las agresiones exteriores. Tal era el peso de la alienación que los milicianos negros y mulatos, por más que se temiera, nunca dieron la menor prueba de solidaridad con sus congéneres sumidos en las aberraciones de la esclavitud. Entre ellos mediaba un abismo.

⁹⁷ Véase al respecto el análisis de Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, págs. 297-311. En las otras repúblicas andinas, la emancipación se efectuó en la misma época. Se suprimió definitivamente la esclavitud en Bolivia durante el gobierno de Isidoro Belzu (1848-1855). En Colombia, la ley de manumisión firmada por el presidente José Hilario López el 21 de mayo de 1851 entró en vigencia el 1° de enero de 1852.

⁹⁸ José Luciano Franco, Francisco Pacheco y Julio Le Riverend explican los “*privilegios que obtiene el negro ladino de sus relaciones con el conquistador*” por

“el entusiasmo inicial del enriquecimiento resultante de la conquista y del desorden organizativo imperante en las colonias en ese período, así como por el hecho de que la sociedad colonial está en su proceso formativo”.

In: “Facetas del esclavo africano en América Latina”, *Introducción a la cultura africana en América Latina*, París: Unesco, 1979, pág. 42.

Capítulo 2

Sustitución de la mano de obra india

No se puede hablar de la trata y de la esclavitud de los Negros sin evocar el papel, cardinal según el punto de vista apriorístico de muchos, desempeñado por fray Bartolomé de las Casas en los inicios del más horrendo crimen contra la humanidad que perduró hasta la segunda mitad del siglo XIX. Si bien el obispo de Chiapa puso su vida al servicio del Indio, por lo menos dentro del marco ideológico vigente, hasta tal punto que ciertos le consideran como un precursor de la teología de la liberación, tremenda sería su responsabilidad en la aparición y en el desarrollo de la solución de recambio destinada a aliviar a los naturales. Hace unos años, Fernando Savater en un artículo publicado por el diario español *El País*, titulado “El padre Las Casas y sus paradojas” recordó que “*este baldón sigue pesando sobre su nombre*”.

2-1-Trata y lascasanismo

Sin embargo unos estudios de especial valía han intentado reparar el daño que le hicieron sus detractores al ilustre dominico, afirmando que de ningún modo se puede considerar al protector de los Indios como el principal promotor de la trata de los Negros. Muy convencedores al respecto son primero los escritos de José Antonio Saco⁹⁹, de Fernando Ortiz, de Silvio Zavala y luego los estudios de Marcel Bataillon, André Saint-

⁹⁹ “*En cuanto a la primera cuestión [si él fue el primero que promovió la introducción de esclavos negros en América], todo lo que se diga contra Casas es enteramente falso, porque de todo lo hasta aquí narrado en este libro, aparece claramente que el tráfico de negros empezó con el siglo XVI, y que continuó por algunos años sin la más leve intervención directa o indirecta de Casas*”.

In : Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, La Habana : Ed. “Alfa”, 1937, t. 4, págs. 94-95.

Lu y Philippe I. André-Vincent¹⁰⁰. Esta imagen, hondamente negativa, se desarrolló, según A. Saint-Lu, a partir del siglo XVIII a través de obras históricas o filosóficas como las del Alemán De Pauw, del Escocés Robertson o del Francés Raynal¹⁰¹. El americanista denuncia la actitud obcecada de Ramón Menéndez Pidal, cuya pluma rasgó sin más rodeos lo siguiente :

“El prejuicio irracional lascasiano consiste en afirmar que toda guerra de los españoles contra los indios es injusta y que toda guerra de los portugueses contra los negros africanos se supone ser justa sin más averiguación”¹⁰².

¡Hay que ver cómo el sabio despachaba el trabajo en ciertos casos! El lector atento de la *Historia de las Indias* no puede pasar por alto el error garrafal : aunque no rechazó el concepto de esclavitud admitido por todos en aquella época, Las Casas tomó muy a las claras el partido de las víctimas de las incursiones negreras por las costas africanas. Esta toma de conciencia, que no se negará pese a su carácter tardío, fue el resultado de las investigaciones históricas que emprendió el religioso para escribir su obra y probablemente de sus contactos con colegas suyos bien informados al respecto. Es menester pues contemplar el cambio aparentemente abrupto de Las Casas frente a la trata de los Negros, cuyo marco temporal delimitó Alain Milhou, a la luz de las circunstancias que llevaron al dominico a condenar la esclavitud de los Africanos arrancados de su continente por los Portugueses después de guerras injustas, exactamente como delataba los excesos cometidos por los Españoles contra los Indios de América¹⁰³.

-Las proposiciones de Las Casas

No insistiremos, antes de entrar en materia, en las causas de la trata de los Negros hacia el Nuevo Mundo. Mucho se ha escrito sobre este tema, y no cabe duda de que uno

¹⁰⁰Juan Pérez de Tudela Bueso recuerda que el abate Gregoire, Llorente y el dominico mejicano fray Servando Teresa de Mier fueron los primeros en luchar contra esta acusación ; *in* : “Estudio preliminar”, *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*, B.A.E. 95, Madrid, 1957, pág. LXXIX.

¹⁰¹ André Saint-Lu, “Bartolomé de las Casas et la traite des nègres”, *Bulletin Hispanique* 94 (1), enero-junio de 1992, pág. 39.

¹⁰² Ramón Menéndez Pidal, *El Padre las Casas. Su doble personalidad*, Madrid : Espasa Calpe, 1963, pág. 38 ; *in* : André Saint-Lu, *Las Casas indigéniste*, París : L'Harmattan/Séminaire Interuniversitaire sur l'Amérique Espagnole Coloniale, 1982, pág. 66.

¹⁰³ La sustancia de las líneas que siguen está sacada de : Jean-Pierre Tardieu, “Las Casas et les Noirs. Logique d'un revirement”, *Espace Caraïbe* 3, Maison des Pays Ibériques-Université M. de Montaigne, Bordeaux/Centre d'Etudes et de Recherches Caraïbéennes-Université des Antilles et de la Guyane, 1995, págs. 85-104.

de los estudios más valiosos sigue siendo el de Georges Scelle¹⁰⁴. Recordemos sin embargo que las proposiciones de Las Casas de acudir a los Negros para socorrer a los Indios abrumados por la explotación colonial se integraron en un contexto y no constituyeron ninguna novedad en el concierto incesante de peticiones de que habla A. Saint-Lu¹⁰⁵. Nos contentaremos pues con remontar a la regencia de fray Francisco Jiménez de Cisneros, después del fallecimiento de Fernando de Aragón y antes de la llegada al suelo español de su nieto Carlos. El cardenal, cuyo interés por la situación en La Española (Santo Domingo) se debía en parte a la actuación de Las Casas, quien había vuelto a la península en 1515, mandó a la isla en 1516 una misión de reforma integrada por tres frailes de la orden de San Jerónimo y asesorado por el licenciado Zuazo, oidor y juez de residencia, y el secretario Gonzales Dávila. Los jerónimos se hicieron el eco de las reivindicaciones de los colonos anhelantes de agavillar riquezas en una carta dirigida al soberano el 18 de enero de 1518 y firmada por fray Ludovicus (Luis de Figueroa), prior de La Mejorada, y fray Alfonsius (Alonso de Santo Domingo), de la cual extraemos el trozo siguiente, de sumo interés a nuestro modo de ver :

*“Muy alto y poderoso señor: Ciertas cartas habemos escrito a Vuestra Alteza, después que Dios tuvo por bien de nos consolar a todos con su bien aventurada venida a esos sus reinos de España y en todas, según lo habrá mandado ver, le habemos suplicado quiera hacer mercedes a estas Islas, mandándolas favorecer con algunas cosas que conviene para el remedio dellas. En especial que a ellas se puedan traer negros bozales y para los traer de la calidad que sabemos que para acá conviene, que Vuestra Alteza nos mande enviar facultad para que desde esta isla se arme para ir por ellos a las islas de Cabo Verde e tierra de Guinea, o que esto se pueda hazer por otra cualquiera persona desde esos reinos para los traer acá. E crea Vuestra Alteza, que si esto se concede, demás de ser mucho provecho para los pobladores destas islas e rentas de Vuestra Alteza, serlo ha para que estos indios, sus vasallos, sean ayudados e relevados en el trabajo e puedan más aprovechar a sus ánimas e a su multiplicación, mayormente ahora que los ponemos en pueblos, juntándolos de muchas partes por do andan derramados”*¹⁰⁶.

No era pues la primera vez que dichos religiosos intervenían a favor del uso de mano de obra negra en las islas. Aludieron a una carta anterior redactada en cuanto se enteraron de la llegada de Carlos I a España. Según sus informaciones, los colonos estaban dispuestos a encargarse de la trata si era menester, porque necesitaban a bozales que procediesen directamente de Africa. Al parecer de los dueños, los esclavos que pasaban

¹⁰⁴ Georges Scelle, *La traite négrière aux Indes de Castille*, París : L. Larose et L. Tenin, 1906.

¹⁰⁵ A. Saint-Lu, “Bartolomé de las Casas et la traite des nègres”, *op. cit.*, pág. 41. Fernando Ortiz hizo el historial de los inicios de la trata hacia las Antillas en “La 'leyenda negra' contra Fray Bartolomé”, *Cuadernos Americanos* 5, México, 1952, págs. 154-159.

¹⁰⁶ *In : Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones de América y Oceanía sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias*, Madrid, Manuel B. de Quirós, Manuel C. Hernández, 1864-1884, t. 1, págs. 298-299.

por la península adoptaban costumbres que les hacían menos dúctiles. Semejante tráfico, arguyeron los firmantes, sería provechoso no sólo para los colonos y por consiguiente para el real erario, sino también para los Indios, integrándose en una política de protección y de evangelización de los naturales que requería el establecimiento de reducciones. En este mismo mes de enero de 1518 se decidió efectivamente la creación de treinta pueblos que reuniesen a los Indios sobrevivientes.

El licenciado Zuazo, en una carta al poderoso ministro Monsieur de Chièvres, el 22 de enero de 1518, facilitó detalles técnicos que dan de pensar que el proyecto estaba muy adelantado :

“hay necesidad así mismo que vengan negros esclavos como escribo a S.A. [...] más he de hacerle saber que es cosa muy necesaria, mandándolos traer, que desde esta isla partan los navíos para Sevilla, donde se compre el rescate que fuere necesario, así como paño de diversos colores, con otras cosas de rescate, que se usan en Cabo Verde, de donde se han de traer con licencia del rey de Portugal ; y que por el dicho rescate vayan allí los navíos, y traigan todos los negros y negras que pudieren haber bozales, de edad de quince a diez y ocho años, y veinte años, y hacerse han en esta isla a nuestras costumbres, y ponerse han en pueblos donde estarán casados con sus mujeres. Sobrellevarse ha el trabajo de los indios, y sacarse ha infinito oro. Es tierra esta la mejor que hay en el mundo para los negros”¹⁰⁷.

El plan presentado por Zuazo, no es inútil insistir en ello, proponía las principales estructuras y modalidades que adoptó después la trata hacia las Indias occidentales, poniendo aparte el proyecto de creación de lugares de acogida separados que sin embargo surgió de nuevo en los escritos de varios arbitristas como, al final del siglo XVI, el dominico fray Miguel de Monsalve a quien evocaremos más adelante.

Así pues se pasó muy a menudo por alto la actuación de eclesiásticos, enviados oficiales del gobierno español, a favor de la de Bartolomé de las Casas, mucho más famoso sin duda alguna. A decir verdad, este clérigo, que todavía no había tomado el hábito de los hermanos de Santo Domingo de Guzmán cuando redactó su primera propuesta, quizá hizo suya una petición dirigida por sus amigos dominicos a la Corona, la cual tocaba al envío de Negros con fin de aliviar a los Indios. Según José Antonio Saco, los dominicos de La Española propusieron esta medida al rey en el año 1511¹⁰⁸. Al evocar la administración del almirante y virrey Diego Colón, Antonio de Herrera aludió al doble enfoque, social y económico, de su argumentación. De concretarla, se alcanzaría no sólo una apreciada mejoría de la situación de los naturales, sino también una rentabilidad más eficaz :

¹⁰⁷ In : Cayetano Coll y Toste, *Historia de la esclavitud en Puerto-Rico (Información y documentos)*, San Juan de Puerto-Rico : Sociedad de Autores Puertorriqueños, 1972, pág. 151.

¹⁰⁸ José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud*, Madrid : Júcar, 1974, pág. 166.

*“Y como en este tiempo aun duraba la instancia de los Padres Dominicicos, para que fuesen relevados los Indios, se reiteró la orden para que no los cargasen, ni se traxesen a las Minas más de la tercera parte, ordenando, con mucho encarecimiento, siempre su buen tratamiento ; i mandando que se buscasse forma como se llevasen muchos Negros de Guinea, porque era más útil el trabajo de un Negro que de quatro Indios”*¹⁰⁹.

Como se ve, se había hecho caso omiso del parecer contradictorio de Cristóbal Colón, quien propuso a los reyes españoles la reducción a la esclavitud de los Caníbales que asolaban las islas del Caribe. Con este fin, el Descubridor se refirió a su propia experiencia adquirida por las costas africanas, afirmando que estos Indios tenían mucho más valor que los “negros de Guinea” :

*“Bea V. Al. si se abrán de captivar, que creo que después de cada año se podrán aver d'ellos y de las mugeres infinitos. Crean que cada uno baldría más que de tres negros de Guinea en fuerça y ingenio, como berán por los presentes que agora envío”*¹¹⁰.

Si los historiadores suelen presentar a Las Casas como el primer responsable del establecimiento de la trata, gran parte de la culpa la tiene Herrera. Leamos lo que dijo en sus *Décadas* del asiento de 4 000 esclavos negros que concedió el emperador a Laurent de Gouvenot, gobernador de Bressa, después de la interrupción del tráfico decidida por Cisneros :

*“El licenciado Bartolomé de Las Casas, viendo que sus conceptos hallavan en todas partes dificultad, y que las opiniones que tenía, por mucha familiaridad que había conseguido y gran crédito con el Chanciller [Jean Sauvage], no podian aver efecto, se bolvió a otros expedientes, procurando que a los castellanos que vivian en las Yndias se diesse saca de negros, para que con ellos en las grangerías y en las minas fuessen los indios más aliviados [...]. Y estos expedientes oyeron de buena gana el Cardenal de Tortosa, Adriano, a quien de todo se dava parte, el gran Chanciller y los flamencos”*¹¹¹.

¹⁰⁹Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los Castellanos, en las Islas, y Tierra Firme de el Mar Oceano*, Asunción del Paraguay, 1944, Década I, Libro IX, cap. V, t. 2, págs. 188-189.

¹¹⁰Cristóbal Colón, “Relación del segundo viaje”, *op. cit.*, pág. 250.

¹¹¹Década II, Libro II, cap. XX, *in* : Manuel Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación española en América. Estudios históricos por /.../*, N.B.A.E. 25, Madrid, 1913, pág. CCCCXXI.

En realidad las cosas no fueron ni tan claras ni tan rápidas como lo pretendió Herrera. El clérigo, sensibilizado por la famosa plática de fray Antonio Montesinos, hizo una serie de proposiciones cuya evolución es preciso estudiar. En la memoria que sometió al examen del cardenal regente en 1516, cuando se encontraba en la península para la defensa de los Indios, Las Casas propuso como undécimo punto

“... que en lugar de los indios que había de tener [en] las dichas comunidades, sustente S.A. en cada una veinte negros, o otros esclavos en las minas, de comida la que hobiere menester, y será muy mayor servicio para S.A. y ganancia, porque se cogerá mucho más oro que se cogerá teniendo doblados indios de los que había de tener en ellas”¹¹².

Pero también se podría utilizar a “*otros esclavos*” para la explotación de las minas, el único sector de producción evocado por el momento. Obviamente, la proposición no tenía un carácter racial, situándose dentro de la visión aristotélica y la doctrina tomista vigentes en aquella época¹¹³. El clérigo volvió un poco más lejos sobre esta proposición con un enfoque económico que abarcaba los sectores primario y secundario. Había que sustraer a los Indios del poder de los Españoles que, traicionando su cometido religioso, transformaron la encomienda en sistema de explotación despiadada,

“porque los indios no se los han dado sino para que los enseñasen y doctrinasen, y por ello algún moderado provecho recibiesen ; hanlos muerto y no enseñado; y porque no maten los que quedan, se los sacan de poder ; y cesando el cargo, debía de cesar el provecho, así que harto bien se les hará, no debiéndoles nada, mayormente que puedan entender en muchas grangerías, dándoles Su Alteza licencia para ello y haciéndoles merced de que puedan tener esclavos negros y blancos, que los puedan llevar de Castilla, y puedan tener hatos de ganados y hacer por su parte ingenios de azúcar y cañaverales y coger oro y otras muchas cosas en que entenderán, por donde haya muy ricos, y la tierra, como dicho es, será muy noblecida”¹¹⁴.

¹¹² *Relación de los remedios que parecen necesarios para que el mal y el daño que han las Indias cese y Dios y el Príncipe nuestro Señor hayan más servicio que hasta aquí y la república della sea más conservada y consolada*, in : *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*, vol. V : *Opúsculos, cartas y memorias*, ed. de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, 1958, B.A.E. 110, pág. 9.

¹¹³ Para Santo Tomás, si la esclavitud va en contra de la primera intención de la naturaleza que está a favor de la libertad del hombre, no va en contra de la segunda. La razón natural aboga por aceptarla como castigo del pecado. Acerca de la esclavitud, Silvio Zavala definió, como lo recuerda Pérez de Tudela Bueso, “*la distancia que en ese orden de ideas separaba el siglo XVI de la ilustración racionalista y el puesto avanzado que debe otorgarse a fray Bartolomé dentro de su época*” (“¿Las Casas esclavista?”, *Cuadernos americanos* 2, México, 1944, págs. 149-154), in : *op. cit.*, pág. LXXX.

¹¹⁴ *Relación de los remedios ...*, *op. cit.*, págs. 16-17.

Si Las Casas, como otros, acabó por opinar que el recurso a la mano de obra servil era el único paliativo a la exterminación de los Indios, sus sugerencias no salían del marco tradicional fijado en España desde la Edad Media por las *Siete partidas* de Alfonso el Sabio¹¹⁵, dado que los “*esclavos blancos*” a quienes se refirió eran moros en su mayoría, es decir no sólo musulmanes cautivados durante los enfrentamientos de la Reconquista, sino también cautivos procedentes de toda la cuenca mediterránea¹¹⁶. El joven Bartolomé, aunque salió de Sevilla con destinación a Santo Domingo en 1502 cuando tenía tan sólo 18 años de edad, no podía ignorar la intensa actividad mercantil suscitada por la esclavitud desde fines del siglo XV en la capital de la antigua Bética¹¹⁷. Fernando Ortiz repara que Las Casas no solicitó a la sazón el establecimiento de la trata directa, como lo hicieron poco después los jerónimos y Zuazo, ya que sugirió que se utilizase a los Negros que se encontraban en Castilla. De hecho, “*Las Casas aceptaba la esclavitud sin distinciones de colores, como era ley y uso de su país y de su tiempo ...*”¹¹⁸.

En el primer *Memorial de remedios para las Indias*, dirigido al rey en 1518, Las Casas se interesó más particularmente a la agricultura de las islas, proponiendo cinco medidas. En la tercera proposición, expresó un deseo de índole general :

“*que V.A. haga merced a los cristianos, que agora están en las islas, que puedan tener cada uno dos esclavos negros y dos negras ; y no debe de haber duda de la seguridad dellos, y darse han las razones para ello.*”

La quinta proposición fue más precisa :

“*que cualquiera que hiciere ingenio, para hacer azúcar, que V.A. le mande ayudar con algunos dineros, porque son muy costosos, y les haga merced a los que los hicieren, que puedan llevar y tener veinte negros y negras, porque con ellos ternán otros treinta cristianos que han menester por fuerza, y así estarán los negros segu-*

¹¹⁵ Véase : José Antonio Doerig, “La situación de los esclavos a partir de las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio (Estudio Histórico-Cultural)”, *Folia Humanística* 4 (40), 1966, págs. 337-361.

¹¹⁶ Acerca de los varios orígenes de estos cautivos, consúltense los trabajos de Charles Verlinden cuya lista se encontrará in : Jacques Heers, *Esclaves et domestiques au Moyen-Age dans le monde méditerranéen*, París : Fayard, 1981, págs. 293-294.

¹¹⁷ Véase : Alfonso Franco Silva, *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*, Sevilla : Excma Diputación Provincial de Sevilla, 1989.

¹¹⁸ F. Ortiz, *op. cit.*, pág. 161.

*ros ; desta manera se harán muchos ingenios, porques la mejor tierra del mundo para azúcar, y así terná V.A. maravillosas rentas, y antes de tres años”*¹¹⁹.

Antiguo encomendero, Las Casas era muy consciente de que la protección física y espiritual de los Indios acarrearía un empobrecimiento de las islas. Atento a su desarrollo, merced en particular a la intensificación del cultivo de la caña de azúcar que necesitaba a una mano de obra dócil y abundante, Las Casas consideraba como única alternativa el recurso a la esclavitud mixta, término medio que todos podían aceptar, con la ayuda financiera y fiscal de la Corona.

No se contentaba el “clérigo” con teorías, queriendo probar que era posible desarrollar las Indias sin perjudicar a los autóctonos. El 19 de mayo de 1520 firmó con el gobierno en La Coruña, poco antes de la salida del rey Carlos I para las tierras del Imperio, un convenio sobre un proyecto de colonización en Tierra Firme (de Paria hasta Santa Marta). A cada uno de los cincuenta colonos que le acompañarían en la empresa se le concedería el derecho de llevarse “*destos nuestros reinos*” a tres siervos. Acabada la construcción de los tres pueblos previstos, cada uno podría adquirir a otros siete esclavos, “*la mitad hombres y la mitad mujeres*”¹²⁰. A pesar de la hostilidad del obispo Fonseca, primer responsable de los asuntos indianos, se empezó a realizar el proyecto. Sin embargo su conceutor renunció a ir adelante al enterarse en 1521 del saqueo de las misiones franciscanas y dominicas de Cumaná, en el Venezuela actual. El fracaso le llevó a una introspección que desembocó en la toma del hábito de los hermanos predicadores en 1522 en el convento de Santo Domingo.

Siguió un largo silencio, espacio que el religioso consagró al estudio. En una carta que mandó el 20 de enero de 1531 al Consejo de Indias, expuso un nuevo plan, adaptado a la situación de las islas que iba empeorando :

*“ ... que S.M. tenga por bien de prestar a cada una de estas islas quinientos o seiscientos negros o los que pareciere que al presente bastaren para que se distribuyan por los vecinos, e que hoy no tienen otra cosa sino indios ; e los que más vecinos vinieren, a tres e a cuatro, e a seis, según que mejor pareciere a la persona que lo hobiere de hacer, e se los fien por tres años, hapotecados los negros a la mesma deuda, que al cabo del dicho tiempo será su Magestad pagado ; e terná poblada su tierra, e habrán crecido mucho sus rentas, así por el oro que se sacará de las minas, como por las aduanas e almojarifazgos e otros intereses que mucho crescerán”*¹²¹.

¹¹⁹ *In : op. cit.*, pág. 34.

¹²⁰ Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, in : *Obras escogidas de /... /*, *op. cit.*, B.A.E. 96, pág. 493.

¹²¹ *Op. cit.*, B.A.E. 110, pág. 54.

Algunos renglones más abajo añadió el autor de la proposición una precisión que no dejaba lugar a dudas acerca de sus intenciones :

“... e podrían llevar esclavos negros o moros [o] de otra suerte, para servirse, o vivir por sus manos, o de otra manera que no fuese con prejuicio de los indios”¹²².

No sólo Las Casas no estableció ninguna exclusividad en cuanto al reclutamiento de los esclavos, sino que admitió que se podía utilizar Moros, en una época en que la legislación prohibía terminantemente el traslado de siervos musulmanes a las Indias¹²³. Así que Philippe I. André-Vincent se equivocó aseverando que la carta de 1531 no aludía a esclavos que no fueran negros. Queda por preguntarse si había todavía suficientes esclavos moros : con el fin, si no de los conflictos, por lo menos de la Reconquista, se aminoraban las posibilidades de abastecimiento. En cambio el historiador acertó cuando llamó la atención de sus lectores sobre la progresión cuantitativa de las cifras propuestas, lo cual prueba que nuestro personaje estaba ya consciente del “*logro económico*” que representaba el trabajo de los Negros que “*habían dado pruebas de sus aptitudes*”¹²⁴.

¹²² *Id.*, pág. 55.

¹²³ En las Instrucciones confiadas a Nicolás de Ovando cuando los Reyes Católicos le nombraron gobernador de las islas, se lee lo siguiente :

“non consentiréis nin daréis logar a que vayan moros nin xudíos, nin erexes, nin rreconcyliados, nin personas nuevamente convertidas a Nuestra Fée, salvo si fueren esclavos negros u otros esclavos que fayan nascido en poder de crysthianos, nuestros súbditos é naturales.” (Citado por F. Ortiz, *op. cit.*, pág. 154)

Véase también la real cédula del 11 de mayo de 1526 :

“Téngase mucho cuidado en la Casa de Contratación de que no pasen a las Indias ningunos esclavos Negros, llamados Gelofes, ni los que fueren de Levante, ni los que se hayan traído de allá, ni otros ningunos criados con Moros, aunque sean de casta de negros de Guinea, sin particular y especial licencia nuestra...” (Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, De los pasajeros, Lex XVIII)

¹²⁴ Philippe Ignace André-Vincent o.p., *Bartolomé de las Casas*, París : Tallandier, 1980, apéndice II, pág. 220. El autor reanudó con este tema en el simposio sobre el V centenario del nacimiento de Las Casas que se verificó en 1984 bajo los auspicios de la Universidad de Toulouse-Le Mirail. El texto de su ponencia que versaba sobre “Las Casas face à la traite des Noirs” se encuentra en las actas del simposio *Autour de Las Casas*, París : Tallandier, 1987, págs. 235-241. En un corto texto adicional (págs. 241-242), el padre André-Vincent comentó la fecha propuesta por A. Milhou para el “arrepentimiento” de su famoso colega.

Conviene añadir esto : para conseguir tal número de trabajadores necesarios al cultivo de la caña dulce que iba sustituyéndose a la explotación de las minas de oro, como nota A. Saint-Lu¹²⁵, ¿se podía seguir acudiendo tan sólo a los esclavos negros de Castilla? Esto parece harto inverosímil, aunque eran numerosos en Andalucía y en particular en Sevilla hasta el siglo XVII, con la permeabilidad de la frontera luso-castellana. Pero a partir de la licencia otorgada a Laurent de Gouvenot en 1518, el mercado de Sevilla ya no era suficiente¹²⁶. Era preciso pasar por el intermediario de Portugal que gozaba del monopolio de los intercambios con Africa, reconocido por los Reyes Católicos en el tratado de Tordesillas (1494). Evidentemente se refería Las Casas a otro tipo de abastecimiento, el que pidieron los jerónimos y Zuazo. Este se había sustituido a los diferentes aspectos de la servidumbre medieval conocidos en la península ibérica.

Sigamos con la lectura de la carta dirigida al Consejo de Indias. Nos permite descubrir una primera toma de conciencia de parte del dominico acerca de las nuevas características de la esclavitud de los Negros. Denunció con vigor el comercio de las licencias concedidas a los cortesanos o a los Genoveses que iban especulando a expensas de los colonos :

“Una, señores, de las causas grandes que han ayudado a perderse esta tierra e no se poblar más de lo que se ha poblado, a lo menos de diez o once años acá, es no conceder libremente a todos cuantos quisieren traer las licencias de los negros, la cual yo pedí e alcancé de S.M. ; no, cierto, para que se vendiese a ginoveses ni a los privados questán sentados en la corte, e a otras personas que por no aflagillas dego de decir, sino para que se repartiese por los vecinos e nuevos pobladores que viniesen a estas tierras despobladas, e para remedio e libertad e resuello de los indios que estaban oprimidos, que saliesen de tal cativerio [...]”¹²⁷.

¡Qué comprobación tan amarga para Las Casas! Su plan de desarrollo de las islas se había transformado en objeto de especulación ... Por lo tanto solicitó la supresión de las licencias de favor y la posibilidad para cualquier colono de abastecerse directamente en mano de obra servil :

“Abran la puerta a todos, que no saben el daño que al Rey hacen, e poblarse ha la tierra muy largamente, y verán el provecho que resultará de no vender las dichas licencias”¹²⁸.

¹²⁵ “Bartolomé de las Casas et la traite des nègres”, *op. cit.*, pág. 41.

¹²⁶ Véase : A. Franco Silva, *op. cit.*, págs. 93-103.

¹²⁷ *Op. cit., ibid.*

¹²⁸ *Id., ibid.*

-Hacia el arrepentimiento

Más de 20 años después de escribir la carta de 1531, o sea a partir de 1552, Las Casas se puso a redactar la *Historia de las Indias* que legó en 1559 al colegio dominico de San Gregorio en Valladolid. En realidad empezó a juntar la documentación en 1527. En esta obra, más particularmente en los capítulos 102 y 103 del tercer libro, el religioso examinó de nuevo sus intervenciones a favor del uso de los esclavos negros en las Indias con el fin de aliviar a los Indios y fomentar la economía insular. Se sintió obligado a explicar las motivaciones de sus proposiciones, tanto más cuanto que los dominicos se negaban en dar la absolución a cualquier colón que no liberase a sus Indios :

*“...acordándose desto el clérigo, dijo en sus memoriales que se hiciese merced a los españoles vecinos dellas de darles licencia para traer de España una docena, más o menos, de esclavos negros, porque con ellos se sustentarian en la tierra y dejarían libres los indios”*¹²⁹.

Muchos entendieron mal las líneas siguientes, como Antonio de Herrera que tuvo conocimiento de ellas :

*“Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dió primero el clérigo Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos ; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es dellos que de los indios”*¹³⁰.

El religioso protestó de su ignorancia de los procedimientos empleados por los Portugueses para abastecerse en esclavos, condenando con gran severidad la trata que calificó de “*injusta*” en la medida en que no procedía de una “*guerra justa*”. Pero la palabra “*primero*” dio pábulo a varias interpretaciones. Así D. Manuel Serrano y Sanz afirmó que

*“cierto es que Las Casas, por su monomanía de escribir a bulto, echóse la culpa de ser el primero que aconsejó y procuró la esclavitud negra”*¹³¹.

¹²⁹ B.A.E. 96, pág. 417.

¹³⁰ *Id., ibid.*

¹³¹ *In : op. cit., ibid.*

Marcel Bataillon, reanudando con el análisis de J.A. Saco, opuso “*primero*” a la expresión temporal “*después de que cayó en ello*” que introducía una ruptura epistemológica y anunciaba el cambio de Las Casas. En este contexto, cabe dar a “*primero*” un sentido adverbial (= primeramente) y no adjetival (= el primero)¹³².

Lo evidente es que Las Casas no intentó evadir sus responsabilidades. Por lo contrario valorizó su papel en el establecimiento de la trata, prueba de su afán de honestidad :

*“Preguntóse al clérigo qué tanto número le parecía que sería bien traer a estas islas de esclavos negros ; respondió que no sabía, por lo cual se despachó cédula del rey para los oficiales de la Contratación de Sevilla, que se juntasen y tratasen del número que les parecía ; respondieron que para estas cuatro islas, Española, Sant Juan, Cuba y Jamaica, era su parecer que al presente bastarían cuatro mill esclavos negros”*¹³³.

Si no dio una cifra para estimar las necesidades de los colonos, por no disponer de los datos indispensables, al menos admitió que se le pidió su parecer. Y como el rey no podía prescindir del dinero propuesto por el gobernador flamenco, el proceso administrativo desembocó en la concesión de la licencia, pese a la oposición del clérigo Las Casas cuyo desconsuelo fue tanto más hondo cuanto que la medida enriqueció más a Laurent de Gouvenot que a los Españoles de las islas.

En el capítulo 129, el dominico se refirió de nuevo a su papel en el establecimiento de la trata en gran escala :

*“Deste aviso que dió el clérigo, no poco después se halló arrepiado juzgándose culpado por inadvertente, porque como después vido y averiguó, según parecerá, ser tan injusto el captiverio de los negros como el de los indios, no fué discreto remedio el que aconsejó que se trujesen negros para que se libertasen los indios, aunque él suponía que eran justamente captivos, aunque no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo y buena voluntad lo excusase delante el juicio divino”*¹³⁴.

Con asombradora humildad rechazó el prelado cualquier justificación ante la justicia divina. Ello prueba cuán grave le parecía su responsabilidad en este asunto que, como lo admitió en la continuación del capítulo, alcanzó ingentes dimensiones. Si tomamos en cuenta sus declaraciones, la toma de conciencia se efectuó mucho tiempo después de que

¹³² Marcel Bataillon, *Etudes sur Bartolomé de Las Casas*, París, 1965, pág. 91. A. Saint-Lu evocó la correlación “ ‘*primero*’ ... ‘*después*’ ” en “Bartolomé de las Casas et la traite des nègres”, *op.cit.*, pág. 39.

¹³³ B.A.E. 96, pág. 417.

¹³⁴ *Op. cit.*, pág. 487.

se le consultara : “*no poco después se halló arrepiso*”. Estudiando las actuaciones de fray Bartolomé a favor de los colonos de la Española, A. Milhou sitúa la ruptura definitiva del dominico en 1559, fecha a partir de la cual dejó de evocar el recurso a los esclavos negros para fomentar el desarrollo de la isla. Sabía pues a qué atenerse poco antes de redactar los capítulos 102 y 129 del tercer libro de la *Historia* (1560)¹³⁵.

Pero hay más. Insistió fray Bartolomé en un hecho que le parecía de primera importancia : la intensificación de la trata modificó mucho las condiciones de vida de los Negros en La Española. Cuando los colonos solicitaron su intervención para que la Corona les concediese a cada uno licencias de importar a una docena de esclavos con el fin de “*libertar*” a los Indios (“*para que se pusiesen en libertad*”), todavía no se habían instalado ingenios de azúcar. En toda la isla no había más que unos cuantos esclavos que se dedicaban a las obras de fortificación. De un modo evidente, aunque Las Casas exageró algo, su número no tenía nada que ver con los 100 000 Negros que llegaron después a las islas, entre los cuales 30 000 fueron destinados a La Española. La evolución de las técnicas exigía a una mano de obra servil cada vez más abundante, necesitando un trapiche de agua a 80 hombres por lo menos. De ahí el crecimiento de la demanda de los colonos españoles y la prisa de los Portugueses en satisfacerla por todos los medios posibles. Además las arcas reales no dejaban de sacar un sustancial provecho de las transacciones. Muy pronto el trabajo intensivo y los malos tratos se hicieron inaguantables para estos seres, originando una nueva plaga para la isla, el cimarronaje. Este capítulo nos brinda la única referencia del historiador a los excesos de la esclavitud :

“Antiguamente, antes que hobiese ingenios, teníamos por opinión en esta isla, que si al negro no acaecía ahorcalle, nunca moría, porque nunca habíamos visto negro de su enfermedad muerto, porque, cierto, hallaron los negros, como los naranjos, su tierra, la cual les es más natural que su Guinea ; pero después que los metieron en los ingenios, por los grandes trabajos que padecían y por los brebajes que de las mieles de cañas hacen y beben, hallaron su muerte y pestilencia, y así muchos dellos cada día mueren.”

No se puede negar que el religioso, al examinar la evolución del trabajo servil, se avergonzó de su ingenuidad que no le permitió desconfiar no sólo de la visión idílica que le presentaron los colonos, sino también de su propia experiencia (como lo prueba el empleo de la primera persona del plural). No siendo desfavorables a los Africanos las condiciones climáticas de las islas, le parecía llevadera la esclavitud tradicional, de ahí la oposición “*antiguamente*”/“*después*”. El segundo adverbio corresponde a la ruptura introducida por la intensificación del cultivo de la caña dulce que exigía una revolución agraria y tecnológica. El binomio hacienda-ingenio deshumanizó aún más al esclavo, lo cual ad-

¹³⁵ Alain Milhou, “Las Casas frente a las reivindicaciones de los colonos de la isla Española (1554-1561)”, *Historiografía y Bibliografía Americanistas* 19-20, 1976, pág. 63.

mitió el dominico al evocar “*los grandes trabajos que padecían*”. Se enteró de las pésimas consecuencias de la economía azucarera en el organismo humano : “*hallaron su muerte y pestilencia y así muchos dellos cada día mueren*”. Con los progresos de la trata, las condiciones sanitarias ya no constituían una prioridad para los dueños. El siervo se había transformado en un mero instrumento de trabajo bastante fácil de renovar. Estas pocas palabras, de mucho peso en la medida en que pertenecen al campo lexical empleado para la defensa de los Indios, prueban que Las Casas ya estaba consciente, merced a sus informaciones, de una profunda transformación de la esclavitud que de ningún modo había previsto.

Hasta ahora, nos hemos referido al primer nivel. En cuanto al segundo, era peor aún, no pudiendo el bien surgir del mal. Ya se veía el dominico en la obligación de admitir con humildad que la deportación de 100 000 africanos no mejoró la condición de los Indios : “*y nunca por eso se remediaron ni libertaron los indios ...*”. Entonces no le quedaba más que condenar sin apelación a los Españoles en cuya codicia se fundamentaba el sistema :

“... por manera que nosotros somos causa de todos los pecados que los unos y los otros cometen, sin los nuestros que en comprallos cometemos”¹³⁶.

¿Cómo llegó el viejo obispo a un fallo tan severo que no perdonó a nadie, ni siquiera a sí mismo?

-La toma de conciencia

Con el deseo de aclarar toda la historia de las Indias, según afirmó en el prólogo de su *Historia*, el escritor remontó de una manera clásica hasta la creación, llegando muy pronto sin embargo a las empresas portuguesas por el océano Atlántico y las costas africanas. En el capítulo 17 del libro I, a propósito de las islas Canarias, el religioso citó su fuente principal, conviene a saber el cronista portugués Juan de Barros, autor de *Décadas de Asia*. Ahora bien João de Barros publicó en 1552 en Lisboa su obra *Da Asia, Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares, e terras do Oriente, decada Primera*. Hablaba este autor en conocimiento de causa : había sido nombrado por el rey Juan III gobernador de los establecimientos portugueses de la costa de Guinea y luego de la provincia de Maranhao en el Brasil.

Esta referencia pues nos permite fijar un término *post quem*. Llevado por la lógica, como lo confiesa en el capítulo 129, libro III (“*después vidó y averiguó [...] ser tan injusto el captiverio de los negros como el de los indios*”), Las Casas condenó las incursiones de los Portugueses contra las poblaciones de las islas y, luego, de las costas africanas. Todo empezó con el rapto de 21 autóctonos de Gomera, a quienes el Infante

¹³⁶ *Op. cit.*, B.A.E. 96, págs. 487-488.

Enrique el Navegante, promotor de las expediciones, devolvió a su tierra. Al dominico le pareció muy tímida la justificación de esta decisión por Barros, calificando este abuso de “*nefanda injusticia*” y proclamando que ninguna motivación religiosa podía disculparlo :

*“Pero desto poco sentía el infante y los portugueses en aquellos tiempos, pues creían, y así lo cometían, que por traellos a la fe, guerreallos y escandalizallos y afligillos y sojuzgallos podían”*¹³⁷.

Las expediciones vacilaron a lo largo de las costas, sin atreverse en un primer tiempo a ir más allá del cabo Bojador. Pero como no querían volver al puerto con las bodegas vacías, se dieron en efectuar correrías por los territorios de los Moros y en establecer las primeras tractaciones negreras con ellos :

“Y esta es la ceguedad, como arriba tocamos, que ha caído en los cristianos mundanos, creer que por ser infieles los que no son bautizados, luego les es lícito salteallos, roballos, captivallos y matallos.”

Los Portugueses no tenían ningún derecho de portarse así, ya que estos Moros no tenían nada que ver con los de Berbería o de Levante que agredían a la cristiandad. No estaban en guerra con ella y no ocupaban una parte de su territorio. Por lo tanto no podía aplicarse el principio de “guerra justa” y se había de condenar las expediciones portuguesas. Mejor habría sido atraer a esta gente hacia la verdadera fe por el buen ejemplo, despertando en ella los excesos de que era víctima un verdadero odio por Cristo¹³⁸. Así pues estableció Las Casas el paralelismo entre la intervención portuguesa en Africa y la española en las Indias occidentales.

La compra de esclavos negros suministrados por los Moros mereció la misma condenación de parte del defensor de los Indios. Los Moros no hicieron más que explotar la codicia de los Portugueses, lo cual acarreó guerras “*sin justa causa*” cuyo único propósito era reducir los Negros a la esclavitud :

“Tampoco miraban los portugueses, que por cognoscer los moros la cudicia suya de haber negros por esclavos, les daban ocasión de que les hiciesen guerra o los salteasen con más cuidado, sin justa causa, para se los vender por esclavos...”.

¹³⁷ *Id.*, pág. 78.

¹³⁸ *Id.*, pág. 85.

Por ello el dominico se decidió a lanzar una advertencia a cualquier cristiano que se dedicara a semejante comercio con los infieles :

“ y éste es un peligroso negocio y granjería en que debe ser muy advertido y temeroso, cuando contratare y tuviere comercio con algún infiel, cualquier cristiano”¹³⁹.

En los capítulos 23 y 34 del libro III, el religioso protestó contra la apología de estas expediciones por parte de los “*historiadores portugueses*”. Evocando la de Antón González (1441), no vaciló en censurar al propio príncipe Enrique :

“Y es cosa de ver, los historiadores portugueses cuánto encarecen por ilustres estas tan nefandas hazañas, ofreciéndolas todas por grandes sacrificios a Dios”¹⁴⁰.

Se refiere más precisamente al cronista Gomes Eanes de Zurara. El autor de la *Cronica do descobrimento e conquista da Guiné*, preocupado por la gloria del infante luso, pasó por alto el aspecto económico de la misión que éste confió a sus primeros navegantes. Ahora bien Alvise de Ca' da Mosto mostró cómo los Portugueses establecieron relaciones comerciales con los musulmanes construyendo un fuerte en la isla de Arguín. A los primeros raptos se sustituyeron intercambios más regulares y sobre todo más remuneradores. A cambio de Negros que los Arabes traían de sus tierras y también de oro, los Portugueses brindaban paños, tapices y sobre todo trigo, producto de primera importancia para estas regiones desérticas. Empezó la trata de este modo, según Ca' da Mosto, quien afirmó que suministraban cada año entre 700 y 800 esclavos¹⁴¹.

Las Casas rechazó pues terminantemente la justificación religiosa de que arguyó con tanta insistencia Eanes de Zurara para legitimar la esclavitud de los Negros traídos por las expediciones de Enrique el Navegante al verdadero camino de la salvación :

¹³⁹ *Id.*, págs. 85-86.

¹⁴⁰ *Id.*, págs. 89-90.

¹⁴¹ Gomes Eanes de Zurara, *Cronica do descobrimento e conquista da Guiné (escrita en Lisboa, XVIII de fevereiro 1453)*, Segundo o manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris, Modernizada, com notas, glossario e uma introdução de José de Bragança, Livraria Civilização, 1937, t. 1, p. 61 ; véase también : introducción, págs. XIV-XV. Alvise de Ca' da Mosto, *Relation des voyages à la Côte Occidentale d'Afrique d'.../ (1455-1457)*, ed. de M. Charles Schefer (versión de Temporal publicada en 1556 en Lyon), París : Leroux, 1895, págs. 48-49.

“Ouço as preces das almas inocentes daquelas barbaras nações, em numero quasi infinito, cuja antiga geração desde o começo do mundo nunca viu luz divinal, e pelo teu engenho, pelas tuas despesas infinitas, pelos teus grandes trabalhos, são trazidas ao verdadeiro caminho da salvação, as quaes lavadas na agua do baptismo e ungi-das com o santo olio, soltas desta miseravel casa, conhecem quantas trevas jazem sub a semelhança da claridade dos dias de sus antecessores”¹⁴².

Así surgió un argumento que nunca desapareció a lo largo de los siglos que duró la trata hacia las Indias occidentales. Con el fin de denunciar la hipocresía oficial, Las Casas citó un largo trozo en que el cronista, después de describir el quebranto provocado por la separación en Portugal de los miembros de una familia reducida a la esclavitud, sacó la conclusión de que de un mal momentáneo había nacido un gran bien : de esa gente procederían hijos cristianos entre los cuales buen número alcanzaría la libertad. Ello no disculpaba, refutó el religioso, la violencia, la muerte y la condenación eterna de los Negros exterminados sin recibir el bautismo, ni el cautiverio de los sobrevivientes de quienes se preguntó cómo podrían convertirse :

“¿Qué amor y afición, estima y reverencia ternían o podían tener a la fe y cristiana religión, para convertirse a ella, los que así lloraban y se dolían y alzaban las manos y ojos al cielo, viéndose así, contra ley natural y toda razón de hombres, privados de su libertad y mujeres y hijos, patria y reposo?”¹⁴³

Entonces, afirmó el dominico en el capítulo 25 del libro III, era legítima e incluso “*justísima*” la resistencia de parte de los autóctonos frente a los Portugueses, como la que se produjo en la isla de Arguín :

“Ninguno que tenga razón de hombre, y mucho menos de los letrados, dudará de tener aquellas gentes todas contra los portugueses guerra justísima”¹⁴⁴.

Es palmaria la inversión de la argumentación. Dadas las circunstancias, ¿cómo podían los autóctonos en 1446 acoger con benevolencia a los enviados del regente don Pedro, hermano del infante Enrique, cuya misión consistía en obrar por su conversión? La refutación de la justificación religiosa había de ser irremisible para cualquier conquista de pueblo infiel, fueran Moros, Arabes, Turcos, Tártaros, Indios u hombres de cualquier “*ley o secta*”. Sólo existían, recordó Las Casas, tres casos de “*guerra justa*” contra los infieles :

¹⁴² *Op. cit.*, t. 1, pág. 160.

¹⁴³ *Op. cit.*, págs. 93-94.

¹⁴⁴ *Id.*, pág. 95.

la agresión a los predicadores o a los representantes del culto cristiano sin motivo legítimo, la ocupación de reinos cristianos o la apropiación injusta de lugares cristianos con la intención de no restituirlos. Los Portugueses no podían arguir de ninguna de estas tres razones al norte de la península de Cabo Verde ni al sur donde sólo había Negros¹⁴⁵.

En el capítulo 27 del mismo libro, sigue el examen de la intervención portuguesa en Africa. En 1471 tuvo lugar el descubrimiento de la región de Elmina y en 1481 se construyó el famoso fuerte de San Jorge de la Mina (= Elmina), de acuerdo con los poderes conferidos a los reyes de Portugal por los sumos pontífices. Pero, apoyándose en los escritos de João de Barros, Las Casas opinó que esta instalación se hizo por la fuerza, disponiendo el capitán de 500 o 600 hombres bien armados. Obviamente, no era un efecto de la Providencia. La llegada al Congo en 1484 originó grandes intercambios comerciales y numerosas conversiones de Negros, según los escritos de los historiadores portugueses. Pese a ello, subrayó Las Casas, la esclavitud irrogó graves daños. Los Portugueses avivaban la codicia de los Negros con el fin de obtener a la mano de obra servil que deseaban. De este modo Elmina vino a ser la placa giratoria de la trata donde los Portugueses vendían a los esclavos adquiridos por todo el litoral. Si Juan III prohibió que se les cediera a los Moros, no intentó parar el comercio de los hombres negros hacia la cristiandad :

“mas no quitó el rescate y mil pecados mortales que se cometen en ello, hinchando el mundo de negros esclavos, al menos España, y hacer rebosar nuestras Indias dellos...”.

Sobre 100 000 siervos negros, no había 10 cuya esclavitud fuera legítima, dado que los Negros, llevados de la codicia y sin ningún miramiento ni temor a Dios, cautivaban a cuántos congéneres podían. De modo que establecer tractaciones con esta gente equivalía a avalar

*“sus tiranías y maldades y guerras injustas, que por esto unos a otros hacen”*¹⁴⁶.

La base pues del cambio de Las Casas se encuentra esencialmente en la lectura crítica de los *“historiadores portugueses”* cuya hipocresía hagiográfica despertó su indignación. Le llevó a establecer un paralelismo entre la suerte de los Negros en Africa y la de los Indios en América. Ambas razas eran víctimas de la codicia de los Portugueses por una parte y de los Españoles por otra. De ahí la conclusión rotunda del dominico :

¹⁴⁵ *Id.*, págs. 95-96.

¹⁴⁶ *Id.*, págs. 100-102.

*“Y para que esto, cualquiera que seso tuviere, lo cognozca y apruebe, débese aquí de notar que a ningún infiel, sea moro, alárabe, turco, tártaro o indio o de otra cualquiera especie, ley o secta que fuere, no se le puede ni es lícito al pueblo cristiano hacelle guerra, ni molestalle, ni agravialle con daño alguno en su persona ni cosa suya, sin cometer grandísimos pecados mortales...”*¹⁴⁷.

Deseoso de no incurrir en una contradicción que desautorizara su acción en pro de los Indios, Las Casas se mostró extremadamente severo hacia su actuación pasada. Pero no se trata de ningún modo de un mero argumento dialéctico que nos permitiría dudar del arrepentimiento del viejo prelado que, por más que dieran a entender ciertos como Manuel Serrano y Sanz, tampoco procedió de un complejo enconado de culpabilidad.

Por otra parte podemos preguntarnos si la lectura de las crónicas lusas explica por sí sola la toma de conciencia del religioso, quien tuvo a mano los testimonios del propio Cristóbal Colón y de su hermano Bartolomé, miembros de la expedición portuguesa por la costa de Elmina :

*“En estos viajes y descubrimientos, o en algunos dellos, se halló el Almirante D. Cristóbal Colón y su hermano D. Bartolomé Colón, según lo que yo puedo colegir de cartas y cosas, escriptas que tengo de sus manos”*¹⁴⁸.

De hecho, fray Bartolomé reunió la documentación necesaria a la elaboración de la *Historia* entre 1551 y 1553 en el convento de San Pablo en Sevilla. Amén de ser el puerto de las Américas, la ciudad del Betis era también, en relación directa con Lagos en Portugal, un emporio de la trata, así que, en tal lugar, no debía de costar mucho trabajo informarse sobre los aspectos del comercio de las piezas de Indias. Muy pronto el escrupuloso dominico habría experimentado la necesidad de saber más acerca de sus principios.

Estos diversos factores le incitaron quizá a ir más allá del análisis de Francisco de Vitoria (1486-1546) en *Relationes de Indis* en que su colega, después de expresar algunas reservas como respuesta al padre Bernardo de Vique, no se atrevió a poner en duda la legalidad de la esclavitud de los Negros, porque *“los portugueses no son obligados a averiguar las justicias de las guerras entre bárbaros”*. Vitoria prefirió fiarse de la integridad moral de la administración portuguesa, adoptando la teoría según la cual la esclavitud era provechosa a sus víctimas en la medida en que les abría el paso hacia el cristianismo¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Id.*, pág. 95.

¹⁴⁸ *Id.*, pág. 102.

¹⁴⁹ *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, ed. de Armando D. Pirotto, Buenos Aires : Espasa Calpe, Col. Austral, 1947, págs. 27-29. Para más información sobre la actitud de Vitoria, véase

En cambio, Domingo de Soto (1497-1570), igualmente dominico y profesor en Salamanca, rechazó con vigor en *De justitia et Iure libri decem* (1562) el aspecto positivo de la servidumbre que desembocaba en la evangelización, por ser una injuria a la fe “*quae summa est libertate docenda, ac persuadenda ...*”¹⁵⁰. ¿Cómo Fray Bartolomé podía ignorar este juicio de un hermano en religión, expresado en una obra contemporánea de la suya?

El parecer de un tercer dominico, Tomás de Mercado (m. en 1575), es más complejo en *Suma de tratos y contratos* (1569). En esta obra, el autor consagró un capítulo entero al examen “*Del trato de los negros de Cabo Verde*” (el nº 21 en la edición de 1571). Admitió el principio de la guerra justa como origen de la esclavitud siempre que se tratara de una verdadera guerra justa, lo cual se podía poner en tela de juicio en lo que tocaba a las costas africanas : “*de esta manera vienen infinitos cautivos contra toda justicia*”. Entonces era de condenar el comportamiento de los Españoles que sacaban provecho de tales situaciones y de las transacciones efectuadas en las islas de Cabo Verde y por el litoral del continente¹⁵¹.

El pensamiento de Las Casas respecto a la trata y la esclavitud de los Negros se sitúa dentro de este contexto. Aunque ciertos de los escritos mencionados más arriba se publicaron después de la composición de la *Historia de las Indias* (1561) e incluso de la muerte del prelado (1566), no es nada inverosímil la hipótesis que éste consultara a los especialistas más destacados para establecer la coherencia de su propia obra.

Fiel a la herencia aristotélica del tomismo, nunca condenó Las Casas la esclavitud tradicional en la medida en que era el “castigo del pecado” : a ese estado se podía reducir cualquier individuo sin exclusión de raza, con tal que se respetase la legislación castellana. De ahí sus proposiciones, nada originales, para un desarrollo de las islas caribeñas que no perjudicase a los Indios, hombres libres. Sin embargo se debilitó su certidumbre cuando se dio cuenta con estupefacción de la especulación que originaron. Distaba mucho todavía de medir las verdaderas dimensiones que alcanzó la trata de los Negros para satisfacer la codicia de los Españoles. El análisis necesario a la elaboración de la *Historia de las Indias* le permitió sacar las sabidas conclusiones. La honradez le impuso entonces la condenación tajante del tráfico negrero. El tardío remordimiento, facilitado sin duda alguna por los datos suministrados por los medios allegados al respetado prelado, sólo podía

: J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou (XVI^e-XVII^e siècles)*, París : L'Harmattan, 1993, págs. 59-61.

¹⁵⁰*Fratris Dominicii Soto Segobiensis, Theologi, Ordinis Praedicatorum, Caesareae Maiestati a sacris confessionibus, Salmantini Professoris, De Justitia et Iure Libri decem*, Salmanticae MDLXII, Libri Quarti, Quaestio II, Articulis II. Véase : J.-P. Tardieu, *op. cit.*, págs. 61-63.

¹⁵¹*Summa de Tratos y contratos, compuesta por el muy Reuerendo padre fray Thomás de Mercado de la orden de los Predicadores, Maestro en Sancta Theología*, Sevilla, 1571, págs. 229-239. Véase : J.-P. Tardieu, *op. cit.*, págs. 63-65.

ser parcial ya que fray Bartolomé, dadas las circunstancias, no era capaz en este caso de pasar del dominio legal al dominio moral. No ocultó los horrores de la servidumbre de los Negros en las islas, a pesar de que los conocía mal por no representar todavía los esclavos una mano de obra abundante antes de que se marchara. Pero si puso de relieve la responsabilidad de los Españoles en la trata, no podía adoptar una reacción parecida a la de su maestro Montesinos cuando condenó la actitud de los encomenderos de Santo Domingo frente a los Indios.

El padre André-Vincent sostuvo que, salvando la vida y la libertad de millones de Indios, la acción de Las Casas preservó la vida y la libertad de millones de Negros, ya que éstos llenaban los vacíos provocados por la destrucción de aquéllos¹⁵². Esta manera de enfocar los problemas no carece de fundamento al nivel dialéctico. Es más fácil tener en cuenta con M. Bataillon que Las Casas fue uno de los primeros en tomar conciencia del problema jurídico que planteaba el comercio de los Portugueses¹⁵³. Pero ¿se puede compartir el juicio de Fernando Ortiz para quien “*el apóstol de los Indios*” fue también “*el apóstol de los negros*”¹⁵⁴? A decir verdad, la ruptura epistemológica que se produjo en la conciencia del viejo hombre, limitándose al nivel jurídico, no le habría permitido emprender una lucha a favor de los esclavos parecida a su combate por los Indios.

Sin embargo nos preguntaremos si, de un modo o de otro, no llegó dicho alegato al poder de otro hermano en religión de fray Bartolomé. El último día de junio de 1560, el arzobispo de Méjico, el dominico fray Alonso de Montúfar, dirigió al rey una carta cuyo tema tocaba directamente a la trata y a la esclavitud¹⁵⁵. Este apreciado teólogo desempeñó cargos importantes en su orden antes de que Carlos Quinto le presentara en 1551 para la sede metropolitana de la capital novohispanense que ocupó en 1554¹⁵⁶.

El prelado se sintió obligado a llamar la atención del monarca sobre la contradicción que le parecía mediar entre la actuación de sus regios abuelos en pro de la libertad de los Indios y la trata de los Negros : “*y muy contrario a tan justa y católica provisión pasa en estas partes con los negros ...*”. La importancia de este comercio no dejaba de preocuparle (“*no es la menor granjería de estas partes*”), determinándole a contemplar los fundamentos jurídicos y religiosos de la trata. Afirmó primero que la esclavitud de los Negros no tenía más justificación que la de los Indios. Como los Africanos no agre-

¹⁵² In : “Las Casas face à la traite des Noirs”, *op. cit.*, págs. 240-241.

¹⁵³ *Op. cit.*, pág. 93.

¹⁵⁴ *Op. cit.*, pág. 183.

¹⁵⁵ In : Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, México, 1939-1942, vol. IX, págs. 53-55.

¹⁵⁶ Véase : Robert Ricard, “Quatre lettres de Fr. Alonso de Montúfar, second archevêque de Mexico”, *Etudes et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, Lovaina-París, 1930, págs. 66-67. Se refiere a Fray Alonso de Montúfar Enriqueta Vila Vilar en su artículo “La postura de la Iglesia frente a la esclavitud. Siglos XVI y XVII”, in : Francisco de Solano y Agustín Guimerá, ed., *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*, Madrid : C.S.I.C., 1986, pág. 26.

dían a los Españoles, no se podía evocar el principio de guerra justa. Y los conflictos que estallaban entre sí procedían de la codicia originada por la trata :

“ ... y no hacen guerra a los cristianos ni ellos a lo que comúnmente se dice concurren causas de las que los santos y católicos doctores ponen por donde deban ser captivos ni parece que basta por causa las guerras que unos negros traen con otros, porque la recuesta grande que hay de esta contratación i de irlos a comprar a sus tierras es ocasión o causa para que las guerras más aviven entre ellos con codicia del interese a los rescates ...”.

Descartó igualmente el dominico el argumento humanitario y espiritual :

“ ... ni parece que escusa no habiendo otra causa más justa los beneficios espirituales y corporales que los dichos negros resciben en el dicho captiverio ...”.

Por lo contrario, la esclavitud no hacía más que provocar graves perjuicios para la salvación de los Negros, obligándoles a contraer nuevos lazos en las Indias cuando tenían cónyuges en su tierra. Así iba desarrollándose el concubinato sin que los preladados pudieran remediarlo. Hechos estos presupuestos, fray Alonso suplicó al soberano que suspendiese la trata de tener algún escrúpulo al respecto :

“ ... suplicando a vuestra majestad si hay causas que el dicho captiverio de los dichos negros escusen y permitan, nos lo mande hacer saber para que depongamos los escrúpulos que de lo susodicho han nacido y nacen y si dello se engendrase algún escrúpulo en los de vuestro Real Consejo mande proveer lo que convenga al servicio de Dios Nuestro Señor y descargo de vuestra real conciencia y de los de vuestro Real Consejo ...”.

En la última parte de su carta propuso una audaz medida. En vez de justificar la trata por el deseo de convertir a los Negros, ¿por qué no predicarles en su propia tierra el mensaje evangélico cuyas enseñanzas no rechazaban según había oído : *“ellos segund dicen de buena voluntad resciben el Santo Evangelio”*? De modo que gozarían conjuntamente de la libertad física y de la libertad espiritual :

“y placera a Nuestro Señor que cesando este captiverio y contratación como hasta aquí han ido a rescatarles los cuerpos habrá más cuidado de llevarles la predicación del Santo Evangelio con que en sus tierras sean libres en los cuerpos y más en las ánimas trayéndolos al conocimiento verdadero de Jesucristo.”

Así pues el arrepentimiento del antiguo obispo de Chiapa se sitúa en un contexto más amplio de lo que se podría creer. El marco de este trabajo no permite valorizar este aspecto que desarrollamos en un precedente estudio¹⁵⁷.

Pero, volviendo a fray Bartolomé, es de reconocer que su protesta dejó escasas huellas en la actuación de sus discípulos, quienes se atuvieron al primer nivel de su enseñanza. Abundaron las intervenciones de eclesiásticos a favor de la trata. El propio obispo de Santo Domingo se asoció al presidente de la Audiencia el 11 de agosto de 1531 para solicitar el envío libre de Negros¹⁵⁸. Por todas las Indias empezaron a protestar frailes y clérigos en contra de la explotación de los naturales. En una carta al rey en 1550, fray Francisco de Morales consideró que “*los ingenios de azúcar y minas son sepulturas de infinitos y puerta de infierno*”¹⁵⁹. En el obispado de Charcas, sede vacante, el canónigo Diego Philippe de Molina al acabar su visita pastoral se levantó contra el trato que recibían los Indios de los encomenderos españoles :

“ ... y a mí se me offlesce de paresçer ques injusto y sin título ni razón el dominio que tienen sobrellos, siendo como son libres y vasallos de Vuestra Magestad y es impertinente el color que se da para este dominio, diziendo tenerlo por darles un vestido cada año, y un pedazo pequeño de tierra, la ques inútil a los amos, para sembrar su limitado sustento sin darles ellos otros, y la doctrina en la manera dicho”.

A su parecer el único recurso era “ *... mandar abrir el camino y facultad para traerse negros a esta tierra*”¹⁶⁰.

En realidad, la condición de los naturales preocupaba a todas las autoridades espirituales del virreinato de Lima. En la Ciudad de los Reyes, el 26 de abril de 1601, se reunieron los obispos del Cuzco, de Quito, de Popayán y el protector de los Indios para examinar las causas del fracaso de la misión evangélica :

“Auiendo sido el principal fin de la venida de los españoles a estos Reynos que los indios naturales dellos tengan conocimiento de Dios nuestro Señor y deuiendo ser éste el total fin de la uenida de los Prelados, Religiosos y sacerdotes. Auiéndose sacado destos reinos tantos millones de oro y plata con la sangre y sudor de estos pobres indios como estipendios del bien espiritual con costa de las vidas de muchos

¹⁵⁷ J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, *op. cit.*, págs. 59-106.

¹⁵⁸ *In* : Georges Scelle, *op. cit.*, pág. 175.

¹⁵⁹ A.G.I., Lima 313.

¹⁶⁰ *In* : Franklín Pease, “Visita del Obispado de Charcas antes de 1590 (Notas sobre la evangelización)”, separata de *Humanidades* 3, 1969, Pontificia Universidad Católica del Perú, pág. 103.

millares dellos, el día de oy tienen poca luz de las cosas de nuestra sancta fe, como quando se estaban en su barbarismo, cosa de grandíssima compasión” ¹⁶¹.

No fueron nada originales las medidas propuestas por los preladados, quienes sugirieron que “*se [metieran] negros en las minas*”, siendo estos lugares los peores para los Indios. Esta carta, no cabe la menor duda, tuvo mucho peso en la decisión del rey de firmar el 24 de noviembre del mismo año la real cédula sobre la abolición del servicio personal de los Indios, aunque ésta no alcanzó los efectos esperados.

La controversia sobre la mita duró no poco tiempo, dando lugar a gran número de expedientes redactados por personajes menos importantes, pero significativos de la postura de muchos. El 2 de marzo de 1623, fray Alonso Graneo se preguntó por qué se utilizaba a los Indios en los quehaceres domésticos cuando había Negros :

“Y asimismo no se den en las ciudades mitayos que llaman de a mes a los Regidores y demás que gouiernan ni al común ni los que llaman de semana para el servicio de las casas de los corregidores, cauildos eclesiásticos y seculares ni a los obispos y demás vecinos feudatarios, pues pueden tener negros, ni otras personas por ningún caso por las insolencias que reçiuen sin número. La paga es de manera que queda dicho. Después de hauer seruido noche y día açotados, apaleados de los negros y muchachos de cassa” ¹⁶².

Poniendo aparte las protestas más o menos directas de unos cuantos eclesiásticos¹⁶³, todos estaban de acuerdo sobre la gran necesidad de esclavos negros, sea para salvar la economía de las islas caribeñas que iban despoblándose, sea para aliviar a los naturales del pesado yugo de la mita o del servicio personal en los dos virreinos. No corresponde hacer aquí una explicación de las demandas que afluyeron al Consejo de Indias, por referirse a ellas muchos de los trabajos dedicados a la trata y a la esclavitud. De acuerdo con nuestro tema, preferimos hacer hincapié en sus consecuencias con relación primero al elemento dominante de la población de las Indias.

2-2-Aspectos demográficos

¹⁶¹ A.G.I., Lima 322.

¹⁶² A.G.I., Lima 329.

¹⁶³ Consúltense por ejemplo las referencias a los capuchinos Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans en : J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou, op. cit.* Se puede leer sus escritos in : José Tomás López García, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII : Francisco José de Jaca, O.F.M., Cap. y Epifanio de Moirans, O.F.M., Cap., Caracas, 1982.*

La trata de los Negros dio lugar a amplios y rigurosos estudios cuantitativos, aunque pocos están de acuerdo sobre una aproximación. En cuanto a los Iberoamericanos de origen africano resulta aún más difícil determinar un volumen global hasta el final del siglo XVIII. Para esa época, Herbert S. Klein presenta una estimación de la población esclava en Hispanoamérica, sin referirse pues a las diferentes castas libres. Según sus cálculos¹⁶⁴, los esclavos de las Antillas alcanzarían la cifra de 80 000 seres y los de la América continental la de 271 000 repartidos de este modo :

Méjico y América central	19 000
Panamá	4 000
Nueva Granada	54 000
Venezuela	64 000
Ecuador	8 000
Perú	89 000
Chile	12 000
Río de la Plata	21 000

Como se sabe el Brasil fue la última nación americana en proclamar la abolición de la esclavitud. Pero lo que quizá se ha olvidado, recalca Mário Maestri, es que fue también la que importó al mayor número de hombres, o sea aproximadamente el 40 % del tráfico transatlántico¹⁶⁵. Ello no extraña si se toman en cuenta no sólo las bien conocidas condiciones geográficas y climáticas del territorio, sino también y sobre todo el monopolio otorgado a Portugal en las costas africanas por la bula *Inter caetera* expedida por Calixto III el 13 de marzo de 1456.

Aunque faltan datos precisos, estima Arthur Ramos que en 1798, sobre 3 250 000 habitantes, había en el Brasil 406 000 Negros libres y 1 582 000 esclavos ; entre éstos, 221 000 eran Mulatos y 1 361 000 Negros. Las estadísticas oficiales de 1817-1818 arrojan un número total de habitantes de 3 817 000, con 585 000 *Pardos* (Mulatos) y *Prêtos livres* (Negros libres) y 1 930 000 esclavos, entre los cuales se contaba a 202

¹⁶⁴ Herbert S. Klein, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid : Alianza Editorial, 1986, pág. 173.

¹⁶⁵ Mário José Maestri Filho, *L'esclavage au Brésil*, París : Ed. Karthala, 1991, pág. 41.

000 Mulatos y 1 728 000 Negros. En 1819, la población de 4 396 000 individuos reunía a 2 488 743 personas libres y a 1 107 389 esclavos¹⁶⁶

Difieren algo de éstas las cifras citadas por Katia M. de Queiros Mattoso. En 1819 la población servil alcanzaba 1 081 174 individuos, lo cual representaba el 30 % de la población total (3 598 132). Medio siglo más tarde, o sea en 1872, a pesar de la prohibición de la trata, sobre 9 930 478 habitantes permanecían en la esclavitud 1 510 806 seres humanos, es decir que en los umbrales del último cuarto del siglo XIX, el 15 % de los brasileños no conocía todavía la libertad¹⁶⁷. La comparación entre estos datos y los arrojados por el cuadro compuesto por H. Klein no deja de llamar la atención. Por mucho que dijera Gilberto Freyre¹⁶⁸ acerca del carácter patriarcal de dicha servidumbre, visión idealista que unos autores como Mário Maestri y Jacob Gorender¹⁶⁹ con sobrada razón ponen en tela de juicio, ¿cómo no ver que, más allá de un folklorismo más o menos exótico, tal situación dejaría una impronta duradera si no indeleble en las mentalidades hasta hoy en día?

-Generalidades

Primero que intentar recoger datos precisos, veremos a continuación cuáles fueron las reacciones de los responsables de las diferentes áreas frente al gran número de Negros y Mulatos, esclavos o libres, poniendo de relieve sus preocupaciones e incluso sus temores. Deslumbrados por su búsqueda de un provecho rápido y sustancial, los autores de las primeras peticiones de mano de obra negra no midieron el peligro que originaría una excesiva densidad de seres explotados. La toma de conciencia no tardó en efectuarse cuando se dieron cuenta de que los Negros no renunciaban de buen grado a la libertad. Nicolás de Ovando, gobernador de la isla Española, solicitó en 1503 de los soberanos españoles que se detuviese el envío de Negros, ya que huían para refugiarse entre los Indios. Pero con el peso de los criterios económicos se reanudó la importación de esclavos en 1505. De entonces en adelante no cesó de expresarse la preocupación de las autoridades por controlar al elemento negro, vacilando la Corona entre su deseo de fomentar el desarrollo de sus posesiones y su temor de no dominar al instrumento.

Con el fin de atajar las amenazas que presentaba el excesivo número de los Negros y Mulatos de cualquier condición, la Corona mandó que se efectuasen empadronamientos.

¹⁶⁶ Arthur Ramos, *Le métissage au Brésil*, París : Hermann et C^{ie}, 1952, págs. 21-22. Se pueden consultar en la misma obra las estadísticas por regiones.

¹⁶⁷ Katia M. de Queiros Mattoso, *Etre esclave au Brésil*, París : Hachette, 1979, págs. 70-71.

¹⁶⁸ Gilberto Freyre, *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, París : Gallimard, 1974.

¹⁶⁹ Jacob Gorender enfatiza la dureza implacable de la esclavitud en el Brasil, rechazando con ahínco la visión paternalista y benévola que propaló por el mundo entero la famosísima obra de G. Freyre. Véase : *O Escravismo Colonial*, São Paulo : Atica, 1988. En la presentación de la obra de Mário Maestri citada más arriba, dicho historiador califica este enfoque de “*fantasía de la imaginación*” ; in : *op. cit.*, pág. 8.

Así para evitar los inconvenientes debidos a la vagancia de los Mulatos por las estancias de Nueva España, el soberano pidió el 29 de abril de 1573 al virrey Martín Enríquez que se diese un plazo de treinta días a los dueños para que declarasen a los Mulatos empleados en sus fincas¹⁷⁰. A los ocho meses, el rey expresó de nuevo su voluntad que se especificase la cantidad y la ubicación de los Mulatos por estos lugares para comprobar si estaban debidamente ocupados¹⁷¹. En 1587, el licenciado Espinosa, fiscal en la Real Audiencia de Santiago de Guatemala, informó a la Corona de un proyecto que consistía en nombrar en cada provincia de su distrito a un juez cuya misión sería empadronar a los Negros y Mulatos libres con el propósito de ponerles al servicio de amos¹⁷². Nunca se abandonó esta idea de controlarles, tanto en Nueva España como en el Perú. En 1608, se ordenó al marqués de Montesclaros que informase a la Corona sobre el número de Mestizos y de Mulatos y Negros libres en el virreinato de Lima¹⁷³. Por supuesto estos empadronamientos servían también para establecer las nóminas de tributación. Con este propósito se facilitaron al Consejo de Indias los datos recogidos en el distrito de la Audiencia de Guadalajara¹⁷⁴.

Mucho más tarde, los empadronamientos tendrían también otro significado, el de proteger la fuerza productiva de la mano de obra servil. La real cédula de 1784 *sobre la Educación y Trato y ocupaciones de los esclavos* impuso a los dueños la obligación de presentar una lista de sus esclavos a los oficiales de justicia. Se habría de declarar cualquier fallecimiento para evitar los excesos que cometían a veces los propietarios¹⁷⁵. El reglamento de 1826 para Puerto Rico se mostró aún más exigente, debiendo los amos dar cuenta del número de sus esclavos a los municipios o a la justicia en los meses de enero, marzo y septiembre de cada año¹⁷⁶.

Examinemos ahora más detenidamente unos datos generales. Por los años 1580, el dominico fray Miguel de Monsalve escribió lo siguiente en una memoria dirigida a la Corona :

¹⁷⁰ A.G.I., México 19, n° 142 B, fol. 1.

¹⁷¹ *Id.*, n° 125, fol. 1 r. Carta del 9-I-1574.

¹⁷² *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 585.

¹⁷³ *Id.*, *ibid.*, y pág. 145.

¹⁷⁴ *Id.*, t. 1, pág. 613.

¹⁷⁵ *Real Cédula de S.M. sobre la Educación y Trato y ocupaciones de los esclavos*, in : Javier Malagón Barceló, *Código negro carolino (1784). Código de legislación para el gobierno moral, político y económico de los negros de la Isla Española*, Santo Domingo : Ediciones Taller, 1974, pág. 274.

¹⁷⁶ *Reglamento sobre la educación, trato y ocupaciones que deben dar a sus esclavos los dueños o mayordomos de esta isla ...*, in : Cayetano Coll y Toste, *Historia de la esclavitud en Puerto Rico*, Puerto Rico, 1972, pág. 125.

“ *Vuestra Magestad tiene en todos sus Reynos, España e Yndias, gran suma de negros, mulatos y zambahigos libres, los quales lo son tanto que no conocen Rey ni saben quién es. Porque de los muchos que ay se pueden poblar muy grandes pueblos, los quales no acuden al servicio debidamente ni a cosa alguna en utilidad de la República. La causa desto es no auelles dado leyes ni modos de biuir*¹⁷⁷“.

En realidad hacia 1570, Juan López de Velasco estimaba que las Indias occidentales tenían 9 300 000 habitantes, con 8 950 000 Indios, 120 000 Blancos y 230 000 Negros, Mulatos y Mestizos¹⁷⁸. En Cuba, en 1532, según una carta del licenciado Vadillo, había 500 Negros cuando los Indios no pasaban de 4 500 o 5 000¹⁷⁹. En la Española de 1542 preocupaba la situación. El arcediano de Santo Domingo, Alvaro de Castro, aseguró después de recorrer la isla que había en ella entre 25 000 y 30 000 Negros por 1 200 Blancos¹⁸⁰. Es verdad que en aquella época gran parte de la población española ya se había trasladado al continente. Los Negros, Mulatos y Zambaigos libres eran tan numerosos en la provincia de los Charcas y en el Perú que el soberano solicitó en 1609 el parecer del presidente de la Audiencia de la Plata, Alonso Maldonado, sobre la posibilidad de reunirlos en “*reducciones*” y de hacerles trabajar en las minas de Potosí. Además se le encargó que suministrase un empadronamiento detallado¹⁸¹.

El caso era que la proliferación de los Negros y de los Mulatos desvelaba a ciertos arbitristas. El capitán Christóval de Lorenzana, en una memoria dirigida hacia 1650 al monarca, afirmó que el principal peligro que acechaba a las Indias procedía de esta gente¹⁸². Desde que llegaron al Nuevo Mundo, hacía 150 años, se multiplicaron de tal manera que, dadas las condiciones naturales muy parecidas a las de su propia tierra, había más de diez Negros por un Español. Por cierto el análisis pasaba por alto el que este número se debía también al aporte continuo de la trata. Sin embargo el capitán afirmó que en una morada española, la descendencia de una sola Negra podía llegar a más de cin-

¹⁷⁷ *Aviso que da a V.M^d fray Miguel de Monsalve de la orden de predicadores para que en todos los Reynos de la Corona Real no aya negros cimarrones o huídos*, B.N.M., ms. 2010, VII, fol. 200 a.

¹⁷⁸ Citado por Pierre Chaunu, “L'Empire du soleil éternel”, in : *L'Espagne au temps de Philippe II*, París : Hachette, 1965, pág. 87.

¹⁷⁹ *Extracto Academia de la Historia* (Madrid), Colección Muñoz, t. 79, fol. 109.

¹⁸⁰ In : Franklin J. Franco, *Los negros, los mulatos y la nación dominicana*, Santo Domingo, 1969, pág. 27.

¹⁸¹ Biblioteca Nacional de Madrid (B.N.M.), ms. 2927, fol. 310 a-r.

¹⁸² *Copia del memorial de abisso que el capitán Christóval de Lorenzana vecino de la Ciudad Santiago de Guattemala de las Indias dio a Su Magestad para rreparo de las turbaciones que en los reynos de las Indias pueda tener en lo benidero ocasionadas por los negros y mulatos que ay en ellas que es como sigue*, B.N.M., ms. 3047, fol. 137 a-141 r.

cuenta piezas. Habría mucho que decir sobre esta visión que de todos modos reflejaba la opinión pública¹⁸³.

-Cartagena de Indias

En Cartagena de Indias, puerto de desembarque y emporio de la trata, se planteaba el problema de una manera acuciante. El rey, en una carta dirigida en 1611 a Diego Fernández de Velasco, gobernador de la provincia, citó la cifra de 8 000 Negros sacada de un informe¹⁸⁴. Según datos presentados por María del Carmen Borrego Plá, en la misma provincia había 5 700 esclavos criollos y bozales en 1687¹⁸⁵. La diferencia se explicará en parte por la independencia de Portugal que estorbó el suministro de esclavos. En el siglo XVIII, a pesar de la decadencia de Cartagena en el comercio negrero debida al contrabando y a la rivalidad de las naciones europeas, la presencia negra seguía importante. Jaime Jaramillo Uribe llama la atención en el hecho de que la población negra, esclava o libre, equivalía al conjunto de los otros sectores e incluso lo superaba a veces. En 1752, el obispo de la ciudad se hizo el eco de las inquietudes frente a tal densidad. Refiriéndose al empadronamiento de 1751, el prelado reparó en unos aspectos significativos. Ciertas familias que se limitaban a dos personas poseían a 17 esclavos de casa y no faltaban las que tenían entre 13 y 16 siervos para los quehaceres domésticos. Obviamente no necesitaban de su trabajo para su manutención. De quedarse en la morada del dueño, estos seres se encontraban expuestos a los vicios que ocasionaba la ociosidad. Y de salir a ganarse algún dinero, cometían muchas ofensas a Dios¹⁸⁶. Estas referencias no aludían por supuesto a los bozales que durante semanas enteras se almacenaban en los barracones de las compañías negreras. Ahora bien, según las estadísticas de que disponía el rey, llegaban cada año entre 2 000 y 4 000 piezas¹⁸⁷. El padre Alonso de Sandoval, testigo ocular fehaciente, asegura que cada año atracaban en el puerto entre 12 y 14 barcos negreros con un armazón que iba de 200 a 600 piezas, lo que permite deducir que ingresaba un promedio anual de 5 200 bozales. Es de señalar que el jesuita empezó su obra hacia

¹⁸³ Véase al respecto : J.-P. Tardieu, “Las vistas de un arbitrista sobre la aparición de un hombre nuevo en las Indias occidentales (mitad del siglo XVII)”, *Anuario de Estudios Americanos* 50 (1), Sevilla, 1993, págs. 235-248.

¹⁸⁴ *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 175.

¹⁸⁵ María del Carmen Borrego Plá, *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*, Sevilla : Escuela de Estudios hispano-americanos, 1973, pág. 22.

¹⁸⁶ *In* : Jaime Jaramillo Uribe, “Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* I (1), Bogotá, 1964, pág. 8.

¹⁸⁷ Carta del gobernador Diego Fernández de Velasco del 10-IX-1611, *in* : *C.D.H.F.S.*, t. 2, vol. 2, pág. 179.

1617¹⁸⁸. F. Bowser, fundándose en las cuentas de la tesorería real, opina que entraba un mínimo anual de 2 000 Negros entre 1600 y 1640¹⁸⁹.

-Nueva España

El segundo lugar de desembarque era el puerto de Veracruz, o más bien la isla de San Juan de Ulúa. De allí se conducía a los bozales hasta la capital del reino de Nueva España. En lo que toca a esta ciudad, unas noticias alarmantes llegaban al Consejo de Indias. En 1553, en una carta a Carlos Quinto, el virrey Luis de Velasco expresó su preocupación acerca del número de Negros que superaba con mucho al de los Españoles. Por su sed de libertad representaban un peligro permanente para la estabilidad del virreinato, de modo que el alto administrador sugirió a la Corona que se mandase a ciertos de ellos a la conquista de las regiones sin pacificar. Convendría además conceder menos licencias de esclavos porque los Negros alcanzaban ya el número de 20 000 y seguían creciendo¹⁹⁰.

En 1568 reconoció la Corona que recibía quejas sobre la gran cantidad de Negros que había en esta región¹⁹¹. El virrey Martín Enríquez lamentó en 1574 que cada año llegaran tantos Negros, añadiendo sin embargo que no se podía prescindir de su presencia para las minas y los otros servicios¹⁹². Era el mal menor, subrayó Luis de Velasco el Mozo el 23 de junio de 1608 :

*“y muchos son los negros, mulatos y mulatas libres que hay en esta tierra, porque la mala yerua siempre crece y no hay que fiar ni confiar dellos. Lo que es posible se haze para tenellos sugetos y es mejor sufrillos aquí do pueden ser castigados que en los pueblos de indios donde tendrán más libertad y harán mayores excessos sin castigo”*¹⁹³.

Los Blancos, insistió en 1642 Juan de Palafox y Mendoza, corrían un riesgo permanente, mezclándose los Negros y los Mulatos con los peores elementos del país¹⁹⁴. Una de las soluciones contempladas para remediar el número excesivo de estos dos compo-

¹⁸⁸ Alonso de Sandoval, *De instauranda Aethiopia Salute*, Sevilla, 1627 ; ed. de Enriqueta Vila Vilar, *Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid : Alianza Editorial, 1987, pág. 151.

¹⁸⁹ F. Bowser, *op. cit.*, pág. 72.

¹⁹⁰ *Cartas de Indias*. Recogidas por el Excelentísimo señor Conde de Toremo, Madrid, 1974, B.A.E. 264, págs. 264-265.

¹⁹¹ *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 427.

¹⁹² *Cartas de Indias, op. cit.*, págs. 299-300.

¹⁹³ A.G.I., México 27, n° 52, fol. 3 a.

¹⁹⁴ *Los Virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*, ed. de Lewis Hanke, B.A.E. 276, 1978, págs. 39 b-40 a.

nentes de la sociedad novohispanense consistió en formar compañías de Negros y Mulatos libres con el fin de defender las costas de las incursiones extranjeras, proposición aceptada por el Consejo de Indias en 1663¹⁹⁵.

Aguirre Beltrán, apoyándose en Germán Latorre, habla para 1570 de 18 569 esclavos, entre los cuales 10 595 estaban en México, 2 958 en Tlaxcala, 481 en Oaxaca, 1 765 en Michoacán, 2 375 en Nueva Galicia, 265 en Yucatán y 130 en Chiapas¹⁹⁶. Si añadimos 2 000 cimarrones, el resultado es muy equiparable con la referencia de Luis de Velasco. Ahora bien, en la misma época y en las mismas regiones, la población de origen europeo se estimó a 6 644 individuos, lo que significa que los esclavos eran 3 veces más numerosos que los Blancos, poniendo aparte a los 2 437 Mulatos. Para 1646, el mismo Aguirre Beltrán calcula que los esclavos llegaban a 35 089 almas : 19 441 en México, 5 534 en Tlaxcala, 898 en Oaxaca, 3 295 en Michoacán, 5 180 en Nueva Galicia, 497 en Yucatán, 244 en Chiapas. Como el elemento blanco había pasado a 13 780 habitantes, los Negros sólo eran 2,5 veces más abundantes que los Blancos. En cambio, los Mulatos alcanzaban 116 529 personas, o sea que eran casi 8,5 veces más numerosos que los Blancos. Si damos un salto hasta 1742, los cálculos arrojan unas proporciones muy disímiles. Los Negros ya no eran más que 20 131 y los Blancos no superaban los 9 814 individuos, cuando los Mulatos representaban más del 10 % de la población con 266 196 seres. Se había acabado efectivamente la introducción masiva de los Negros debido a las hostilidades entre Inglaterra y España en 1739. En 1793, con 6 100 individuos, los Negros venían detrás de los 7 904 Blancos. Por cierto, seguían creciendo los Mulatos con 369 790 personas, lo que correspondía a un 9,6 % del conjunto. En fin, en 1810, se empadronó a 10 000 Negros, 15 000 Blancos, y, con 624 461 almas, los Mulatos giraban en torno al mismo porcentaje¹⁹⁷. Así pues, se necesitó esperar el final del siglo XVIII para que la población blanca fuera más importante que el elemento negro.

-El Perú

En el virreinato de Lima, se plantearon los mismos problemas que en el de Nueva España, aunque la ruta de la trata era más complicada. Se encaminaba a los esclavos desembarcados en Nombre de Dios y Portobelo hasta Panamá donde tomaban de nuevo el barco para el puerto del Callao. A este tráfico legal se agregaba un movimiento más o menos clandestino que procedía del Brasil pasando por el río de la Plata. A la Audiencia de Quito también llegaban de los puertos del Caribe por el río Cauca o el río Magdalena. Dado el rigor del clima que reina en gran parte del territorio, las necesidades en mano de obra servil diferían de una región a otra, siendo más numerosos los negros por el litoral donde la densidad de los Indios era baja. Pero el cultivo de la caña de azúcar les llevó hasta los valles cálidos de los Andes.

¹⁹⁵ C.D.H.F.S., t. 2, vol. 2, pág. 510.

¹⁹⁶ Germán Latorre, *Relaciones Geográficas de Indias*, Sevilla, 1920.

¹⁹⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México. Estudio etno-histórico*, México : Fondo de Cultura Económica, 1972, págs. 205-234.

De un modo general, es bastante pobre la documentación sobre la densidad de los Negros y Mulatos en el Perú. En 1554, el príncipe Felipe estaba al corriente de los daños que causaban a los Indios los numerosos Negros de Lima¹⁹⁸. En 1568 la Corona declaró al virrey Francisco de Toledo su preocupación por el mal comportamiento de los Mulatos¹⁹⁹. En 1586, informó al arzobispo que no ignoraba nada del crecimiento de los “*muchos negros, mulatos y mestizos y gente de otras mixturas*”²⁰⁰. En 1608 el Consejo de Indias estaba decidido de reaccionar, mandando al marqués de Montesclaros que consultara a “*personas inteligentes*” para encontrar algún remedio al crecimiento de los Negros y Mulatos así como los medios para administrarles²⁰¹. El 6 de abril de 1638, el Consejo de Indias avisó al marqués de Mancera que estaba estudiando el asunto engorroso de la actitud de los Negros : “*se quedava mirando en la materia por ser tan importante*”. Hasta que encontrara la solución más adecuada, le correspondía al virrey tomar las medidas que hacían al caso²⁰²: se barrunta pues el apuro de la administración central.

Aunque carecemos de cifras globales relacionadas a la población de origen africano en el virreinato, no faltan datos parciales. Bowser, fundándose en el sistema de tasas sobre los esclavos establecido en 1554, deduce que entre 1549 y 1554 se importó a Lima a 505 esclavos. Se añadieron a los 1 034 que ya se encontraban en la ciudad, lo que da un total de 1539 esclavos. De un modo arbitrario, colige el historiador que el número de los Negros en el Perú giraba en aquella época en torno a 3 000 individuos²⁰³. En 1571 el virrey Francisco de Toledo expresó sus preocupaciones frente al aumento numérico de los esclavos²⁰⁴. En 1576, Juan de Velasco, autor de *Geografía y descripción universal de las Indias*, dio la cifra de 12 000 para los Negros de Lima²⁰⁵. En *Relaciones geográficas de Indias*, se lee que en 1588 los Españoles de Lima empleaban entre 12 000 y 15 000 Negros *de todas las naciones*²⁰⁶. Antonio de Herrera en *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar océano* considera que había 20 000 Negros en Lima a fines del siglo XVI²⁰⁷. En 1603, apoyándose en el informe redactado por ciertos prelados, la Corona estimó que en Lima había más de 20 000 Negros, sin contar con los que acababa de traer la trata, y que en las otras ciudades

¹⁹⁸ A.G.I., Lima 567, lib. 7, fol. 426.

¹⁹⁹ *Id.*, Lima 578, lib. 2, fol. 392.

²⁰⁰ *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 566.

²⁰¹ *Id.*, t. 2, vol. 2, pág. 145.

²⁰² A.G.I., Lima 50, n° 8, lib. 2, fol. 56 a.

²⁰³ Bowser, pág. 338.

²⁰⁴ Carta del 16-III-1571, A.G.I., Lima 28 A, n° 49, lib. 2, fol. 104 a.

²⁰⁵ *In : id., ibid.*

²⁰⁶ Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias, Perú I* (1588), ed. de José Urbano Martínez Carreras, B.A.E. 183, Madrid, 1965, pág. 154 a.

²⁰⁷ *In : Bowser*, pág. 339.

del Perú se encontraban otros tantos²⁰⁸. A Antonio Vásquez de Espinosa, en *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, escrito hacia 1630, le pareció que los Negros de Lima alcanzaban el guarismo de 50 000²⁰⁹. Señalemos que estas cifras no es- triban sobre ningún empadronamiento. En cambio el arzobispo suministró en 1593 unos datos más precisos para las tres parroquias de la Ciudad de los Reyes según los cuales sobre 12 790 feligreses había 6 690 Negros, lo cual representaba más de la mitad del conjunto²¹⁰.

Obedeciendo a las regias órdenes, el marqués de Montesclaros mandó en 1614 que se efectuase un censo. Resultó que para 11 867 Blancos había 10 386 Negros y 744 Mulatos. Bowser expresa sus dudas en cuanto a la estimación de estos últimos, arguyen- do que se consideraba a muchos como Blancos. En 1619, el arzobispo de Lima presentó nuevas cifras para la capital de su diócesis que contaba con 11 997 Negros, 1 165 Mu- latos y 9 706 Blancos. En 1636, entregó el metropolitano otro estudio al virrey, conde de Chinchón, que se refería a la presencia en los mismos lugares de 13 620 Negros, 861 Mulatos y 10 758 Españoles. El desequilibrio sería aún más evidente si se conociera el número de Negros y de Mulatos que trabajaban en las chacaras de las inmediaciones. Bowser estima que, hacia 1640, en Lima y sus alrededores vivían unos 20 000 Negros y en el Perú unos 30 000 seres de origen africano²¹¹.

Estos datos nos permiten considerar con mucha circunspección las aseveraciones de ciertos responsables como el príncipe de Esquilache, quien aseguró que en Lima había 10 Negros por un Español²¹². Obviamente su propósito consistía en despertar una toma de conciencia de parte del poder central, el cual no dejó de expresar su preocupación según lo indicado más arriba, proponiendo incluso formar reducciones de Negros y Mulatos. El marqués de Montesclaros no se mostró partidario de esta solución por el mero hecho de que si se les redujera a las poblaciones de Españoles, éstos se encontrarían muy pronto sumergidos por el número y surgirían así pequeños estados formados por gente de origen africano. Ahora bien incluso en las grandes ciudades se evitó hasta entonces favorecer una concentración de estos elementos en los mismos lugares²¹³. Fuera lo que fuera, iba cundiendo la psicosis. En 1635, el Consejo de Indias transmitió al Conde de Chinchón una carta en que Juan de Esquivel Triana expresó su desconfianza frente a las medidas destinadas a controlar los riesgos. Con el fin de favorecer su disminución, propuso que por 10 años se prohibiera el traslado de esclavos a las Indias. El parecer del virrey fue negativo por ser los esclavos imprescindibles. Adujo por otra parte que no faltaban las válvulas de escape como las cofradías, los regocijos que se les permitían, la esperanza de la libertad y las relaciones de amistad que trababan con los dueños²¹⁴. Si examinamos los

²⁰⁸ C.D.H.F.S., t. 2, vol. 2, pág. 99.

²⁰⁹ In : Bowser, *id.*, *ibid.*

²¹⁰ *Id.*, *ibid.*

²¹¹ *Id.*, págs. 339-340.

²¹² Carta del 30-IV-1616, A.G.I., Lima 37, n° 6, fol. 1 a-r.

²¹³ Carta del 8-IV-1611, A.G.I., Lima 36, n° 1, lib. 4, fols. 147-148 a.

²¹⁴ Carta del 11-X-1631, A.G.I., Lima 48, n° 1, lib. 1, fol. 31 a.

resultados de un empadronamiento de 1654 facilitados en 1657 por el arzobispo de Lima, los Negros libres y esclavos, que alcanzaban la cifra de 7 741 seres, eran tan numerosos como los Españoles, los Mestizos y los Mulatos, lo cual no deja de extrañar si se toman en cuenta los datos suministrados en 1619 y 1636 para los Blancos²¹⁵. En 1673 se publicó en Roma *Lima Limata conciliis, constitutionalibus synodalibus, et aliis monumentis*²¹⁶, obra en que se estimaba a 40 000 individuos el número de Negros que vivían en Lima y sus alrededores²¹⁷.

Demos un salto hacia el final del siglo XVIII. Las 7 intendencias que constituían el Perú de la época tenían un total de 40 347 esclavos. Pero si el guarismo no representa más que el 3,7 % de la población del virreinato, repara Carlos Aguirre, la presencia de los Negros era mucho más densa en la costa. En 1791, en la intendencia de Lima se encontraba el 73,7 % de todos los esclavos del Perú y en la capital el 33,4 % del mismo conjunto²¹⁸. En los años de la independencia, apunta el historiador, los esclavos representaban el 15,8 % de los limeños, porcentaje que pasó a 12,1 % en 1839 con 7 922 individuos²¹⁹.

- "El Paraguay"

Después de las islas del Caribe, Tierra Firme, Nueva España y el Perú fueron los tres grandes polos de atracción de la trata en las Indias españolas. Ello no significa que la esclavitud de los Negros no se había propagado por otros territorios, con menor intensidad por cierto. Las condiciones de su rápida extensión, conviene a saber la explotación de las minas y de las grandes haciendas de cultivos tropicales, no existían en el cono sur del continente. Así Paulo de Carvalho Neto considera el servicio doméstico como la causa principal de la introducción de los Negros en el Paraguay, la cual se efectuó también más tarde que en otras regiones por empezar la colonización tan sólo a principios del siglo XVII²²⁰. Josefina Plá, examinando la población de este país, utiliza los datos publicados por Angel Rosemblat en 1959 en *La población indígena y el mestizaje en América*. En 1650, según este autor, en un conjunto de 250 000 habitantes, se contaba a 15 000 Negros y Mulatos, a 20 000 Blancos y a 15 000 Mestizos. Pese a la ausencia de minas y de

²¹⁵ Carta del 16-VII-1657, A.G.I., Lima 303.

²¹⁶ *Lima limata conciliis, constitutionalibus synodalibus, et aliis monumentis quibus venera. servus Dei Toribius Alphonsus Mogroveius Archiepisc. Limanus Provinciam Limensem, seu Peruanum Imperium elimauit, et ad normam ss. Cannum composuit Fr. Franciscus Haroldus Hibernus Limesicensis, ord. minor., strict. observ., Romae, 1673.*

²¹⁷ Para más detalles sobre la importancia numérica de los Negros, véase : J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou, op. cit.*, págs. 299-304.

²¹⁸ Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, págs. 46-47.

²¹⁹ *Id.*, pág. 49.

²²⁰ Paulo de Carvalho Neto, "El negro uruguayo", *Antología del negro paraguayo, Anales de la Universidad Central XCI*, Quito, 1962, pág. 48.

cañaverales la densidad de los esclavos no distaba mucho de la de los Españoles²²¹. John Hoyt Williams estudió el censo efectuado en 1782 por Juan Francisco de Aguirre, jefe de un equipo de delimitación de fronteras. Cita la cifra de 6 893 “pardos” (Mulatos y Negros) libres y de 3 945 “pardos” esclavos en el Paraguay. Estos 10 838 individuos correspondían al 11 % de la población²²². Interesa notar la existencia de un gran número de “pardos” libres, aunque la colonización había comenzado tarde.

Muy parecida era la situación del Uruguay en el dominio de la esclavitud. Se fundó Montevideo en 1742 y, según el padrón de 1778, la población de la ciudad y de sus afueras alcanzaba los 4 270 habitantes, entre los cuales 2 903 eran Blancos. A su lado se encontraban 700 esclavos, 382 Negros libres y 212 Mulatos de la misma condición, y tan sólo 73 indígenas. El censo organizado por el municipio en 1803 arroja los datos siguientes : 3 033 Blancos, 141 Negros y Mulatos libres, 899 esclavos, 603 personas sin definición racial. La gente de origen africano representaba más de la tercera parte de la población blanca²²³.

Buenos Aires desempeñó un papel importante en el contrabando de Negros hacia el Alto Perú e incluso hacia Chile y el Bajo Perú, pasando el eje del comercio ilícito por Tucumán. Este empezó bastante temprano, ya que Guzmán de Mendoza, virrey de Lima, lo evocó en una carta dirigida al rey en 1592 que denunciaba la llegada a las “provincias de arriba” (Bolivia actual) de esclavos procedentes del Brasil. Así no sólo unos particulares sino también el propio obispo de Tucumán mandaron entre 500 y 600 esclavos sin licencia alguna so pretexto que ya se habían abonado las debidas tasas en el Brasil que pertenecía a la sazón al soberano español²²⁴. En 1595 se abrió el puerto a los barcos del asiento de Reynel para abastecer las minas de Potosí en mano de obra. Pero dicho tráfico, protestó el virrey Luis de Velasco, dio lugar a muchos abusos. Buena parte de la plata extraída en Potosí escapaba de la poca vigilancia de los oficiales reales, lo cual ocasionaba ingentes pérdidas para el erario²²⁵. Por ello se decidió cerrar el puerto a la trata. Pero se organizó un tráfico fraudulento cuyos barcos se abastecían en el Brasil, enriqueciéndose así ciertos Portugueses de Buenos Aires con la complicidad de Españoles y de funcionarios de la Corona²²⁶. No desapareció el contrabando, incluso cuando se concedieron “barcos de permiso” a ciertos negreros como Joannes Coutinho.

Ello significa que fue permanente la presencia de Negros en Buenos Aires, aunque el país carecía de minas y de haciendas. Estimó un viajero que por los años 1660 había unos 1 500 esclavos en las moradas del puerto y en las estancias de sus alrededores. No faltaban tampoco en Córdoba y Salta. El censo ordenado por Vertiz y Salcedo en 1778

²²¹ Josefina Plá, *Hermano negro. La esclavitud en Paraguay*, Madrid, 1972, pág. 19.

²²² John Hoyt Williams, “Esclavos y pobladores : observaciones sobre la historia parda del Paraguay en el siglo XIX”, *Revista paraguaya de Sociología* 31, sept.-dic. 1974, pág. 8.

²²³ Ildelfonso Pereda Valdés, *Negros esclavos y negros libres*, Montevideo, 1941, págs. 15-16.

²²⁴ Carta del 1-V-1592, A.G.I., Lima 32, n° 56, lib. 2, fol. 11 r-12 a.

²²⁵ Carta del 2-V-1599, A.G.I., Lima 33, n° 36, lib. 3, fol. 146.

²²⁶ José Torre Revello, “Un contrabandista del siglo XVII en el Río de la Plata”, *Revista de Historia de América* 45, México, 1958, págs. 121-129.

permite evaluar la densidad de los Negros en la capital del Río de la Plata. Se estimó a 24 206 individuos la población global : 15 719 Blancos, 7 269 Negros y Mulatos, y 1 218 Indios y Mestizos²²⁷.

- *El Brasil*

En la colonia portuguesa, las duras condiciones de trabajo en las extensísimas haciendas azucareras o en las minas de oro necesitaron muy temprano a una mano de obra adaptada que los nativos eran incapaces de suministrar a la codicia de los dueños, debido en particular al nomadismo que caracterizaba su civilización. El padre Antonio Vieira, cuya actuación frente a los Negros evocaremos más tarde, estaba convencido a mediados del siglo XVII de la superioridad laboral de los Africanos²²⁸. Y no es de olvidar, echa de ver G. Freyre, que los Negros arrancados de la costa occidental de Africa conocían la agricultura y la ganadería²²⁹.

Según Arthur Ramos, ciertos piensan que llegaron los primeros esclavos a Bahía en 1531. Pero parece que se desembarcó a la primera armazón regular en 1538²³⁰. En una fecha tan temprana como 1559, pese a las protestas del padre Manuel da Nobrega, una cédula firmada por el soberano luso otorgó a cada dueño de ingenio azucarero el permiso de importar del Congo hasta 120 esclavos, así que, según indicaciones del padre Anchieta, ya había en Pernambuco 10 000 esclavos negros²³¹.

Por evocar ampliamente varios capítulos de este trabajo a la Bahía decimonónica, es preciso echar una ojeada a los guarismos presentados por João José Reis. Un censo de 1775 estimó la población de dicha ciudad a 35 253 individuos, representando los afrobrasileños de cualquier condición o color más del 64 % del conjunto. En 1807, pasaron a un 72 %. En 1835, año de la rebelión de los Malés, no difería mucho su porcentaje (el

²²⁷ Irene Diggs, "The Negro in Viceroyalty of Río de la Plata", *The Journal of Negro History* 36 (3), págs. 284 y 286.

²²⁸ J. Gorinder resume el parecer del jesuita así : "a) os índios são menos capazes de trabalho ; b) são menos resistentes às doenças ; c) fogem mais facilmente ; d) morrem de saudades de sua vida original"; in : *O escravismo colonial*, São Paulo : Editora Atica, 1985, pág. 122.

²²⁹ *Op. cit.*, pág. 267.

²³⁰ A. Ramos, *op. cit.*, pág. 20. Desde 1538 el negrero portugués Jorge Lopes Bixorda suministró esclavos africanos a Duarte Coelho Pereira, capitán feudatario de Pernambuco, quien en 1535 había solicitado del rey Juan III que le permitiera acudir a la esclavitud de los Negros, dato que recoge Claudi R. Cros en *La civilisation Afro-brésilienne*, París : P.U.F., col. Que sais-je?, 1997, pág. 49. En su tesis de Doctorado de Estado, el investigador francés llama la atención en el hecho de que fue preciso esperar 1970 para que Luiz R.B. Mott tratara de la presencia de afrobrasileños en el sertão y en la ganadería extensiva (*las fazendas de gado*). A este respecto son significativos los datos estadísticos facilitados por Cros, particularmente en lo que toca a las provincias de Piauí (de 1697 al siglo XIX) y de Paraíba (de 1825 a 1872). Es de consultar pues esta tesis, de próxima publicación, titulada *La population afro-brésilienne à l'intérieur du Nord-Est du Brésil (XVI-XXèmes siècles)*.

²³¹ Pereira da Costa, *Origens Históricas da industria Açucarera de Pernambuco*, Recife, 1905 ; citado por G. Freyre, *op. cit.*, pág. 260.

71,8 %). Pero el recinto urbano encerraba entonces a unos 65 500 vecinos, constituyendo los Blancos una minoría cuyos temores se pueden imaginar, lo cual, a no haber duda, explicó lo severo de la coerción²³².

Hemos puesto un especial empeño en evocar el crecimiento rápido del elemento negro dentro del conjunto poblacional de las Indias por los hondos temores que suscitó entre los responsables. Esta fue una de las contradicciones permanentes del sistema colonial, ávido de provechos y de seguridad. Era obvio que el esclavo no se doblegaría a las voluntades del amo sin resistir : por muy drásticas que fueran las medidas represivas, no hacían más que estimular las manifestaciones de resistencia desde el principio de la extensión de la esclavitud por el Nuevo Mundo. El cimarronaje individual, las rebeliones y el establecimiento de palenques o quilombos fueron las respuestas de la dignidad en contra de la deshumanización. No se puede evocar las relaciones entre los siervos y los amos sin concederles el sitio merecido. Correspondiendo el estudio de estos fenómenos trascendentales para la formación de Iberoamérica a otro volumen, insistiremos más adelante en los planteamientos de la esclavitud en medio urbano, donde aparecieron otros motivos de tensiones.

²³² João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês. 1835*, São Paulo : Editora Brasiliense, 1987, págs. 14-17.

CAPÍTULO 3

LOS PLANTEAMIENTOS DE LA ESCLAVITUD URBANA

Desde que empezaron los estudios sobre la diáspora africana en las Américas se concedió, como se debía, particular atención a los aspectos económicos. Al fin y al cabo, subraya acertadamente el título de una conocida obra colectiva dirigida por Sidney W. Mintz²³³, el esclavo era primero un factor de producción. Pocas oportunidades tenía de escapar de esta condición, incluso en los centros urbanos, por muy diferentes que fueran las tareas que en ellos se le imponían. No obstante, ocurría que cierta habilidad artesanal, el contacto con los dueños y el poder de la alienación dieran otro cariz a su vida. Entonces sí se abrían modestas esperanzas de medrar en la sociedad colonial, alcanzando la tan anhelada manumisión. Si no llegaban a concretarse, el desengaño facilitaba una toma de conciencia, el surgimiento de una psicología de grupo que desembocaban en el rechazo del yugo esclavista. A través de casi toda la época colonial, nunca se libraron los españoles y los portugueses de la psicosis que suscitaban tales tensiones.

El sitio del afroamericano en la economía urbana

Entre los afroamericanos de las principales urbes de Iberoamérica, los “negros de casa” eran los más numerosos. Según una costumbre que procedía directamente de la península, cualquier personaje que disfrutara de alguna preeminencia acudía al servicio de criados negros. A cada funcionario o clérigo que salía de Sevilla rumbo a las Indias la administración real le concedía el permiso de hacerse acompañar por uno o varios de estos servidores, en relación con su rango. *El catálogo de Pasajeros a Indias, durante los siglos XVI, XVII, XVIII* permite medir la amplitud del movimiento hacia las Indias de Castilla²³⁴. Esta facultad obedecía a unas normas drásticas que imposibilitaban los abusos ya que se eximían estas licencias de traslado de las tasas debidas por el comercio negrero²³⁵. En los primeros tiempos de la colonización gozaban también de este privilegio los habitantes de las islas caribeñas a fin de facilitar su instalación²³⁶. Los dignatarios o altos responsables alcanzaban licencias para un número más elevado de criados. En 1580, el conde de Mendoza, virrey de Nueva España, encargó a su hermano, canónigo de la catedral de Toledo, y a ciertos personajes de Sevilla que le comprasen los veinte esclavos necesarios

²³³ Sidney W. Mintz, comp., *Esclave = facteur de production. L'économie politique de l'esclavage*, París: Dunod, 1981.

²³⁴ *Catálogo de Pasajeros a Indias, durante los siglos XVI, XVII, XVIII*. Redactado por el personal facultativo del Archivo General de Indias bajo la dirección del director del mismo, Don Cristóbal Bermúdez Plata, Sevilla: C.S.I.C., Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 3 vols., 1940, 1942, 1946.

²³⁵ J.-P. Tardieu, “De Séville au Nouveau Monde: le mouvement des domestiques noirs et mulâtres (1^e moitié du XVI^e siècle)”, *Americana*, Cahiers du C.R.L.H.-C.I.R.A.O.I. n° 9, París: L'Harmattan, 1994, págs. 13-24.

²³⁶ A.G.I., Indiferente 420, lib. 10, fol. 195, in: *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 52.

para su servicio personal²³⁷. A todos estos negros que cruzaban el Océano se añadían los adquiridos directamente en las Indias por los habitantes que no eran funcionarios de la Corona.

Negros de casa y jornaleros

Esclavos u horros, ejercían los negros todas las actividades reservadas a su estado: cocheros, cocineros, pajes, jardineros, porteros, guardias, guardaespaldas, lavanderas, modrizas, doncellas, etc. No insistiremos en ellas, por no labrar sobre terreno muy de atrás abonado. Si eran imprescindibles para mantener el prestigio de la gente decente y encumbrada entre la cual se establecía una innegable competencia²³⁸, no es de creer que estos siervos domésticos sólo sirvieron para realzar el boato de la clase dominante. Numerosos eran los dueños que sacaban provecho de sus esclavos mandándoles a trabajar fuera de su morada. Estos jornaleros (de *ganho* en el Brasil²³⁹) estaban obligados a entregar cada semana a sus propietarios gran parte de sus ganancias y, con lo que les quedaba, si es que les quedaba algo después de proveer a su manutención, conseguían a veces pagar el “rescate” exigido por su manumisión. Huelga insistir en los excesos originados por el sistema que, a sabiendas de los dueños, desembocaba muy a menudo en la prostitución. Más: en el Brasil, muchas esclavas se veían compelidas en mantenerles con “*pecados e torpe uso dos seus corpos*”, según la expresión recogida por Jacob Gorinder²⁴⁰. Ninguna de las metrópolis de Iberoamérica desconocía esta situación, que tanto escandalizó a los responsables religiosos a través de los siglos de esclavitud.

Conviene dejar bien sentado, de acuerdo con el enfoque de este trabajo, que para muchos españoles o portugueses de cortos alcances los jornales entregados por los esclavos eran de mucha ayuda e incluso imprescindibles en ciertos casos. ¿Qué habría sido de tantas viudas o huérfanas y de tantos ancianos sin estos ingresos? En Santo Domingo, en 1544, se les permitió a los siervos de gente menesterosa la venta de fruta y legumbres por los mercados de la ciudad²⁴¹. En 1606 el convento de monjas de Régina, de una extrema pobreza, ya no podía proveer al mantenimiento de sus esclavas y les mandó de jornaleras

²³⁷ Colección de documentos inéditos para la historia de Hispano-América, (C.D.I.H.H.A.) Madrid, 1930-1932, t. 3.

²³⁸ En 1764, el arzobispo de Bahía de Todos los Santos se levantó contra la propensión al lujo de las religiosas del convento de Santa Clara do Desterro que, antes de introducir a sus esclavas en la clausura, hacían que se pasearan por las calles de la ciudad vestidas con ropa lujosa para que todos se enterasen de que iban a servir a tal monja; *in*: J. Gorender, *op. cit.*, pág. 487.

²³⁹ Véase: *ibid.* y pág. 479, donde Gorinder evoca a las *ganhadeiras* de Salvador que se apoderaron del comercio del pescado.

²⁴⁰ *Id.*, pág. 480.

²⁴¹ *In*: Javier Malagón Barceló, *Código negro carolino (1784). Código de legislación para el gobierno moral, político y económico de los negros de la Isla Española*, Santo Domingo: Ediciones Taller, 1974, pág. 147. Al redactarse estas líneas no se había publicado todavía la preciosa obra de Manuel Lucena Salmoral, *Los códigos negros de la América española*, Alcalá de Henares: Ediciones Unesco / Universidad de Alcalá, 1966. El lector encontrará en este trabajo gran parte de los reglamentos de la esclavitud para Santo Domingo citados más adelante.

fuera de la clausura a pesar de los peligros que las acechaban²⁴². En Lima, con la ruina de muchos amos en las postrimerías de la esclavitud, el sistema de los jornaleros tendió a generalizarse, nota Carlos Aguirre²⁴³. A decir verdad, el propio jornalero, pese a los aspectos negativos, no dejaba de sacar provecho de este sistema, amén de las posibilidades de rescate que le brindaba. Le permitía, apunta K. M. de Queiros Mattoso para el Brasil, adquirir cierta autonomía y trabar relaciones con otros negros²⁴⁴. Dicho de otro modo, podía ser para él un factor trascendental de integración y de movilidad social, del que no gozaba el esclavo rural.

Modestos empleos

Cuando alcanzaban la libertad sin formación profesional, los negros se contentaban con ejercer modestos oficios. Si nos referimos a las ordenanzas de 1544, así pasaba en Santo Domingo, donde se encargaban del abastecimiento de agua, de leña, de carbón de leña y de hierba para las cabalgaduras, de la venta de menudos de bueyes, de ovejas y de puercos para la fabricación de salchichas o de morcillos. En cada una de estas actividades, se elegía a ciertos negros, fijando sus horas y lugares de trabajo, excepto para los aguateros y los vendedores de leña de carbón. En 1784, se les concedió la posibilidad de revender fruta y legumbres previo permiso otorgado por el cabildo a cambio de una fianza, sin que pudieran abrir una tienda ni salir de la ciudad para adquirir los productos necesarios²⁴⁵.

Siempre en Santo Domingo, las ordenanzas de 1535, 1541 y 1545 decidieron reservar el oficio de mercader a los hombres libres. Ello no significaba que los esclavos no podían producir unos cuantos géneros, como por ejemplo cuerdas o cabestros; pero se veían obligados a venderlos a sus amos. Si por casualidad éstos o sus mayordomos les permitían dedicarse a un humilde comercio por el estilo, debían hacerlo por escrito. Además necesitaban una licencia expedida por los oficiales de justicia²⁴⁶. En 1560, la Corona impuso medidas parecidas en el Perú, prohibiendo que los esclavos vendiesen cualquier cosa sin el permiso de sus dueños²⁴⁷. En Nueva España se reservó estrictamente a los indios la venta al por menor de gallinas, fruta, legumbres, tomate, ají, hierba y leña. El esclavo que descatase estas disposiciones merecía cincuenta latigazos²⁴⁸. La situación difería para los negros libres en reinos como en el Perú, donde algunos lograron poseer ventas, pulperías o panaderías donde empleaban... a esclavos de su propia raza²⁴⁹.

De un modo general, a los negros les tocaban a menudo los empleos relacionados con la vialidad urbana o el transporte entre los centros económicos. Entre los arrieros de las

²⁴² Carlos Larrazabal Blanco, *Los negros en la esclavitud en Santo Domingo*, 1967, pág. 132.

²⁴³ C. Aguirre, *op. cit.*, pág. 137.

²⁴⁴ Véase: G. Freyre, *op. cit.*, pág. 413; K. M. de Queiros Mattoso, *op. cit.*, págs. 126-127, 161-162.

²⁴⁵ *In*: J. Malagón Barceló, *op. cit.*, págs. 144-145, 186.

²⁴⁶ *Id.*, pág. 143.

²⁴⁷ *C.D.I.H.H.A.*, t. 1, págs. 387-388.

²⁴⁸ *Id.*, pág. 587.

²⁴⁹ Bowser, *op. cit.*, págs. 317-319.

recuas de mulas que trajinaban por las provincias del Alto y Bajo Perú había muchos peones negros o mulatos, al lado de los indios, llegando los más despabilados a ser dueños de su propia recua²⁵⁰. En Nueva Granada, desde fines del siglo XVI los bogas del río Magdalena eran esclavos negros, por no poder resistir los indios las dificultades de estas actividades²⁵¹. En el Perú durante cinco decenios se planteó el problema del correo oficial. En 1594 una real cédula exigió del marqués de Cañete que descargara de este trabajo a los 350 chasquis, herederos del sistema incaico. En 1599 el virrey Luis de Velasco intentó establecer un cuerpo de estafetas a caballo integrado por españoles, mestizos, mulatos y negros libres. Pero en 1644 el marqués de Mancera confesó que el asunto seguía pendiente²⁵². Los habitantes de Venezuela pidieron a la Corona en 1551 que se mandara a los negros necesarios para construir y cuidar las vías de comunicación, arguyendo que se había accedido a una petición semejante de parte de las islas española y San Juan²⁵³. En las ciudades brasileñas, apunta Gorinder, todos los servicios urbanos corrían a cargo de los negros, en particular el transporte de mercaderías o de pasajeros²⁵⁴.

Las grandes metrópolis como Lima se enfrentaban al grave problema de las inmundicias que estorbaban el paso. En su reunión del 2 de diciembre de 1555, el cabildo decidió acudir a los numerosos negros libres que gozaban de las mismas ventajas que los otros moradores. Se les encargó la limpieza de todas las calles y plazas de la ciudad, poniendo a su cabeza a Francisco Hernández, negro libre de buena fama, quien llevaría el título de almotacén con derecho a encarcelar a sus congéneres que se sustrajesen a sus obligaciones. Pero parece que esta decisión no surtió los efectos esperados ya que en 1556 se adjudicó la limpieza de la ciudad por un año²⁵⁵. Antes de acabar con este aspecto, sin detenernos en ello por no hacer al caso, señalaremos que las fortificaciones que requerían todos los grandes puertos del Caribe o del Pacífico para resistir a los asaltos de los piratas ingleses, holandeses o franceses no se podrían haber levantado sin el recurso a la mano de obra servil²⁵⁶. Tampoco insistiremos en el hecho de que, para proteger a los naturales de los perjuicios que acarreaban las grandes obras, se pensó primero en emplear a esclavos negros, como para la construcción del puente del Apurímac por Luis de Velasco o de los almacenes reales en Méjico por Martín Enríquez en 1574. Tan duras eran las obras de desagüe de la laguna de esta ciudad en 1609 que ni siquiera a cambio de un salario se pudo contratar a los negros necesarios²⁵⁷.

²⁵⁰ Véase: Jean-Pierre Tardieu, *El Negro en el Cuzco*, de próxima publicación en Lima.

²⁵¹ Jaramillo Uribe, *op. cit.*, pág. 18.

²⁵² A.G.I., Lima 52, n. 2, lib. IV, fol. 229 r; n. 33, fol. 1 a.

²⁵³ Acosta Saignes, *op. cit.*, pág. 109.

²⁵⁴ *Op. cit.*, pág. 476.

²⁵⁵ Bertram Tamblin Lee, *Libros de Cabildos de Lima (L.C.L.)*, descifrados y anotados por /.../, Lima, 1935, libro 5, pág. 536.

²⁵⁶ J.-P. Tardieu, *Le destin des Noirs aux Indes de Castille*, *op. cit.*, págs. 114-115.

²⁵⁷ *Id.*, págs. 115-116.

Artisanos

Muchos jornaleros o esclavos de artesanos acababan por adquirir cierta experiencia en el sector de la transformación en casi todas las urbes de las Indias, lo cual no dejaba de preocupar a sus compañeros blancos. Los obreros negros, siervos u horros, dominaban muy pronto las técnicas, de modo que, bajo la presión de las varias organizaciones gremiales, los cabildos regulaban el acceso de los negros a ciertas actividades, constituyendo así una especie de *job reservation*, parecida a la que existía hasta hace poco en las sociedades multirraciales contemporáneas.

Los negros se interesaban más particularmente por los oficios de la ropería, hasta tal punto que el cabildo de Lima mandó que ninguno, cualquiera que fuera su condición, pudiese abrir una sastrería o hiciese ropa nueva fuera de la tienda de un maestro so pena de una multa de 10 pesos por la primera infracción, de 20 por la segunda y 30 por la tercera. Los regidores reactivaron esta ordenanza gremial en 1591 y el virrey dio su visto bueno en 1616, lo que da a entender que la primera decisión no resultó muy eficaz²⁵⁸. En 1575, en Méjico, se excluyó a los esclavos negros de los exámenes profesionales del gremio de los guanteros²⁵⁹. En Lima, a partir de 1604, se les negó la posibilidad de llegar a ser maestros pasamaneros u orilleros de oro y plata²⁶⁰. Los artesanos de Méjico obtuvieron en 1584 que se apartase a los negros de “las artes de la seda”. Sin embargo, la Audiencia no sintió en dar su respaldo a tal disposición²⁶¹. Se encuentran medidas parecidas en 1768 para el oficio de sastre o de zapatero en las ordenanzas de Santo Domingo²⁶². Incluso se les prohibió a los negros el acceso a oficios relacionados a la sastrería, como el de agujetero o tintorero²⁶³. El *Código negro carolino*, aunque no se aplicó, es muy revelador de los temores, reservando en cada gremio a los blancos o mulatos tercerones la posibilidad de ostentar el grado de maestro²⁶⁴.

En el Nuevo Mundo, el uso de metales preciosos, común entre la gente de buen tono, generó muy temprano una artesanía de arte en la que los negros no tardaron en manifestar su pericia. En 1634, Bartolomé Calderón presentó una solicitud al cabildo de Lima para que un negro suyo se examinase de maestro. Siendo uno de los batidores más hábiles de la ciudad, dirigiría una tienda que Calderón quería abrir con otros cinco oficiales negros. No cabía duda, enfatizó el dueño, de que el reino sacaría gran provecho de su actividad, muy rebuscada. Los regidores de la Ciudad de los Reyes se dejaron convencer por el argumento de que el mayor beneficiario sería el solicitante²⁶⁵. A decir la verdad, se trataba de un oficio muy vigilado. En 1598, una ordenanza gremial, aprobada por el virrey, vedó

²⁵⁸ *L.C.L.*, Libro 5, años 1553-1557, pág. 526.

²⁵⁹ *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 488.

²⁶⁰ *Id.*, t. 2, vol. 1, pág. 109.

²⁶¹ *Id.*, t. 1, pág. 556.

²⁶² *In*: J. Malagón Barceló, *op. cit.*, pág. 124.

²⁶³ *C.D.H.F.S.*, t. 2, vol. 1, pág. 189.

²⁶⁴ *Id.*, pág. 186.

²⁶⁵ *L.C.L.*, lib. 23, pág. 152.

en Méjico el acceso a los exámenes de maestría a cualquier batidor de oro o de plata que no fuera español por los cuatro costados, so pena de una multa de cien pesos a favor de los miembros del tribunal. Los negros y mulatos, pues, no podían pasar de oficiales²⁶⁶. En 1665 se puso de nuevo la cuestión sobre el tapete, haciéndose más drásticas las exigencias: los maestros ya no enseñarían su arte a esclavos negros o mulatos. Después de tres advertencias, se incautaría a los esclavos en beneficio de las cajas reales salvo si fuesen mulatos, en cuyo caso se le condenaría al maestro a una multa de cien pesos²⁶⁷. Según parece, todos los oficios que se relacionaban con los metales preciosos constituían un sector reservado. Así en 1613, el virrey del Perú, marqués de Montesclaros, apartó a cualquier negro, esclavo u horro, de las maestrías de cinceladura o prensadura²⁶⁸. No hizo más que dar un carácter oficial a las decisiones tomadas en 1605 por el cabildo:

por cuanto el oficio es de mucha confianza y donde se pueden hacer fraudes y engaños si no se usase por personas de satisfacción se ordena y manda que no puedan ser admitidos a examen para ser maestros ningún negro, indio, mestizo ni mulato.

Cada maestro “*examinado*” sólo tendría el derecho de emplear a un esclavo negro, el cual no podría ejercer sus talentos fuera de su vigilancia so pena de doscientos latigazos²⁶⁹.

También se intentó limitar el empleo de esclavos especializados en ciertos talleres. En 1635 Fernando de Mesa, maestro platero, tuvo que defenderse ante el cabildo de Lima de las acusaciones de los veedores del gremio de los espaderos doradores, quienes pretendieron oponerse a que su esclavo Domingo Congo siguiera dorando las chapas de los frontales y bufetes, los espejos y los clavos²⁷⁰. So pretexto de que las obras de muchos cereros y candeleros carecían de la calidad esperada, los regidores de Méjico mandaron en 1574 que “*ningún negro, mulato ni mestizo no [pudiese] usar el dicho oficio de cerero ni candelero en esta ciudad ni examinarse de él ni tener tienda pública*”²⁷¹. Casi un siglo más tarde, en 1667, las ordenanzas del gremio de los loceros del mismo lugar reservaron el grado de maestro a los españoles o mestizos, pudiendo los negros y mulatos ejercer sólo como oficiales²⁷².

El desarrollo de las ciudades necesitó el empleo de numerosos negros en la construcción. Se utilizó primero a ciertos negros procedentes directamente de España y luego se les formó en las mismas Indias. Como es de suponer, su precio era muy alto, alcanzando en Lima los quinientos pesos por los años 1550. Harth-Terre citó numerosos casos de oficiales y de maestros artesanos, que participaron de la edificación de obras de arte, de

²⁶⁶ *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 50.

²⁶⁷ *Id.*, t. 2, vol. 2, pág. 524.

²⁶⁸ *Id.*, pág. 185.

²⁶⁹ *Id.*, pág. 116.

²⁷⁰ *L.C.L.*, lib. 23, pág. 245.

²⁷¹ *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 484.

²⁷² *Id.*, t. 2, vol. 2, pág. 644.

moradas nobles en Lima y sus alrededores, de iglesias o de santuarios²⁷³. Su habilidad no dejaba de suscitar la envidia de sus colegas españoles que exigían la prioridad. En 1555, los carpinteros de Lima presentaron una petición al cabildo con este propósito,

atento de que en esta çibdad avía más de veynte ofiçiales españoles casados con mujeres e hijos proves y que los negros no saben usar el ofiçio e dañan las obras.

Los regidores atendieron la súplica con benevolencia, tomando en cuenta principalmente el primer argumento:

aviendo sobre ello tratado acordaron e mandaron que de oy en adelante ningún negro horro ni esclavo pueda usar el dicho ofiçio de carpintero por sí solo ni tener tienda dello sino fuere ábil e suficiente y esaminado del dicho ofiçio²⁷⁴.

De hecho, la colonia no podía prescindir de la mano de obra negra, que estaba presente en todos los sectores de la economía. Los conciertos de aprendizaje que se le concedían no diferían de los contratos otorgados a los mestizos o a los españoles modestos²⁷⁵. Pero éstos veían con muy mal ojo el ascenso de los negros en la jerarquía gremial, fundado en habilidades artesanales de las que no obstante se valían los dueños. Esta era una de las tantas contradicciones de la sociedad colonial. En el Brasil, donde los artesanos blancos vivían con desahogo merced a la habilidad de sus siervos, la abolición de los gremios por la constitución imperial de 1824 favoreció la progresión de los afrobrasileños en este sector económico²⁷⁶.

Si las maestrías de los gremios artesanales más nobles o lucrativos constituían una *job reservation*, los pequeños cargos públicos eran “cotos vedados” para los negros, muy difíciles de acceso incluso para los mulatos. El día 7 de junio de 1621 el soberano reconvinó al virrey y a la Audiencia de Lima por haber permitido que “*algunas personas de poca satisfacción, como son mulatos y mestizos*” presentaran información ante el Consejo de Indias para conseguir títulos de escribanos y notarios públicos. Los expedientes, establecidos por los oficiales de justicia de su jurisdicción, no se referían al estado de los solicitantes²⁷⁷. En otra carta del 19 de julio de 1627, el monarca se dio por enterado de los esfuerzos de los responsables que hicieron pregonar la real cédula que prohibía que “*se reciuiesen informaciones para examinar de escriuanos los que fueren mulatos*”²⁷⁸. En 1687, la Corona mandó al gobernador de Cartagena de Indias que se le quitase su cargo de escribano a Andrés Solís y que se le impusiese una multa de cien pesos si constaba que dicho personaje era mulato²⁷⁹. El 5 de septiembre de 1584, se les había re-

²⁷³ Emilio Harth-Terre y Alberto Márquez Abanto, “Las bellas artes en el virreinato del Perú-El artesano negro en la arquitectura virreinal limeña”, *Revista del Archivo Nacional del Perú* 25, 1961.

²⁷⁴ *L.C.L.*, lib. 5, págs. 265-266.

²⁷⁵ E. Harth-Terre, *op. cit.*, págs. 382-383; J.-P. Tardieu, *El Negro en el Cuzco*, *op. cit.*

²⁷⁶ J. Gorinder, *op. cit.*, págs. 473-475.

²⁷⁷ *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 259.

²⁷⁸ A.G.I., Lima 572, Registros de oficio, lib. 20, fol. 36 r.

²⁷⁹ José P. de Urueta, *Documentos para la historia de Cartagena*, Cartagena, 1890, t. 1, pág. 20.

comendado al presidente y a los oidores de la Audiencia de Santa Fe, en el Nuevo Reino de Granada, que se vendiesen los cargos de receptores de cobranzas “*a personas beneméritas, fidedignas, de inteligencia y confianza, que no sean mulatos ni mestizos en lo que más se pudiere*”²⁸⁰. En el sector administrativo, los negros y mulatos tuvieron que contentarse con los empleos más modestos como pregoneros, porteros, alcaides o verdugos.

Por el poder que le otorgaba el Patronato real, la Corona cuidaba también de que la gente de ruín extracción no recibiese las órdenes sagradas. Ciertos prelados, poco escrupulosos a su modo de ver, no tomaban sus instrucciones en cuenta si nos referimos a la carta dirigida el 28 de noviembre de 1590 al doctor Antonio González, de la Audiencia de Santa Fe:

he sido informado que los dichos prelados [del Nuevo Reino de Granada] admiten a la dignidad del sacerdocio a personas inméritas y sin las calidades que se requieren conforme a lo dispuesto en el Santo Concilio de Trento, interviniendo en esto dádivas y admitiendo intercesiones y ruegos, mediante lo cual consiguen sus intentos gente muy baja y tan ignorante que muchos no saben leer ni consagrar, ni hacer las otras ceremonias establecidas para el inestimable sacrificio del altar por haber poco antes sido legos casados, mercaderes y tratantes y oficiales de otros oficios, y otros mestizos y mulatos²⁸¹.

Efectivamente le resultó harto difícil al negro e incluso al mulato pasar de donado o de lego en las diferentes órdenes religiosas, aunque ciertos alcanzaron gran notoriedad como el dominico san Martín de Porras. Pero, salvados los obstáculos, no era imposible que algún mulato acabase por lograr la dispensa papal.

Si lo miramos bien, gran parte de las estructuras económicas de las Indias occidentales recaía en los hombros del negro y del mulato, no sólo en la agricultura, las minas o en los servicios, lo cual es bien conocido, sino también en el sector de la transformación, en que destacaban por su pericia, que tanto temían sus colegas blancos. De ahí la emergencia de una legislación segregativa muy significativa, cuya recurrencia da a entender que, mal que le pesara, la sociedad colonial necesitaba de su calificación. Ciertamente que este dominio representaba tan sólo una minoría frente al sector primario; pero en resumidas cuentas le brindaba al afroamericano una modesta posibilidad de medrar, siempre que limitara sus ambiciones, y de alcanzar la tan anhelada libertad.

La movilidad

Lo antedicho no nos hará olvidar la dureza de la esclavitud en las Indias occidentales, según casi todos los estudiosos del tema. Los dueños consideraban a sus esclavos como meros instrumentos de producción. Sin diferenciarles de las demás herramientas, los compraban al mejor precio, aquilatando los defectos y las cualidades de la mercancía. Luego ahorraban cuanto fuera posible en su manutención, vacilando entre dos posibilidades: cuidar del instrumento para que durara o exigir el mayor rendimiento en un lapso de tiempo

²⁸⁰ C.D.H.F.S., t. 1, pág. 555.

²⁸¹ *Id.*, pág. 607.

corto aunque suficiente para la rentabilidad. Dentro de este enfoque, la liberación del esclavo no deja de aparecer como contradictoria. ¿Acaso fueron los dueños más humanos de lo que suelen afirmar los analistas? Ciertamente, siempre quedaba una esperanza, desde la *manumissio* romana hasta la codificación del ahorramiento por Alfonso X el Sabio en las *Siete Partidas* (1256-1263), que dejaron una profunda impronta en el derecho castellano, aplicado en el Nuevo Mundo después de la Conquista. Dentro de este marco, ¿cuáles fueron, allende el mar océano, las condiciones y los límites restrictivos de la manumisión, sus implicaciones objetivas y subjetivas?

La manumisión

Las más de las veces, se concedía la manumisión por cláusula testamentaria, la mayoría de los casos por el deseo del dueño de premiar los buenos y leales servicios del esclavo. Todos los historiadores están de acuerdo al respecto. Vicenta Cortés Alonso presenta el caso de Juan de Castellanos, que, después de ejercer el oficio de soldado, recibió las sagradas órdenes y gozaba del beneficio de la iglesia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Al final de su vida (1607), poseía cuantiosos bienes, entre los cuales 26 piezas de esclavos cuyo porvenir fijó antes de morir. A María, de nación zape, le concedió la libertad por los muchos años que pasó en su servicio²⁸².

Igualmente, al volver de Lima, Diego Bello liberó en 1580 al negro Tomé, de cincuenta años de edad, por la asistencia que les prestó a él y a su mujer²⁸³. Mucho más tarde, en 1741, don Miguel de Omaña Rivadeneyra, de Venezuela, manumitió en su testamento a su viejo esclavo Pedro José, quien le sirvió con mucha puntualidad y cuidado²⁸⁴.

Podríanse multiplicar los ejemplos, siendo esta motivación una de las más recurrentes en las manumisiones de los esclavos domésticos, tanto en las Indias como en la península, hasta tal punto que se encuentra en los formularios jurídicos de España, según veremos más abajo²⁸⁵. Solían también añadir los testadores que “*el amor cristiano*” o “*la caridad*” les incitaba a tomar su decisión. F. Bowser, después de revisar los testamentos de un gran número de dueños, asegura que “*it was customary to stress the Christian love and Charity that motivated the act*”²⁸⁶.

No es nada extraño que se encariñaran ciertos amos con unos criados que se habían pasado la vida a su lado. Sin embargo, vale la pena contemplar detenidamente las razones aducidas por los testadores. Muchos de los jóvenes esclavos bien podían ser el fruto de amores domésticos, tan frecuentes en Iberoamérica. Así se entiende mejor el sentimiento que animaba a los viejos dueños, prueba a la vez de una auténtica ternura y de cierta cul-

²⁸² Vicenta Cortés Alonso, *Los esclavos domesticados en América*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos/C.S.I.C., 1966, pág. 965.

²⁸³ C.D.I.H.H.A, t. VII: *Catálogo de los fondos del Archivo de Protocolos de Sevilla, siglo XVI*, vol. III, 1241, libro del año 1580.

²⁸⁴ M. Acosta Saignes, *op. cit.*, pág. 217.

²⁸⁵ Véase: Antonio Domínguez Ortiz, *La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna*, in: *Estudios de Historia Social de España*, t. 2, 1952, págs. 369-425, 421.

²⁸⁶ *Op. cit.*, pág. 274.

pabilidad para con estos mulatos que el buen decoro les prohibía reconocer. En el São Paulo de los siglos XVI y XVII, insiste Alcântara Machado, los beneficiados de estas cláusulas solían ser bastardos de los testadores o de miembros de su familia²⁸⁷. Pero se ha de admitir también que las personas entradas en años experimentaran algún amor por unos niños nacidos en su casa, aunque no fuesen hijos suyos. María Teresa de Rojas, previo estudio detallado de numerosas cartas de ahorro, observa que muchas se fundamentan en tal actitud: “*Lo he criado en casa*”; “[*lo ahorro*] *por el amor que le tengo*”. En algún que otro caso, el dueño no se contentaba con esto y se preocupaba por el porvenir del joven protegido. M. T. de Rojas evoca las exigencias de una señora de La Habana que rogó a su esposo que mantuviera a su lado al hijo de una esclava suya, enseñándole buenas costumbres y permitiéndole que aprendiera un oficio²⁸⁸. Incluso ocurría que el dueño previera el porvenir de los hijos antes de que nacieran cuando estaba particularmente satisfecho del comportamiento de sus futuros padres. En 1526, el bachiller Alvaro de Castro, canónigo y deán de la catedral de La Concepción en la isla Española, otorgó una escritura de ahorro a favor del hijo o de los hijos que nacieran de Catalina, hija de su esclavo Antonio, tomando en cuenta los buenos servicios de ambos. Es de añadir que la sierva le había acompañado a las Indias²⁸⁹.

Si examinamos las motivaciones cristianas evocadas por ciertos testadores, notamos que su preocupación por el más allá explica a menudo su generosidad. Harth-Terre presenta dos casos de libertad condicional concedida a dos esclavos para que tomaran el hábito de hermanos legos: uno, Juan Morales, mulato de 20 años, en el convento de San Francisco de Lima (1633), y el otro, Isidro de Jesús, negro de la misma edad, en el de Santo Domingo (1720)²⁹⁰.

La administración colonial invocó también un pretexto religioso para acoger a los fugitivos de las islas extranjeras del Caribe y concederles la libertad en la medida en que el deseo de convertirse a la “verdadera fe” motivaba su huída. A este respecto, el gobernador de La Trinidad elevó una súplica al rey en 1680 para saber a qué atenerse frente a los cimarrones de las islas de Barlovento, Martinica, San Vicente y Granada²⁹¹. En 1754 la Corona quiso asegurar la libertad a los esclavos de ambos sexos que, procedentes de las colonias inglesas y holandesas de América, se refugiasen en sus dominios, en tiempo de paz como de guerra, para adoptar la fe católica²⁹².

²⁸⁷ Alcântara Machado, *Vida e morte do Bandeirante*, 1930; citado por G. Freyre, *op. cit.*, pág. 399.

²⁸⁸ María Teresa de Rojas, “Algunos datos sobre los negros esclavos y horros en La Habana del siglo XVI”, *Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz*, vol. 2, La Habana, 1956, pág. 1281.

²⁸⁹ *C.D.I.H.H.A.*, vol. 5, pág. 933.

²⁹⁰ Emilio Harth-Terre y Alberto Márquez Abanto, “Arquitectura virreinal limeña”, *Revista del Archivo Nacional del Perú* 25, 1961, pág. 385.

²⁹¹ Véase: Ermila Troconis de Veracochea, *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas, 1963, pág. 222.

²⁹² Real Cédula del 14 de septiembre de 1750, *in*: Malagón Barceló, *op. cit.*, pág. 254.

Por supuesto el ahorramiento no correspondía siempre a motivos tan nobles. Encontraba a veces su justificación en el interés material de los dueños, que no querían seguir manteniendo a viejos improductivos. Veían también con muy mal ojo una baja de productividad debida a la enfermedad y, por ello, el aumento de los gastos de manutención. El jesuita Alonso de Sandoval, apóstol de los negros en Cartagena de Indias, en su obra *De Instauranda Aethiopum Salute* publicada en Sevilla en 1627, denunció con vigor la costumbre de conceder a los esclavos enfermos una libertad temporaria hasta su completa recuperación²⁹³. No era ninguna novedad, ya que el propio Cervantes aludió a las consecuencias de un acto inconsiderado o, por lo contrario, premeditado de parte de ciertos dueños muy interesados:

no es bien que se haga con ellos [los soldados] lo que suelen hacer los que ahorran y dan libertad a sus negros cuando ya son viejos y no pueden servir, y echándolos de casa con título de libres, los hacen esclavos del hambre, de quien no piensan ahorrarse sino con la muerte²⁹⁴.

Sin embargo, por muy llamativo que fuera, sería arriesgado conceder excesiva importancia a este tipo de manumisión. Según K. M. de Queiros Mattoso, el porcentaje de viejos o de lisiados entre los ahorrados no pasaría del 10 % en el Brasil²⁹⁵.

Dejando aparte estos casos, los textos jurídicos más antiguos se referían a otra fórmula que planteó un grave problema en las Indias. Las *Siete Partidas* alfonsinas estipulaban que el casamiento de un esclavo, hembra o varón, con un cónyuge libre, a sabiendas de su dueño y sin oposición suya, le confería *ipso facto* la libertad²⁹⁶. Siendo la esclavitud un elemento capital en el fomento de la agricultura y por lo tanto de la prosperidad colonial, tal posibilidad preocupaba sumamente a los dueños. Desde los primeros años de la trata se levantaron voces para solicitar del gobierno una intervención restrictiva. El deán de la iglesia de La Concepción en la isla Española, bachiller Alvaro de Castro, temía que los esclavos al casarse reivindicasen su libertad y la de su progenie, lo cual perjudicaría sus intereses. En 1526, refiriéndose a esta súplica, una carta de Carlos I y de la reina Juana dirigida a la Real Audiencia decretó que el casamiento de un esclavo en América no suprimiera de hecho el estado de servidumbre²⁹⁷.

Con ello, el problema siguió igual. Algunos esclavos que vivían en concubinato con mujeres indias, pidieron la manumisión al verse forzados por sus dueños a casarse: los naturales eran súbditos libres del rey de España, y las *Siete Partidas* determinaban que los hijos heredaban el estado de la madre. Fundándose en un informe de Bartolomé de Zára-

²⁹³ Padre Alonso de Sandoval s.j., *De Instauranda Aethiopum Salute*, Séville, 1627, ed. de Enriqueta Vila Vilar, *Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, pág. 238.

²⁹⁴ Miguel de Cervantes, *Don Quijote*, II, cap. XXIV, *Obras completas*, ed. de Angel Valbuena Prat, Aguilar, 1962, pág. 1358 a.

²⁹⁵ *Op. cit.*, pág. 214. J. Gorinder no pasa por alto la actitud de ciertos dueños del Brasil, para quienes la manumisión “*permittia-lhes livrarse-se de escravos imprestáveis*”; in: *op. cit.*, pág. 352.

²⁹⁶ Véase: José Antonio Doerig, *op. cit.*

²⁹⁷ *C.D.H.F.S.*, *op. cit.*, t. 1, pág. 81. *Cedulario indiano recopilado por Diego de Encina*, reproducción facsímil de la edición única de 1596..., t. 1, pág. 386.

te, regidor de Méjico, la reina doña Juana reiteró el día 10 de julio de 1538 las decisiones que tomara unos años antes²⁹⁸.

En 1541, las circunstancias obligaron de nuevo a aclarar la actitud de la Corona para el Perú donde incluso los siervos que se casaban con negras libres exigían su ahorría²⁹⁹. Pero, como se había de esperar, los esclavos no renunciaron tan fácilmente a sacar provecho del derecho castellano. En 1574, el virrey de Méjico, Martín Enríquez, hizo una proposición que examinaremos detenidamente más adelante. Sugirió que el propio papa prohibiera el casamiento entre negros e indias o, incluso, mulatas, por muy rigurosa que pareciera esta medida. Efectivamente los negros que se desposaban con indias esperaban que sus hijos fueran libres³⁰⁰. Es una prueba adicional del profundo apego del hombre negro por la libertad, no sólo para sí mismo sino también para sus hijos, a quienes no quería imponer su triste condición.

Si la manumisión solía otorgarse por disposiciones testamentarias, podía también concederse legalmente por *carta de horro* (de *ahorramiento* o de *ahorría*). Era un procedimiento muy conocido en España. Según indiqué en otra parte³⁰¹, *horro* procede del árabe *horr*, que significa “libre”. Los colonizadores musulmanes trajeron esta palabra a la península al mismo tiempo que la esclavitud de los negros. Las cartas de horro, nota Vicenta Cortés Alonso, constaban de ocho puntos: la filiación del dueño, la del esclavo, las disposiciones del acta, la renuncia a los derechos sobre el esclavo, el compromiso de respetar la decisión, el poder concedido a la justicia de hacerla respetar, la fecha y la validación. Redactaba la carta un escribano en presencia de testigos³⁰². Domínguez Ortiz encontró en España formularios que corresponden exactamente a esta descripción, lo que da a entender que se respetaba la legislación metropolitana al respecto³⁰³. Así pues, el esclavo se veía integrado en teoría en la comunidad de los hombres libres, con todas las prerrogativas y responsabilidades civiles correspondientes... o casi todas. En cuanto a la formulación testamentaria, más concisa, no difería mucho de la presentación de la carta de ahorría, aunque imponía condiciones que examinaremos a continuación.

La manumisión del esclavo tenía límites. Notemos primero la ambigüedad de los documentos que puso de relieve K. M. de Queiros Mattoso para el Brasil. Las cartas de libertad patentizaban la mezquindad del paternalismo, eficaz y moralizador, que caracteriza-

²⁹⁸ C.D.H.F.S., t. 1, pág. 185.

²⁹⁹ B.N.M., ms. 2927, fol. 127 a-r.

³⁰⁰ A.G.I., Méjico 19, n° 125, fol. 1 r, *Correspondencia del virrey Martín Enríquez, 9-I-1574*.

³⁰¹ Jean-Pierre Tardieu, *Le Noir dans la littérature espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*, tesis de doctorado, Burdeos, 1977, págs. 41-42.

³⁰² Vicenta Cortés Alonso, “La liberación del esclavo”, *Anuario de Estudios Hispanoamericanos* XXII, Sevilla, 1965, págs. 545-546. Resume la autora sus valiosos aportes sobre el tema de la manumisión del esclavo en “La manumisión y la sociedad hispanoamericana”, in: Francisco de Solano y Agustín Guimerá, ed., *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*, Madrid: C.S.I.C., 1986, págs. 33-41.

³⁰³ *Op. cit.*, págs. 423-424.

ba las relaciones de los dueños con sus siervos³⁰⁴. Es probable que la sed de libertad indujera al esclavo a adoptar una actitud hipócrita frente al dueño con el solo propósito de granjearse su benevolencia. En la promesa de manumisión podía ver el medio de imponerle su voluntad so color de caridad cristiana. No hay que olvidar que el amo podía revocar su decisión en cualquier momento si no se había concretado jurídicamente. Aunque no podemos poner en tela de juicio la buena fe de todos los dueños, nos preguntamos cuántas situaciones dramáticas originó tal esperanza.

Otra evidencia llama la atención: pocas veces eran desinteresadas las cartas de ahorría. K. M. de Queiros Mattoso asevera que, en el Brasil, la mayoría de las manumisiones se concedía a cambio de una compensación económica o con cláusulas restrictivas; servían ante todo el interés del dueño, de modo que eran actas comerciales más que pruebas de generosidad³⁰⁵. Pasaba igual en las Indias de Castilla. Volvamos a la libertad concedida en 1580 por Diego Bello a su esclavo Tomé al regresar de Lima. Después de referirse a los buenos servicios evocados más arriba, Bello admitió haber recibido de parte de Tomé cien pesos de a cinco reales cada uno, lo cual no le impidió presentar dicha manumisión como un premio por la abnegación y la fidelidad de este criado de cincuenta años de edad. Los testamentos acudían también al rescate del esclavo por sí mismo, como aparece por ejemplo en las últimas voluntades del cura de Tunja que hemos examinado más arriba. Juan de Castellanos le brindó como un favor a Andrés, oriundo de Santo Domingo, la posibilidad de ahorrarse mediante el abono de 180 pesos, cantidad que cobrarían los albaceas.

¿De dónde sacaban los siervos el dinero para rescatarse? Por supuesto en las ciudades tenían la oportunidad de ahorrar, dedicándose a tareas menudas fuera de su trabajo o ejerciendo un oficio con el permiso del dueño con quien compartía el salario. Después de varios años de trabajo, como los esclavos romanos, los jornaleros poseían un peculio que les permitía comprar su libertad o la de un ser querido. Bowser señala que la administración real pidió en 1526 a sus funcionarios que establecieran una escala de precios en conformidad con la edad y la condición de los esclavos para que éstos lo hicieran más fácilmente. No se llevó a cabo, debido sin duda alguna a las reacciones negativas de los propietarios, atentos a las necesidades de la economía del Nuevo Mundo, que estaba estrechamente vinculada a la esclavitud.

Volviendo a la actitud del dueño, se presentaban tres eventualidades: exigir una cantidad excesiva para manifestar su desacuerdo, o el verdadero valor del esclavo de modo que pudiera sustituirlo por otro, o una cantidad más o menos simbólica según su generosi-

³⁰⁴ *Op. cit.*, pág. 215.

³⁰⁵ *Id.*, pág. 214. J. Gorinder sintetiza las características de la manumisión en el Brasil de esta manera: “a) maioria de alforrias onerosas e gratuitas condicionais, tomadas em conjunto; b) proporção relevante de alforrias gratuitas incondicionais; c) maior incidência das alforrias na escravidão urbana do que na escravidão rural; d) alforrias mais freqüentes nas fases de depressão e menos freqüentes nas fases de prosperidade; e) maioria de mulheres entre os alforriados, embora fossem minoria entre os escravos; f) elevado percentual de domésticos entre os alforriados; g) maior incidência proporcional de alforrias entre os pardos do que entre os pretos; h) elevado percentual de velhos e inválidos em geral entre os alforriados”; in: *op. cit.*, pág. 354.

dad y el sentimiento que experimentaba para con el criado. Bowser, analizando la documentación, asegura que el tercer caso era el más corriente en el Perú.

Ocurría también que el esclavo alcanzaba la ayuda de una tercera persona que, movida por el interés o la estima, aceptaba adelantar la cantidad requerida o parte de ella. En tal caso, en las escrituras de los libros de notaría venía la expresión “*por hacerme buena obra*”, como apunta Rolando Mellafe³⁰⁶. Detrás de estos bienhechores se ocultaban muy a menudo los padres que querían liberar a los hijos habidos con esclavas, sin admitir abiertamente su paternidad.

Conviene matizar lo dicho acerca de la mezquindad de numerosas liberaciones. Ciertos dueños, además de otorgar cartas de ahorría, deparaban incluso una pequeña renta a los esclavos inútiles por enfermedad o vejez. En 1630 por ejemplo, en Lima, Isabel Pérez legó por testamento a su antigua esclava, recién ahorrada, la cantidad de cien pesos con fin de asegurar su mantenimiento a pesar de su invalidez³⁰⁷. Pero las buenas intenciones de unos cuantos testadores no hacen olvidar las cláusulas restrictivas que esmaltaban las escrituras notariales. En lo que se refiere al Brasil, K. M. de Queiros afirma que imponían tantas restricciones a la libertad, que eran más cartas de chantaje que de manumisión³⁰⁸. Ciertos dueños exigían que sus esclavos recién manumitidos siguiesen trabajando para ellos. Había más, según Mellafe: se concedía a veces la libertad sin ningún desembolso de parte del esclavo con tal que efectuara tareas precisas, como acompañar al amo en algún viaje. Tal fue el caso de Tomé en 1580, mencionado más arriba. En estos casos, nota el historiador chileno, se firmaba ante un notario un “*compromiso de ahorramiento*” que se refería a las condiciones aceptadas por las dos partes³⁰⁹.

Las escrituras aludían a veces a otra obligación para el ahorrado, la de servir algún tiempo a un heredero del difunto. Era una manera de satisfacer a la vez al siervo y a la familia del propietario: la manumisión de un esclavo quitaba no sólo una parte del capital heredado sino también una posible fuente de ingresos. A menudo este período equivalía a una prueba que había de superar el esclavo para merecer la libertad. Así se evitaba también que un niño de baja edad se encontrara abandonado, sin ningún control. De modo que se puede hablar de manumisión diferida. El testamento de Juan de Castellanos ofrece un ejemplo patente de esta posibilidad. El eclesiástico atribuyó Francisco Congo a su sobrino Alonso de Castellanos, prohibiéndole terminantemente que lo vendiera. Le tocaría ahorrarlo a su muerte sin ninguna condición, de no haberlo hecho antes³¹⁰. Por muy caritativa que fuera la preocupación del testador, ¿cómo no imaginar la angustia del beneficiado frente al aplazamiento de una libertad tan anhelada? Preocupado por el más allá, el testador exigía a veces que el liberto costeara misas por el descanso de su alma. Si le tenía mucha confianza, incluso le encargaba una misión. Citaremos el ejemplo de Rodrigo López estudiado por V. Cortés Alonso. Después de manumitirlo en su testamento de

³⁰⁶ Rolando Mellafe, *Breve historia de la esclavitud en América latina*, Méjico, 1973, pág. 135.

³⁰⁷ Bowser, *op. cit.*, pág. 275.

³⁰⁸ *Op. cit.*, pág. 272.

³⁰⁹ *Op. cit.*, pág. 135.

³¹⁰ *Op. cit.*, pág. 12.

1532, Ruy López, propietario en las islas de Cabo Verde, le pidió, a cambio de un premio, que se quedara tres años en la hacienda para vigilar su traspaso a los herederos³¹¹.

En realidad se aceptaba a regañadientes la emancipación, principalmente en las regiones donde el elemento negro alcanzaba una alta densidad. Mientras duró la esclavitud, se acusó a los negros libres de ocultar y de ayudar a los esclavos fugitivos. Las protestas contra la ociosidad de los libres llevaron al legislador a vigilarlos muy de cerca. Hasta se intentó obligarlos a que se pusieran al servicio de un amo. Debido a su mala fama, se tomó una medida drástica en Venezuela en el siglo XVIII, evocada por Leslie Rout. El beneficiario de una escritura de manumisión tenía que abandonar para siempre los alrededores del lugar donde vivía hasta entonces, corriendo el riesgo, si desobedeciese, de verse condenado a la cárcel o al destierro perpetuo del territorio³¹².

Conforme fue transcurriendo el tiempo, el problema de la liberación de los esclavos se hizo más acuciante. Las ordenanzas de 1768 para Santo Domingo admitían, como las *Siete Partidas*, que cualquier esclavo no podía menos de anhelar la libertad. Pero, con el fin de rescatarse, eran muchos los que se dedicaban al robo, perjudicando los intereses de sus dueños y de los demás vecinos. Para que tan sólo esperasen la manumisión de los propietarios agradecidos por su fidelidad y su buen comportamiento, se prohibió que los esclavos pudiesen tratar de su libertad por sí mismos o por un intermediario. Huelga recalcar la gravedad de tal decisión que iba en contra del derecho español fundado en las *Partidas*. Además, se había llegado a la conclusión de que, a pesar de ser *a priori* una obra piadosa, la liberación originaba perniciosas consecuencias no sólo para el interés general, sino también para los propios siervos. Desaparecido el freno de la esclavitud, llevados de las “*negras influencias de su mala naturaleza*”, se transformaban en prostitutas, ladrones, borrachos, tahures, y todos eran holgazanes y parásitos de la República. Por lo tanto se vedó a los dueños que otorgasen la libertad sin el previo permiso del gobierno de la isla, el cual haría examinar por un tribunal las justificaciones de tal generosidad y las costumbres del eventual beneficiario³¹³. Esta medida evoca la ley *Aelia Sexta* de los romanos que ponía trabas a la facultad de manumitir a los esclavos exigiendo el parecer de una comisión de diez miembros integrada por cinco caballeros y cinco senadores en Roma, y de veinte miembros en las provincias. Queda por saber si aplicaban estas ordenanzas los propietarios, más preocupados por sus intereses particulares que por el bien público.

El *Código negro carolino* se hizo más preciso, examinando todos los casos de manumisión, algunos de los cuales se remontaban obviamente a las *Siete Partidas*. Así, según los textos alfonsinos, merecía la libertad el esclavo que hubiera salvado la vida de su dueño (partida 1V/ título XXII/ ley I); pues bien, el *Código* extendió esta posibilidad al salvamento de cualquier blanco. También se podría comparar la liberación del siervo que denunciase una conspiración o un levantamiento general premeditado con la libertad conce-

³¹¹ V. Cortés Alonso, “La liberación del esclavo”, *op. cit.*, págs. 548-549.

³¹² Leslie B. Rout Jr., *The African experience in Spanish America, 1502 to present day*, Cambridge University Press, 1976, pág. 89.

³¹³ “Capítulos de ordenanzas dirigidas a establecer las más proporcionadas providencias así para ocurrir a la deserción de negros esclavos como para la sujeción o asistencia de éstos (27 de abril de 1768)”, *in*: Malagón Barceló, *op. cit.*, pág. 124.

dida por las *Siete Partidas* al esclavo que delatase un traidor a la patria (IV/XXII/III). Si este corpus legislativo otorgaba automáticamente la manumisión al esclavo nombrado tutor (IV/XVI/VII), el *Código* admitía la liberación del esclavo escogido como albacea, tutor o curador de sus hijos por el dueño, no pudiendo éste haber tomado semejante decisión sin fundarse en las buenas costumbres de su criado. *A fortiori* reconoció el *Código* la libertad del esclavo heredero del dueño.

A estas razones se agregaron otras motivadas por circunstancias particulares de la época o del lugar. Así, se liberaría a la madre de siete hijos que alcanzasen los siete años de edad y al esclavo que salvase de un incendio los bienes de su amo o de otro propietario. Los incendios de cañaverales eran funestos para la economía caribeña, la cual por otra parte carecía de los brazos necesarios al desarrollo, tanto más cuanto que las condiciones de vida no facilitaban la fecundidad de las esclavas. Además, se premiaría con una carta de manumisión al esclavo que llevase treinta años sirviendo fielmente a su dueño. Naturalmente se admitiría como libre a cualquier fugitivo de las colonias extranjeras con tal que solicitase el bautismo católico, según el principio contemplado más arriba para una época más antigua.

Por otra parte, el *Código* reanuda las restricciones impuestas por las ordenanzas de 1768, añadiendo otras. No podría el dueño manumitir a su concubina o a los hijos habidos con una esclava, so pena de su venta en beneficio de las cajas públicas. Cuando quisiera dar la libertad a un esclavo, el propietario tendría que proveerlo de una ocupación útil o de un medio de mantenerse si fuese viejo o enfermo. Un liberto que no cumpliera con sus deberes de respeto hacia su antiguo amo o un miembro de su familia volvería a su pasado estado, y el producto de su venta se afectaría a la caja del hospital de los negros. No era ésta una cláusula original, como tampoco lo era la imposibilidad para un esclavo que se casase con un cónyuge libre de reivindicar su liberación, según lo examinado más arriba. Sin embargo, al propietario que se opusiera a la manumisión de sus esclavos sin motivo válido se le condenaría a una multa de veinticinco pesos, más los gastos³¹⁴.

El *Código* no se aplicó, lo cual no significa que no se aplicaran las medidas propuestas, un gran número de las cuales correspondían a antiguas disposiciones, aunque éstas no siempre se hubieran acatado. En lo sucesivo, la legislación reactualizó algunas de ellas adaptándolas a la coyuntura. Así, en Puerto Rico, en 1826, seguía presente en la memoria el recuerdo de la revolución negra de Haití. No era original el prometer la libertad a todo esclavo que delatase una conspiración urdida por un congénere suyo con el fin de trastornar el orden público; en cambio sí lo era la modalidad de aplicación, significativa de cuán profundo era el miedo. A todo el estamento de los terratenientes le tocaría indemnizar al propietario del esclavo manumitido y abonar la cantidad de quinientos pesos para premiar al delator³¹⁵.

³¹⁴ Malagón Barceló, *Código negro carolino*, *op. cit.*, 2^{da} parte, leyes 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9, 10.

³¹⁵ “Reglamento sobre educación, trato y ocupaciones que deben dar a sus esclavos los dueños o mayordomos de esta isla”, *in*: Cayetano Coll y Toste, *Historia de la esclavitud en Puerto Rico (Información y documentos)*, San Juan de Puerto Rico: Sociedad de Autores Puertorriqueños, 1972, pág. 135.

Pasemos a otro problema más específico, el que planteaba la copropiedad. Las *Siete Partidas* no la ignoraban. Si uno de los dueños deseaba liberar al esclavo, había de reembolsar la parte de los copropietarios. De negarse éstos, se destinaría el dinero a la Iglesia, pero, de todos modos, se manumitiría al siervo (VI/XXII/II). Obviamente no se pudo mantener tal disposición en una sociedad donde la esclavitud había venido a ser una estructura esencial de la economía. Harth-Terre nos proporciona un caso de jurisprudencia emanada del tribunal de Lima. Juan de la Torre, propietario de una alfarería, concedió la libertad por testamento en 1774 a Simón, oficial suyo. Pero como éste era copropiedad de otros dos socios, sólo podía gozar de una tercera parte de libertad. De ahí la decisión del tribunal que mantuvo a Simón ocho meses al año en la esclavitud. Por el tiempo restante, como negro libre, se le debía el sueldo adecuado³¹⁶.

De hecho, los dueños no aceptaban de buen grado las manumisiones otorgadas por los demás, viendo en ellas posibles causas de desmoronamiento de su poder y de su prosperidad, máxime cuando a su parecer tal generosidad alcanzaba dimensiones excesivas. Leslie Rout cuenta las reacciones de los colegas de un minero magnánimo del valle del Cauca en el Nuevo Reino de Granada. En 1781 Lorenzo Agudelo emancipó sin condición alguna a ocho esclavos, motivando así su detención y destierro a Portobelo³¹⁷. Los mineros solían otorgar la libertad al siervo que descubriera una rica veta de oro. Acosta Saignes cita el caso de Francisco a quien Juan de Villegas, en Venezuela, había prometido la ahorría en 1552 si conseguía dar con un yacimiento, promesa que cumplió al realizarse el descubrimiento³¹⁸.

Con la evolución de los tiempos, algunos, dándose cuenta de la imposibilidad de seguir con el *statu quo*, se aprovecharon hábilmente de la emancipación para mantener su poder económico. Leslie Rout pone particular énfasis en la iniciativa del conde de Tovar en Venezuela, en el último cuarto del siglo XVIII. Manumitió a un número importante de esclavos y los transformó en aparceros, basándose en la historia agraria de Europa, donde se suponía que la aparcería había sustituido a la servidumbre sin por ello acarrear la ruina de la nobleza³¹⁹. De este modo, Tovar consiguió asegurar una fuente duradera de ingresos para su familia, prescindiendo de las cargas y de los riesgos de la esclavitud³²⁰. Pasó algo

³¹⁶ *Op. cit.*, pág. 387.

³¹⁷ *Op. cit.*, pág. 92.

³¹⁸ *Op. cit.*, pág. 109.

³¹⁹ Federico Brito Figueroa, *Ensayos de historia social venezolana*, Caracas, 1960, págs. 112-113; citado por Leslie Rout, *op. cit.*, pág. 89.

³²⁰ El barón de Humboldt evocó esta experiencia, alabando los sentimientos filantrópicos del conde, sin darse cuenta de que sus verdaderas motivaciones eran más bien económicas y políticas:

“Noblement occupé des moyens propres à éteindre progressivement l’esclavage des noirs dans ces contrées, le comte Tovar se flattait du double espoir et de rendre les esclaves moins nécessaires aux propriétaires et d’offrir aux affranchis la facilité de devenir fermiers”.

parecido en el Brasil donde, hacia 1880, los dueños se percataron de que el esclavismo no perduraría mucho más. Como no se fiaban de las promesas de indemnización, los más listos otorgaron manumisiones gratuitas a sus siervos siempre que siguieran en las plantaciones de peones asalariados³²¹.

También se encontró un sistema para paliar la emancipación de esclavos en el Paraguay. Por no lograr pagar los libertos el tributo de tres pesos a que estaban obligados los negros libres, se les obligaba a trabajar bajo la dependencia de eclesiásticos o de funcionarios locales, llamándose paradójicamente tal medida el *amparo*. Se aplicó hasta 1749, época en que el gobierno, para contener a los indios de las fronteras del norte, fundó unos pueblos de negros sometidos hasta entonces al *amparo*. Así alcanzaron su total libertad³²². De modo que la sociedad esclavista se las arreglaba para poner coto a la generosidad o a la inconsecuencia de ciertos dueños, peligrosas para su permanencia.

Ello explica que no se admitiera tan fácilmente una manumisión prometida e incluso concedida. En los primeros tiempos de la trata, a duras penas se concebía que un negro, al tomar tierra en el Nuevo Mundo, pudiera gozar de la libertad, cuanto más que las piezas de esclavos procedían legalmente de “guerras justas”. Hemos visto que de este concepto dimanaron muchas polémicas. ¿Cómo estar seguro de que los hombres suministrados por los factores portugueses o los reyes de las costas africanas eran auténticos presos de una guerra agresiva? Así rechazaban ciertos pensadores como Bartolomé de Albornoz el principio de una esclavitud basada en las “causas justas” tal como propugnara por fray Tomás de Mercado. El padre Alonso de Sandoval puso en tela de juicio la validez no sólo del bautismo recibido en los puertos de embarque³²³, sino también del principio de la “guerra justa” como justificación del comercio negrero. Pese a ello, después de una minuciosa encuesta en relación entre los jesuitas de Angola, se apartó de este aspecto para dedicarse tan sólo a la salvación de las víctimas de la trata. No obstante, no se le olvidó relatar la amarga experiencia de un negro vendido en Méjico, quien, después de hacerse ladino, reivindicó su libertad por haber sido embarcado a viva fuerza a pesar de sus gritos y de sus esfuerzos para escapar. Acabó la Real Audiencia por declararlo libre, mandando a la vez reembolsar al comprador los 150 pesos que había abonado por su adquisición³²⁴.

Le resultaba harto difícil a un esclavo que la justicia admitiera su condición de hombre libre. Las estructuras de la sociedad esclavista con que había de enfrentarse no le brindaban la oportunidad de expresar su protesta contra la ignominia que le azotaba. No se ig-

Véase: J.-P. Tardieu, “La philanthropie abolitionniste chez Alexandre de Humboldt: dialectique de l'idéalisme et du réalisme”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 30, 1993, pág. 140.

³²¹ K. M. de Queiros Mattoso, *op. cit.*, pág. 239.

³²² Félix de Azara, *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1963, págs. 191-194; citado por L. Rout, *op. cit.*, *ibid.*

³²³ Véase: J.-P. Tardieu, *op. cit.*, págs. 259-260, y David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, 1966, págs. 187-196.

³²⁴ Citado por José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud*, ed. Júcar, 1974, pág. 191.

nora que el rapto permitía completar las armazones de negros. Además así fueron arrancados de África los primeros negros por los marineros de don Enrique el Navegante³²⁵.

Cosa interesante, las *Siete Partidas* le concedían al esclavo el derecho de acudir a los tribunales para alcanzar la manumisión prometida ora por testamento ora por otro medio (III/XXIV/II), procedimiento que no se le rehusó en Hispanoamérica: en todos los archivos de las Reales Audiencias encontramos una amplia documentación al respecto, especialmente en los de Lima y de Quito. V. Cortés Alonso fue uno de los primeros historiadores en llamar la atención sobre este aspecto. Pero Rodrigo López necesitó ocho años para que la Audiencia de Santo Domingo, tras muchas peripecias, acabase por reconocer su libertad en 1532. Todo empezó por la codicia del sobrino del dueño, quien no pudo aceptar que su tío manumitiera a Rodrigo y le confiara además la misión de vigilar la liquidación de sus bienes en las islas de Cabo Verde. Inventó un falso pretexto para que se le embarcase y vendiese a Juan Sombrero y Rodrigo Gallego, quienes, a pesar de sus protestas, lo traspasaron a Bartolomé Corral. Este lo llevó a Cubagua y lo entregó a Antón López, que acalló sus veleidades a latigazos. Vendido a Juan de la Barrera, Rodrigo se querelló en vano ante la justicia. Luego pasó al poder de Alonso Díaz y de Rodrigo León, llevándole éste a La española. Allí consiguió que su hermana le mandase desde las islas de Cabo Verde una copia de su carta de manumisión. Así, la Audiencia se vio obligada a admitir la realidad, cuanto más que Rodrigo logró presentar a unos testigos conocidos en las islas caribeñas. Sin embargo, le fue menester esperar hasta 1535 para que el Consejo de Indias confirmase el fallo de la Audiencia. No todos los esclavos gozaban de la fuerza de carácter y de la instrucción necesarias para salvar tantos obstáculos. Añadiremos que Rodrigo López leía el latín³²⁶.

El precio exigido por el dueño a cambio de la manumisión onerosa fue, hasta la abolición de la esclavitud, un motivo de litigio, cuyas minutas son abundantísimas en las estanterías de los archivos. Todo dependía de la benevolencia del amo y de sus lazos de intimidad con el siervo, según afirma con acierto K. M. de Queiros Mattoso³²⁷. En realidad, eran tan numerosas las querellas que en 1826 el legislador se interesó por el caso en el *Reglamento* que regía la vida de los esclavos en Puerto Rico. Si el dueño y el siervo no se ponían de acuerdo, a dos tasadores, el uno nombrado por el propietario y el otro por el síndico protector de los esclavos, les tocaba fijar el justo valor. Y, si no llegaban a un acuerdo, el alcalde del cabildo elegía a un tercero encargado de solucionar el problema³²⁸. Según Josefina Pla, la gran mayoría de las causas de esclavos que se encuentran en el Archivo Nacional del Paraguay se deben al desacuerdo sobre el precio o a la negativa del dueño de conceder al esclavo la “carta de venta”. Este le solicitaba tal documento cuando no se llevaba bien con él y le era imposible rescatarse por falta de recursos económicos. La carta se refería a sus cualidades y a sus defectos, a su valor y al plazo fijado para su venta. De modo que tenía una oportunidad legal de librarse de las sevicias o de los

³²⁵ Véase: Gomes Eanes de Zurara, *op. cit.*

³²⁶ V. Cortés Alonso, *op. cit.*, págs. 533-569.

³²⁷ *Op. cit.*, pág. 210.

³²⁸ “Reglamento sobre educación, trato y ocupaciones...”, *op. cit.*, pág. 135.

excesos impuestos por el dueño siempre que un posible comprador se interesara por él. La verdad es que no faltaban dificultades que superar, la primera imponer al amo reacio una solución que no cuadraba con sus intereses. Se manifestaba su mala fe por una evaluación prohibitiva, lo cual le obligaba al siervo a querellarse. En Cuba, a partir de 1842, la *coartación* les permitía al esclavo y al dueño ponerse de acuerdo sobre el importe de la manumisión, viéndose éste obligado a aceptar una proposición que no fuera inferior en cincuenta pesos al precio de compra de aquél³²⁹.

Antes de acabar con el examen de las condiciones de manumisión, aludiremos al decreto firmado el 24 de noviembre de 1842 por el gobierno del Paraguay. Con el fin de no imponer de un modo repentino una medida que les parecía excesivamente perjudicial a los dueños, se elaboró la ley de la "*libertad del vientre*" según la cual los hijos de esclavos nacidos después del 31 de diciembre de 1842 ya no quedarían esclavos por toda su vida. Se les concedería la carta de manumisión a los 25 años en el caso de los hombres y a los 24 años en el de las mujeres. Antes de que alcanzaran dicha edad, se les llamaría *libertos* y tendrían que rescatarse si quisieran gozar de la libertad³³⁰. Era un primer paso hacia la abolición que no nos corresponde evocar aquí.

Las condiciones contempladas hasta ahora nos llevan forzosamente a plantear el problema del impacto de la manumisión. La documentación deja meridianamente claro que fueron los esclavos urbanos los que más se beneficiaron de las medidas evocadas, planteando querellas judiciales cuando era preciso. Ahora bien, por muy numerosos que fueran los negros en los centros urbanos, los factores históricos arriba estudiados explican que su presencia fue mayor en las explotaciones agrícolas o mineras. Y, aquí, los dueños no querían separarse a las buenas del instrumento de su prosperidad. Pocas posibilidades tenían los esclavos de apelar a sus sentimientos humanitarios, por tener muy escasos contactos con los propietarios, quienes delegaban sus poderes en un mayordomo o en un capataz, interesados en los beneficios. Además era abismal el foso que separaba a los *bozales*, que constituían gran parte de los esclavos de estos sectores económicos, del poderoso dueño, quien por ello no tenía ningún problema de conciencia. Algún que otro siervo conseguía llamar su atención por diversos motivos, pasando del campo a la casa hacienda e incluso a la morada urbana, donde actuaba la alienación más o menos consciente. Pero entre el *bozal* y el *ladino* acriollado mediaba mucha diferencia, disfrutando este último de más oportunidades de interesar al amo por su suerte o de encontrar los medios necesarios para su rescate. Además de ser, de manera sustantiva, un fenómeno urbano, la manumisión concernía sobre todo a los *ladinos*.

Se impone otra restricción: eran las mujeres las que sacaban el mayor provecho de la manumisión. En el campo, poniendo aparte algunas excepciones como la de las haciendas jesuíticas, su presencia numérica era menos importante que la de los varones, de modo

³²⁹ Josefina Plá, *op. cit.*, págs. 41-42. Para la *coartación*, véase: Franklin Knight, *Slave society in Cuba during the nineteenth century*, Wisconsin, 1970, pág. 130; Fernando Ortiz, *Los Negros esclavos*, La Habana: Editorial de ciencias sociales, 1987, págs. 285-290; Hubert H. S. Aimes, "Coartación: A Spanish Institution for the Advancement of Slaves into Freedmen", *Yale review* 17, 1909, págs. 412-431.

³³⁰ *Id.*, págs. 34-35.

que los legisladores intentaron imponer a los negreros la obligación de embarcar una tercera parte de hembras, medida que casi nunca se respetó, debido al contrabando, que siempre desempeñó un gran papel en la trata. Pero en las ciudades, el servicio doméstico era un factor de equilibrio entre los sexos. En este marco, las esclavas gozaban de ventajas, principalmente en los primeros tiempos de la colonización, cuando faltaban mujeres españolas o se quedaban las esposas en la península. Después, la política matrimonial de la clase pudiente distaba mucho de tomar en cuenta los sentimientos o las afinidades sexuales, interesándose los amos muy de cerca por las siervas caseras más atractivas sin merecer por ello una excesiva reprobación. Así se explica la vida -privilegiada en ciertos casos, pero no siempre- de estas víctimas de la explotación sexual, a quienes solían los dueños ahorrar por decisión testamentaria, sin atreverse a confesar el verdadero motivo del favor concedido a las madres de los numerosos mulatos de las ciudades. A este respecto interesaría conocer el porcentaje de mulatos entre los esclavos ahorrados. Para el Brasil, los datos suministrados por K. M. de Queiros Mattoso son significativos. Basándose en estudios sobre las modalidades de manumisión en Río de Janeiro, Salvador y Paraty, la historiadora evidenció el hecho de que las mujeres se beneficiaron de las dos terceras partes de las cartas de ahorría, cuando representaban tan sólo el tercio de la población servil³³¹.

Por supuesto no faltaban otros motivos de agradecimiento hacia los negros de casa. Los hijos de la familia acababan por encariñarse con la vieja nodriza y los compañeros de juego, según el esquema paternalista estudiado por Gilberto Freyre en el Brasil. Al fin y al cabo, el mejor modo de alcanzar la libertad era vivir al lado del amo, granjeándose su benevolencia, lo cual requería, ya lo dijimos, harta alienación de parte del esclavo y daba lugar a mucha mezquindad de parte del dueño. Se adivina el resentimiento que acarrearían las esperanzas defraudadas, hundiéndose en el foso cuando parecían colmarse. Así se llegaba a situaciones dramáticas que originaban una criminalidad que no dejó pocas huellas en los archivos de la época colonial.

No se puede pasar por alto el examen de las consecuencias de la manumisión en la sociedad esclavista. De un modo objetivo, era una válvula de escape que servía de protección contra la exasperación. Bien mirado, se le concedía tan sólo a quienes podían amenazar la estabilidad del sistema, vale decir a aquellos cuyo contacto diario con el amo podía desarrollar en ellos una toma de conciencia de lo injusto. En este sentido, la manumisión era otro tipo de subordinación que pasaba por un auténtico soborno. Paradójicamente, a largo plazo, la clase dominante no sacaba todo el provecho esperado de la alienación.

Importaba para la sociedad dominar el proceso para que la válvula no se transformara en brecha, si la manumisión acarrea la emergencia de una marginalidad urbana. El examen de la correspondencia de los virreyes de Lima y de Méjico así como de los varios códigos del siglo XVIII prueba cuán acuciante era el problema planteado por la abundancia de los negros libres. Faltos de los recursos necesarios para su manutención, acudían al robo y a la prostitución y se dedicaban a la vagancia, convirtiéndose en cómplices de los esclavos fugitivos en vez de expresar su solidaridad con sus antiguos dueños. Tanto en

³³¹ *Op. cit.*, pág. 212.

Lima como en Méjico se les tenía pánico, temiendo que se produjera un levantamiento de todos los negros, cualquiera que fuera su condición social³³².

Por eso el poder intentó controlar esta franja poblacional, limitando la libertad concedida. Los virreyes tomaron decisiones que obligaban a los negros ociosos a ponerse al servicio de patrones. De ser necesario se les alistaba por fuerza para las obras de interés general, como las minas³³³. Los legisladores del siglo XVIII, en particular en el Caribe, se esforzaron por limitar el número de las manumisiones para que no hundieran a largo plazo el sistema colonial. Sustituyendo al dueño, impusieron un examen de sus motivos y de sus consecuencias. Pero la lucidez del poder central o local no iba hasta la conciencia de las contradicciones internas de la sociedad esclavista: cuanto más liberaciones concedía para mantenerse, más obstáculos intentaba oponerles, los cuales al fin y al cabo sólo eran efímeras defensas en contra del empuje social.

¿Qué tipo de vida llevaba el liberto? Vimos que, a pesar de ser libre, muy a menudo seguía atándole a su antiguo dueño un vínculo de dependencia. ¿Se puede comparar este lazo con el que existía entre el *pater familias* y su clientela? En la sociedad romana la manumisión le permitía a veces al antiguo esclavo desempeñar un papel importante, incluso en el dominio político, aunque el *libertus* y su hijo el *libertinus* no podían reivindicar los derechos del *ingenus*. El liberto iberoamericano siempre llevaba en la cara el oprobio de su origen. La prosperidad colonial necesitaba del racismo para seguir adelante. El más humilde de los blancos se estimaba superior al negro libre, lo cual aparece muy a las claras en la legislación gremial examinada más arriba. De modo que las ambiciones del liberto y del libre no iban más allá del servicio doméstico, de los modestos oficios artesanales o, cuando más, de los pequeños empleos públicos. Lo que dijo James Lockart, examinando los primeros años de la sociedad peruana, puede aplicarse a las demás provincias de Iberoamérica por toda la época colonial: “*The very word 'reedman' (horro) could be synonymous with servant*”³³⁴. Por cierto no faltaban algunos éxitos: no era imposible, como lo demostraron Harth-Terre y Bowser³³⁵ para el Perú, que un negro libre poseyera una humilde empresa y llegara a ser a su vez dueño de esclavos. Pero eran excepciones muy limitadas; el liberto tenía que dedicarse a las tareas reservadas a los grupos sociales inferiores, como notó K. M. de Queiros Mattoso para el Brasil³³⁶.

³³² Para Méjico, véase: José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo*, Barcelona, 1879, t. 1, págs. 250-251.

³³³ Correspondencia del virrey de Méjico, Martín Enríquez del 5 de diciembre de 1574, A.G.I., Méjico 19, n° 148, fol. 1 r; *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 385; carta del rey al cabildo de Lima, A.G.I., Patronato 188, R. 16. Para el trabajo de los Negros libres en las minas del Perú, véase la carta del rey a D. Luis de Velasco de 1554, *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacadas en su mayor parte del Real Archivo de Indias (C.D.I.R.D.C.C.)*, Madrid, Manuel B. de Quirós, Manuel C. Hernández, 1864-1884, t. 19, pág. 167.

³³⁴ James Lockart, *Spanish Peru, 1532-1560. A colonial society*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1968, pág. 192.

³³⁵ *Op. cit.*

³³⁶ *Op. cit.*, pág. 237.

De hecho, nos preguntaremos si el liberto gozaba de una plena libertad ya que no desaparecía del todo el lazo, si no de dependencia, por lo menos de deferencia, entre él y su antiguo dueño o la familia de éste. Al liberto que dejase de cumplir con sus deberes de respeto se le amenazaba con anular la carta de ahorría, lo cual procedía directamente de las *Siete Partidas*, que compelián al liberto no sólo a que manifestara su respeto por el amo y sus hijos sino también a que protegiera sus intereses y le ayudara, caso de que se encontrara en apuros³³⁷, e incluso de la legislación romana que imponía las *operae* a los antiguos esclavos. En el Brasil, subraya K.M. de Queiros Mattoso, el negro recién manumitido no dejaba de manifestar frente a los poderosos obediencia, humildad e incluso fidelidad, como sus antiguos compañeros de servidumbre. Sólo sus descendientes podían librarse de estas obligaciones. Por esto no exageró mucho Mário Maestri, refiriéndose al Brasil, al decir que las más de las veces la manumisión era una fullería para el esclavo, a quien le tocaba jugar con dados falsos³³⁸.

En realidad le resultaba muy difícil medrar en la medida en que, hasta los últimos momentos de la esclavitud, se las arregló la sociedad colonial para poner trabas a su evolución, la cual, según lo dicho más arriba, consideraba como peligrosa. Por muy hondo que fuera el deseo de integración del liberto y de sus descendientes, sus aspiraciones habían de ser modestísimas para no competir con las de los pequeños blancos, siempre atentos a sus prerrogativas. ¿Cómo no adivinar entonces la complejidad de la psicología del liberto? Hemos dicho que la alienación era el factor imprescindible de toda manumisión. Pero nunca podía el negro libre hacer caso omiso de la vanidad y del interés del blanco, quienquiera que fuera, encontrándose de un modo permanente en un estado que rayaba con la esquizofrenia. Para medrar, tenía que ponerse al lado de los poderosos, es decir de los explotadores de sus congéneres. En cierto modo su progresión social equivalía a una traición. Felizmente sabía utilizar estructuras como las cofradías para expresar su solidaridad y compensar los efectos de la alienación.

El mestizaje

Las relaciones entre los blancos y las otras razas, recuerda G. Freyre para el Brasil, se debieron desde la primera mitad del siglo XVI no sólo al sistema de producción económica introducido por los nuevos dueños, con el monocultivo y la gran propiedad, sino también a la falta de mujeres entre los conquistadores y colonizadores. Las esclavas, si querían sacar alguna ventaja de esta situación, reaccionaban con la más completa pasividad frente a las manifestaciones sádicas del complejo de superioridad de los amos. Lo admitió el ensayista brasileño aunque no se olvidó de añadir que muchos de éstos se dejaron dominar por las hechicerías de sus compañeras o su "*languidez amorosa y su delicadeza femenina*". Así que en la colonia lusa, si nos atenemos a las afirmaciones del celeberrimo analista, abundaban las siervas que desempeñaban de soslayo el papel de ama de casa, lo cual difería de la condición de "*animales cebados en las senzalas para el goce físico de los dueños y el aumento de su capital humano*". Otra prueba de la visión idílica del

³³⁷ Véase: Doerig, *op. cit.*, págs. 357-358; *Siete Partidas*, Leyes VII, IX, XI, Título XXII, Partida IV.

³³⁸ *Op. cit.*, pág. 150.

autor, a quien ni un instante se le ocurrió que incluso estas mujeres eran víctimas de explotación sexual de parte de blancos libidinosos. Y si la atracción que experimentaban los vástagos de las familias pudientes por las mujeres de color se explica en parte, de acuerdo con teorías pseudofreudianas, por las relaciones íntimas con sus nodrizas negras, ¿cómo no ver que la motivaba primero el lazo de dependencia total en que se encontraban sumidos estos seres, sin ninguna posibilidad de apelación en extensos y aislados latifundios donde, recalca el propio Freyre, reinaba el todopoderoso patriarca³³⁹?

Séanos permitido añadir que muchos propietarios transformaban a sus esclavas más bellas en derivados de sus frustraciones, cuando no en instrumentos de su sadismo, suplicio que éstas aguantaban, sin dar muestras del menor atisbo de masoquismo, a cambio de vagas promesas de manumisión para sus hijos y para sí mismas hasta que las abandonaran sus amos-amantes por congéneres suyas más jóvenes y más ingenuas. Valga por ejemplo, caso de ser necesario, la querrela introducida por la mulata Juana Antonia Márquez ante la Real Audiencia de Quito el día 9 de octubre de 1754. Francisco de Abeldebeas, le obligaba a que le siguiera en todos sus viajes por muy largos y duraderos que fuesen, imponiéndole sevicias que le hicieron malparir, cuando le había dado un hijo que ya tenía cuatro años:

en el dilatado tiempo que he estado en dicha mala amistad a procurado siempre el maltratarme no solamente de golpes sino de mano armada como todo lo demuestro. Solamente he aguantado por conseguir dicha libertad³⁴⁰.

Conste que podríamos evocar un gran número de causas parecidas. Distamos, pues, de la visión idílica que quiso imponer G. Freyre del patriarca blanco rodeado por su prole mulata, respetuosa pero admiradora, célula inicial de la sociedad brasileña. ¿Qué pensaría la mayor parte de estos hijos, testigos de los desmanes infligidos por sus vergonzosos padres a las siervas que no pudieron negarse, en sus años lozanos, a compartir furtivamente el mismo lecho? ¿Por qué se temía tanto en el virreinato de Lima una posible alianza entre los mulatos y los negros en contra de la sociedad colonial? Muchos de los delitos de que se acusaba a los mulatos manifestarían su deseo de transgredir las normas impuestas por estos blancos que les engendraron en el desprecio. De todas formas, la mayor benevolencia no conseguía borrar la mácula del nacimiento, como veremos más adelante con el caso de san Martín de Porras.

Ello no quita que la explotación sexual impuesta por los dueños a las esclavas de casa, e incluso en una escala más reducida, a las de hacienda, por lo menos brindaba a sus víctimas, o a sus hijos, alguna esperanza de movilidad social. Este fenómeno ya lo conocían las indias. De modo que muy temprano surgió en el Nuevo Mundo un mestizaje de tipo triangular. En el triángulo racial americano, los blancos ocupaban el ángulo superior y en los de la base estaban los indios por una parte y los negros por otra. Las relaciones entre lo alto del triángulo y los ángulos básicos dieron nacimiento al mestizo y al mulato. Entre estos ángulos apareció el zambo. La miscigenación se hizo más compleja con el cruce de estos nuevos elementos sea con las razas iniciales sea entre ellos. De ahí la aparición de

³³⁹ G. Freyre, *op. cit.*, págs. 261, 389, 437.

³⁴⁰ Archivo Nacional del Ecuador, *Esclavos*, caja 5.

varios casos de figuras, llamadas “*castas*” por la administración española, que resultaban de las diferentes posibilidades.

Al parecer de las autoridades, esta movilidad étnica debilitaba, más aún socavaba el sistema colonial, soliviantando a las castas que no participaban del poder, el cual se encontraba enteramente en las manos de la élite racial³⁴¹. Los mestizos y mulatos admitían a duras penas que se les mantuviera en las filas de los bastardos. Los zambos, de madres libres, escapaban de la esclavitud. El peligro era que el resentimiento se apoderara así de gran parte de la población. Por eso se intentó poner trabas a la miscigenación deletérea. A los responsables civiles y religiosos se les encomendaba sin cesar la vigilancia de estas castas, de quienes nadie se fiaba. Pero cuando el mestizaje se efectuaba por lo alto, era muy difícil mantener las barreras. Por mucho que se hiciera, los hijos de cuarteronas o de mestizos y blancos acababan por ingresar en el grupo dominante. El Estado no dejaba de sacar algún provecho de las “*habilitaciones*” que transformaban desde finales del siglo XVI a los mestizos en españoles o de las “*gracias al sacar*” que de los mulatos hacían blancos de buena ley³⁴². Así se justificaban de cierto modo las sospechas de los “españoles de España” frente a los blancos criollos o los que se tomaban por tales³⁴³. Al fin y al cabo, según el dicho, quien no tenía de Inga, tenía de Mandinga.

Pese a ello el complejo de superioridad que animaba a los miembros de la élite no fue aminorándose con el tiempo, sino todo lo contrario, como si quisieran exorcizar sus propias dudas o protegerse de toda contaminación descalificativa. La “pigmentocracia”, a que se refieren varios autores³⁴⁴, imponía por lo menos el respeto a las apariencias: el *status* social hereditario estaba íntimamente ligado con el fenotipo. Así que no basta la complejidad de la miscigenación para explicar lo intrincado de la clasificación racial, cuya nomenclatura llama la atención por su terminología hondamente despectiva y significativa del orgullo de clase. Jorge Juan y Antonio de Ulloa en su *Relación Histórica del viaje a la América*

³⁴¹ Magnus Mörner insistió en este análisis:

“En Amérique, la distinction entre les races fut donc la conséquence de la dichotomie typiquement coloniale du conquérant et du conquis, du maître et de l'esclave. La miscégénéation y apparut comme une menace contre l'ordre politique, économique et social établi. Le noir en tant qu'esclave et le mulâtre en tant que descendant d'esclave furent marqués d'infamie”.

In: Le métissage dans l'histoire de l'Amérique latine, París: Fayard, 1971, pág. 17.

³⁴² Como nota Carlos A. Caranci, en las Antillas españolas, “*unas gotas de sangre blanca bastaban a veces para blanquear un poco a un negro ...*”; *in: “La esclavitud en las Antillas”, Historia 16, 63, julio de 1981, pág. 21.*

³⁴³ En 1603 el conde de Miranda se opuso a la prórroga de la perpetuidad de las encomiendas, tomando como pretexto el mestizaje de los Criollos, quienes habían perdido la calidad de sus antepasados, los conquistadores. Para más información al respecto, véase: Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, págs. 46-48.

³⁴⁴ Véase: Aquiles Escalantes, *El negro en Colombia*, Bogotá: Universidad nacional de Colombia, 1964, pág. 135.

Meridional recogieron la que se solía emplear en Cartagena de Indias en 1735. La esquematiza el cuadro siguiente:

CATEGORIA	CALIDAD
Mezcla de blancos y negros:	
mulato	blanco + negro
tercerón	idem + mulato
cuarterón	idem + tercerón
quinterón	idem + cuarterón
español	idem + quinterón
Intercadencias:	
zambo	negro o mulato + indio
tente en el aire	tercerón + mulato
	cuarterón + tercerón
salto atrás	cuarterón o quinterón + mulato o tercerón
	mulato o tercerón + negro

Cuadro nº1: Castas en Cartagena de Indias (1735)

Juan y Ulloa tuvieron la oportunidad de notar lo apegados que estaban a su categoría los vecinos y moradores del puerto caribeño, tan marcado por la trata y la esclavitud:

Es tanto lo que cada uno estima su gerarquía de su casta, y se desvanece en ella, que si por inadvertencia se le trata de algún grado menos, que al que pertenece, se sonrojan, y lo tienen a cosa injuriosa, aunque la inadvertencia no haya tenido ninguna parte de malicia; y avisan ellos al que cayó en el defecto, que no son lo que se les ha nombrado, y que no les quieran substraer lo que les dio su fortuna³⁴⁵.

Nuestros viajeros no se olvidaron de precisar que éstas eran las “*castas más conocidas y comunes*”. Gonzalo Aguirre Beltrán habla con mucho tino de “*clasificación colorida*”. Las escrituras de compra-venta acudían efectivamente a una terminología basada en los matices pigmentarios para justificar el precio del hombre-mercancía. Así, para los negros se utilizaban los adjetivos “*atezados*”, “*amembrillados*”. Para los mulatos, las expresiones “*mulato blanco*” o “*claro*”, “*mulato morisco*” designaban a los mulatos cuya tez se acercaba mucho a la de los blancos; en caso contrario se hablaba de “*mulato prieto*”. En vez de zambo se solía decir también “*mulato pardo*”, siendo el “*mulato lobo*” hijo del precedente y de una india³⁴⁶. Por añadidura existía una clasificación calificada

³⁴⁵ Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación Histórica del viaje a la América Meridional*, citado por Aquiles Escalante, *op. cit.*, pág. 136.

³⁴⁶ A. Ramos precisa que el pueblo nunca aceptó en el Brasil una clasificación que correspondiera a porcentajes de sangre blanca o de sangre negra (si es que se pueda emplear tal terminología sin ningún fundamento científico). Prefería emplear expresiones parecidas a las que acabamos de notar, como *mulato claro*, *mulato oscuro*, *cabra*, *pardo*, *moreno*, *branco-da-Bahia*; *op. cit.*, pág. 56.

por el antropólogo mejicano de “*eufemística*” en la medida en que adjetivos como “*coyote*”, “*lobo*” traducían el pensamiento racista de los dueños. Y por si fuera poco “*los sabios taxonomistas coloniales*” intentaron en los principios del siglo XIX establecer clasificaciones “*eruditas*” que, si no se emplearon mucho debido en parte a su excesiva complejidad y confusión, testimonian por lo menos cuán hondamente arraigados estaban los prejuicios raciales. Valgan por ejemplo los calificativos “*albino*”, “*cambujo*”, “*albarazado*”, “*barcino*”, “*chamiso*”, “*gibaro*”, tomados de la taxinomia zoológica³⁴⁷.

Rolando Mellafe cita calificativos de la misma índole como “*cachos*”, “*chinos*”, “*jo-rochos*”, “*loros*”, agregando que en la América portuguesa existía una terminología correspondiente a los diferentes cruces entre los negros y mulatos y los indígenas, como “*cabaré*”, “*cafuso*” y “*cariboca*”³⁴⁸. Según Arthur Ramos, el término *cafuso*, con sus variantes (*cafús*, *cafusio*, *carafuso*, *carafús*) es uno de los más empleados en el Brasil para el mestizaje afro-amerindio. En cuanto a la palabra *cariboca* o *curiboca*, designaba primero al mestizo de blanco y de indio antes de aplicarse al mestizo de negro y de indio y principalmente al mestizo de negro, de indio y de blanco. *Caboré*, sinónimo de *cafuso* o *curiboca*, designa también en ciertas regiones al indio o al individuo de tez morena, como el *sertanejo* o el *caipira* del interior³⁴⁹.

Bastan pues estos ejemplos para deducir que, más allá del desprecio experimentado por la élite, dicha taxinomia traduce una preocupación, la de mantener a las castas en su sitio.

Temores

La alta densidad de gente de origen africano en los centros urbanos de las tres grandes áreas hispanoamericanas y en el Brasil originaba una psicosis latente entre los blancos, a la que ya se ha aludido varias veces líneas arriba.

Rebeliones en Méjico y Bahía

En Méjico se reprimió duramente el primer intento de rebelión de los esclavos en 1537. El 24 de septiembre le avisaron al virrey Antonio de Mendoza de los preparativos: “*tuve aviso de cómo los negros tenían elegido un Rey, y concertado entre ellos de matar a todos los españoles, y alzarse con la tierra, y que los indios eran también con ellos...*”³⁵⁰. Tal era el miedo que el menor alboroto provocaba un pánico difícil de dominar como lo señaló Martín Enríquez a la Corona el 9 de enero de 1574. Para escapar de los alguaciles que querían prenderles, unos negros se refugiaron en la iglesia “*adonde auía mucha gente, y los que los auían de prender tras ellos; y como la gente*

³⁴⁷ Para más detalles, véase el excelente análisis que consagra Gonzalo Aguirre Beltrán a las características somáticas en su libro *La población negra en México*, México: F.C.E., 1972, págs. 153-179.

³⁴⁸ R. Mellafe, *Breve historia de la esclavitud en América latina*, *op. cit.*, págs. 130-132.

³⁴⁹ *Op. cit.*, pág. 56.

³⁵⁰ *C.D.I.H.H.A.*, t. 2, págs. 198-199.

*estaua alterada de lo que antes se auía dicho de los negros, alborotáronse más de lo que era menester*³⁵¹. Por la misma ciudad se propalaron en 1609 rumores acerca de un alzamiento de los negros organizado en la noche de los Reyes. Se habrían reunido, con el pretexto de la fiesta, para elegir a un rey y a otros jefes. Las indagaciones que efectuaron el virrey y los oidores de la Audiencia probaron que no hubo tal intento de levantamiento, siendo *“todo cosa de negros”*³⁵².

Pero los acontecimientos de 1612 fueron mucho más graves. Empezaron con la muerte en 1611 de una negra, hermana de la cofradía de los negros del convento de la Merced que reunía a más de 1.500 individuos. Pareciéndoles que la causa de su muerte fueron los malos tratos impuestos por su dueño, los cofrades manifestaron su descontento frente al palacio virreinal, al de la Inquisición y por otros lugares públicos, volviendo a casa del amo donde éste tuvo que defenderse con la ayuda de algunos españoles. Los alcaldes castigaron a los responsables de la cofradía y más particularmente al mayoral Diego, exigiendo de sus dueños que los vendiesen fuera de la ciudad, lo cual no se cumplió. Pudieron así conectarse con los dirigentes de otras cofradías de negros, encabezando el movimiento otro mayoral de la misma cofradía, un esclavo angola llamado Pablo, casado con María, de la misma casta. Fijaron la fecha de la sedición para pascuas de Navidad. Pero no pudo llevarse a cabo debido a la presencia a la sazón de cuatro compañías de infantería destinadas al socorro de las islas Filipinas.

La muerte de Pablo por Carnestolendas de 1612 provocó un gran concurso de cofrades en el convento de la Merced, donde se dedicaron a *“ceremonias y ritos bárbaros usados en su nación de alaridos, cantos y danças”* a pesar de las reticencias de los frailes. Al acabarse, se pusieron de nuevo de acuerdo sobre el proyecto de levantamiento, que se concretaría el Jueves Santo, cuando los españoles se encontraran en los oficios religiosos. Escogieron como jefe a Pedro, amigo de Pablo y negro *“principal de su tierra”*, y empezaron unas negociaciones con otras cofradías para que se juntasen con ellos. Al principio de la cuaresma dos negreros portugueses que acababan de llegar de África para vender esclavos oyeron y entendieron una conversación en lengua de Angola en la plaza mayor cuyo tema tenía que ver con el plan de sedición, de lo cual avisaron al alcalde más antiguo de la Audiencia. Enterado de lo que se estaba urdiendo, un fraile mercedario puso el proyecto en el conocimiento del oidor que gobernaba por muerte del arzobispo-*virrey* fray García Guerra.

Con el pretexto de preparar las fiestas en honor a la reina, se reunió a los responsables de las cofradías de negros y mulatos para ponerles a todos en la cárcel. Mientras tanto seguían llegando las informaciones, en particular sobre los preparativos de unos brujos y hechiceros africanos: *“... éstos hacían amenazas a los españoles que los auían de matar con hechizos y con veneno en los mantenimientos y aguas”*. Según una conversación oída por una joven española, ciertos negros pensaban que lo mejor era matar primero a todos los españoles para apoderarse de la tierra. Las pesquisas permitieron detener a los

³⁵¹ *Cartas de Indias* I, B.A.E. 264, pág. 28.

³⁵² Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, t. 1, lib. 5, cap. 70; citado por Juan Antonio Saco, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países americano-hispanos*, Barcelona, 1879, pág. 250.

cabecillas de la futura insurrección antes del viernes santo, o sea el 20 de abril, y se les condenó a la horca y al descuartizamiento. Ejecutóse el fallo el 2 de mayo en la plaza mayor donde fueron ahorcados 35 negros y mulatos. Los demás responsables fueron desterrados de Nueva España y de las islas del Caribe. Por si fuera poco los oidores dieron la orden de disolver las cofradías, de desarmar a todos los negros y de prohibir las juntas, los bailes y los entierros públicos de sus congéneres. Se puso a la ciudad en armas, levantando dos compañías y nombrando caudillos en cada barrio, con lo cual los negros se acobardaron y sometieron. Pero la conclusión del autor del informe a que nos referimos es muy pesimista:

Todavía ay poco que fiar para lo de adelante desta gente que es mal inclinada, mucha y irritada. Pues si boluiesen a tratar de la mesma plática, sería con más recato y preuención para executarla a mayor daño, como se deue temer si no se remedia con tiempo y más de propósito³⁵³.

Los datos suministrados por esta relación destinada a don Luis de Velasco, presidente del Consejo de Indias, ponen de realce el papel desempeñado por las cofradías, no sólo como estructuras de memoria de las tradiciones ancestrales, más particularmente con motivo de los sepelios, sino también como factor de cohesión socio-étnica y de resistencia a los desmanes de la esclavitud. Más adelante volveremos a estos aspectos de primera magnitud para nuestro tema.

Demos ahora un salto en el tiempo y en el espacio, pasando a Bahía de Todos los Santos, verdadero laboratorio de transculturación que tanto llamó la atención de los antropólogos y de los literatos. Entre 1807 y 1840 en esta ciudad y en el estado que le rodeaba se verificó una serie muy significativa de insurrecciones de negros. Antes de que se les arrancara del suelo africano, ya habían experimentado una aculturación que no sólo no admitía otra sino que tampoco aceptaba la esclavitud. Si las religiones tradicionales de África podían aceptar cierta convivencia con el cristianismo a través de prácticas sincréticas, el exclusivismo del Islam era irreductible.

Si lo miramos bien, no era ninguna novedad: veremos más adelante que fueron los musulmanes quienes se opusieron con más violencia a la esclavitud en los primeros decenios de la trata, lo cual justificó una legislación específica de parte de la Corona española. No nos demoraremos, pues, en este aspecto, aunque sí adelantamos que, como se había de esperar, no resultó suficiente frente a los criterios económicos. La documentación de los archivos hispanoamericanos patentiza el esparcimiento de esclavos islamizados por todo el Nuevo Mundo³⁵⁴. En una época en que el mahometismo ya se había extendido hasta las costas occidentales de África, llegaban a los puertos americanos armazones enteras de “*jolofes*” y de “*mandingas*”, cuyo proselitismo histórico en su tierra queda bien conocido ahora, en parte gracias a la huella onomástica que encontraron todos los estudiosos del

³⁵³ *Relación del alçamiento que negros y mulatos libres y cautivos de la çidad de México de la nueva hespaña pretendieron hazer en contra los españoles por cuaresma del año de 1612 y del castigo que se hizo de las caueças y culpados*; informe con fecha del 25 de mayo de 1612 destinado a don Luis de Velasco, presidente del Consejo de Indias, B.N.M., ms. 2010.

³⁵⁴ Para Colombia, consúltese por ejemplo: Germán de Granda, “Datos antroponímicos sobre negros esclavos musulmanes en Nueva Granada”, *Thesaurus* 27 (1), 1972, págs. 89-103.

tema. Hemos empleado adrede el término “esparcimiento”, dando así a entender que su aislamiento entre congéneres de tan numerosas procedencias imposibilitaba cualquier sectarismo, tanto más cuanto que no cejaba el Santo Oficio. Así que, al fin y al cabo, no corría mucho riesgo la paz colonial frente a los pocos casos de remanencia, pese a que el vocablo “mandinga” vino a ser sinónimo de “demonio” en toda Hispanoamérica³⁵⁵.

Pero fue muy diferente en Bahía, con la actitud irreductible de los “*Musulmis*” o “*Malés*”³⁵⁶. Ciertos historiadores se preguntaron si, conscientes de su número y de la autenticidad de su fe, que presentaba la gran ventaja de unir a varios grupos étnicos frente a la política de división que imponía la esclavitud, no trataron de constituir un califato bahiano. Para evocar estos acontecimientos, permítasenos apoyarnos en el valioso trabajo universitario de Pierre Verger³⁵⁷, quien se refiere al estudio de Nina Rodrigues³⁵⁸, y en el trabajo más reciente de João José Reis³⁵⁹. Estallaron las rebeliones cuando había desaparecido desde hacía mucho cualquier temor frente al peligro que representaban los musulmanes. Ahora bien el *jihād* declarado en 1804 por los Fulaníes y el empuje del Islam en el norte del país yoruba provocó la llegada a Bahía de numerosísimos presos de guerra, primero Hausas y luego Yorubas, quienes ya se habían convertido. Como se había de esperar, la fe de los recién llegados, según la cual no se puede someter un musulmán a la esclavitud, no les permitía hacerse a su nueva condición, tanto más cuanto que -recalca Nina Rodrigues- se trataba a menudo de gente culta, capaz de leer el árabe³⁶⁰. No renun-

³⁵⁵ Véase: J.-P. Tardieu, “Ambivalence du personnage du 'Mandingue' en Amérique Latine au XX^e siècle. Tradition populaire et élaboration littéraire”, *Historiografía y Bibliografía Americanistas* 29 (2), Sevilla, 1985, págs. 99-123.

³⁵⁶ João José Reis difiere de Nina Rodrigues, quien piensa que “malê” viene de “Mali”, nombre del famoso imperio africano. Está más bien a favor de la proposición de Pierre Verger, quien asocia el término a la expresión yoruba “imale” que significa “islam”. Véanse las referencias a estos autores en las notas siguientes.

³⁵⁷ Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du dix-septième au dix-neuvième siècle*, París/La Haya: Mouton, 1968. El autor expone los acontecimientos en el capítulo IX.

³⁵⁸ El antropólogo brasileño publicó un estudio sobre los Negros musulmanes en el Brasil en *O Jornal do Commercio* de Río de Janeiro del 2 de noviembre de 1900, que constituyó el capítulo 2 titulado “Os negros maometanos no Brasil” de su libro *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, 1933. Utilizamos la edición de 1977 publicada en São Paulo por la Companhia Editora Nacional.

³⁵⁹ João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês (1835)*, São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1987.

³⁶⁰ Nina Rodrigues, *op. cit.*, pág. 41. Carlos Sixirei Paredes comparte el mismo parecer, sacando del ciclo de insurrecciones que van de 1807 a 1844 las siguientes conclusiones que son del mayor interés para nuestro tema:

“En el conjunto de insurrecciones citado no se percibe sólo la respuesta del negro a la opresión de la esclavitud sino que además se plantean como continuación de las seculares guerras de religión que garantizaron en Africa el predominio del Islam como lo demuestran los testimonios hechos en los interrogatorios realizados tras cada rebelión, en los cuales la idea de guerra santa era reafirmada y los movimientos se definían en términos de autodefensa a la aculturación blanca”.

cieron al debido proselitismo, relacionándose con los coterráneos y correligionarios que les precedieron por la ruta de la trata.

Fijaron su primer intento de sublevamiento para el 28 de mayo de 1807, preparando arcos, flechas, cuchillos y armas de fuego para matar a los blancos y luego volver a África en los barcos del puerto. Enterado de los preparativos, el gobernador, conde da Ponte, presenció el 27 las ceremonias del Corpus antes de ordenar la detención de los cabecillas. El jefe y su teniente fueron condenados a muerte y se castigó a latigazos a otros diez responsables. En 1808, se mantuvo el secreto de lo dispuesto y al mismo funcionario le fue menester reprimir el 26 de diciembre por las armas una verdadera insurrección de un gran número de Hausas y de Nagos que huyeron de varias haciendas azucareras. Más de un centenar de rebeldes merecieron los trabajos forzosos. Estallaron otros acontecimientos parecidos en 1810. El 28 de febrero, los insurrectos consiguieron matar a 13 blancos, defendiéndose con saña, de ahí la masacre de 56 Hausas. La represión no desanimó a los rebeldes, quienes se dieron al incendio de los ingenios del Reconcavo y al asesinato de sus dueños el 5 de junio de 1816. En 1822 tuvo lugar el levantamiento de los esclavos de la isla de Itaparica, dominado a duras penas por la milicia. Entre 1826 y 1830, hubo varios intentos de los Nagos y Malés.

De mayor alcance era el proyecto planeado para el 25 de enero de 1835. Con el fin de sorprender a los blancos en el descuido más completo, querían los líderes aprovechar otra vez una fiesta religiosa, la de Nostra Senhora da Guia, que se situaba ocho días después de la del Senhor de Bomfim. Poco faltó para que acertaran: la concubina de uno de ellos, enterándose por casualidad de los preparativos unas horas antes de la rebelión, avisó a los responsables administrativos, quienes no consiguieron sin embargo ahogar el movimiento. Los africanos atacaron a los guardias de Palacio y de la cárcel antes de dirigirse hacia varios cuarteles. El jefe de la policía sólo pudo detener a los insurrectos ante el de Agua de Meninos, merced a una carga de caballería que dejó a cuarenta muertos. Las pesquisas dieron con numerosas oraciones escritas en lengua árabe por maestros hausas que las destinaban a los Nagos, e incluso con ejemplares del Corán. Sobre un total de 286 inculpados, entre quienes había 160 esclavos, dieciocho fueron condenados a muerte y hubo además penas de látigo, de cárcel, de trabajos forzosos, de galera y de destierro para otros reos. Pero sólo se ejecutaron cinco sentencias de muerte. En su comentario, Nina Rodrigues valora el hecho de que estos acontecimientos no encontraban sus raíces en las sevicias impuestas a los negros, ya que muchos de los insurrectos, gente libre, vivían con desahogo, sino en el deseo de poner coto a “*esa desagregación moral*” que acarrearba la esclavitud. No dejaron de aprovecharse de la profunda crisis económica y política que vivía el país, como subraya J.J. Reis. Ahí está la diferencia con las rebeliones de Méjico.

El aislamiento originado por la represión, sugiere Rolf Reichert, fue la causa principal del ocaso del Islam entre los negros musulmanes del Brasil, quienes ya no pudieron disfrutar de la enseñanza necesaria para la sobrevivencia de su fe. Tras la abolición de la esclavitud, el cristianismo, que ya no se confundía con la odiada servidumbre, llamó de nue-

“Violencia blanca, rebeldía negra y abolicionismo en el Brasil del siglo XIX”, in: F. de Solano y A. Guimera, ed., *op. cit.*, pág. 614.

vo la atención de los negros por su liturgia y su relativa indulgencia con las antiguas religiones africanas que combatían los musulmanes³⁶¹. Ni siquiera la libertad de los cultos logró darle una nueva vida a esta fe, aunque siguieron vigentes hasta el siglo XX algunas costumbres de origen islámico notadas por Roger Bastide³⁶². Antes de finalizar este desarrollo, es de notar que, según ciertos, los ingleses no veían con mal ojo las insurrecciones de los Malés de Bahía³⁶³. Bien es posible que estas aseveraciones carecieran de fundamento; por lo menos demuestran que no había desaparecido del todo un temor secular que tanto preocupó a los españoles.

Alianzas con indios o enemigos

En muchos casos los intentos de rebeliones eran más complejos de lo que parecían a primera vista, temiendo los españoles una posible alianza entre los explotados, conviene a saber los esclavos por una parte y los naturales por otra. En lo que se refiere a los acontecimientos de 1537 en Méjico, Antonio de Mendoza estaba convencido de la existencia de un pacto entre los negros y los indios. Esta estrategia, bien conocida de los cimarrones, iba más allá de las relaciones de fuerza locales, acudiendo a las naciones europeas envidiosas de la supremacía española y portuguesa en el Nuevo Mundo. Éstas, fueran francesas, inglesas u holandesas, nunca renunciaron a su propósito de socavar la prosperidad de las Indias occidentales merced a las múltiples empresas de sus corsarios tanto en el Caribe como por el litoral del Atlántico o del Pacífico. Para ellos, las sublevaciones de esclavos eran oportunidades que no se podían despreciar e incluso trataron muy a menudo de suscitárlas.

Cuando Francis Drake se presentó en la noche del 13 de febrero en la bahía del Callao, el puerto de Lima, poco faltó para que se adueñara de 200.000 pesos en barras de plata, recién descargadas. En cuanto se enteraron de su osadía, los negros intentaron estorbar la resistencia de sus dueños, robando los frenos de los caballos, episodio que dejó su huella en la mentalidad popular a juzgar por los versos que le dedicó Martín del Barco Centenera en *La Argentina* (1601):

*Los negros la ocasión consideraron
y acuerdan entre sí un ardid famoso:
los frenos a sus amos les hurtaron,*

.....
*pensando que Francisco allí viniera
y en libertad a todos los pusiera³⁶⁴.*

³⁶¹ Rolf Reichert, "El ocaso del islam entre los negros brasileños", *Actas del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, Sevilla, 1964, t. 3, pág. 624.

³⁶² R. Bastide, *op. cit.*, pág. 112. El antropólogo francés se enteró de la existencia de dos candomblés musulmanes en Bahía a principios del siglo XX, aunque en la época de sus investigaciones había desaparecido cualquier huella. Sin embargo en Alagôas, consiguió encontrar una secta con reminiscencias musulmanas, sincretizadas con los cultos yorubas.

³⁶³ Fue el parecer de Manuel Querino, en *Costumes africanas no Brasil*, Río de Janeiro, 1938, pág. 109; citado por P. Verger, *op. cit.*, pág. 350.

³⁶⁴ Martín del Barco Centenera, *La Argentina*, in: *Colección de obras y documentos relativos a*

La incursión de Georges Spielberg en el mismo puerto el 22 de julio de 1615 dejó preocupados a muchos³⁶⁵ y en particular al provincial de los jesuitas del Perú, quien, el 25 de julio de 1618 confesó a la Corona sus temores acerca de una alianza entre los piratas, los esclavos seducidos por una promesa de libertad y los indios oprimidos:

de aquí allego que si ingleses o Frigelingos o los que son estos enemigos que passan por acá, tuuiesen alguna buena dicha para sí y mala para nosotros, pusiesen una vez el pie en tierra, sería dificultoso hechallos della y conservar este reyno para su Magestad, porque tengo por sin duda que tanta gente descontenta y de mala consciencia a su sombra se atreuería a lo que ahora dessea y no se atreue y que se haría a una con ellos para nuestra destrucción. Pues que si bolvemos los ojos a tanta multitud de negros esclauos cargados de trabajos a quien los enemigos que vinieron aora tres años dijeron que venían a libertallos y a que fuessen todos hermanos, y regalaron por esta quenta a no sé cuántos que prendieron, sentándoles a su mesa; pues que si a los indios tan oprimidos con mitas, con agrauios de encomenderos, de corregidores y aun de curas y tan apretados en las minas de plata y de azogue a quien también dezían venían a libertar, ¿qué podemos esperar sino una misserable e irreparable ruyna?³⁶⁶

Medidas preventivas

Abundaron desde luego las medidas preventivas destinadas a cortar el paso a todo intento de rebelión, desde los inicios de la esclavitud hasta la abolición, tanto de parte del Consejo de Indias como de los virreyes o de los cabildos. Se añadían a las que reprimían el cimarronaje en el campo. Se pensó primero en disminuir el flujo de los esclavos hacia el Nuevo Mundo. Numerosos administradores ponían el grito en el cielo. Así, después de los eventos que tanto asustaron a los vecinos de Méjico en 1537, el virrey pidió la cancelación del envío de negros que solicitara antes³⁶⁷. Luis de Velasco adoptó la misma actitud en 1553³⁶⁸. Ahora bien, era desconocer el peso de las realidades económicas que exigían una mano de obra cada vez más abundante; de modo que los españoles se enfrentaban al dilema siguiente: fomentar el desarrollo con el riesgo permanente de un levantamiento que echara la prosperidad abajo o detener el flujo de la trata, lo cual no dejaría de acarrear una recesión perjudicial para todos. A poco de interrumpirse la trata o aminorarse su ritmo, como ocurrió en La española a petición de Ovando, el miedo cedía el paso al interés a corto plazo. En Panamá, en 1531, no bien se ahogó un intento de rebelión cuando el cabildo intervino para que el emperador impusiera precios moderados a los asentistas alemanes y concediese licencias de trata a otras personas³⁶⁹.

la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de la Plata ilustrados con notas y disertaciones por Pedro de Angelis, t. 2, Buenos Aires, 1836.

³⁶⁵ Para más detalles sobre las expediciones de los piratas por las costas del Pacífico, véase: Jean-Pierre Tardieu, *L'Inquisition de Lima et les hérétiques étrangers (XVI^e-XVII^e s.)*, París: L'Harmattan, 1995.

³⁶⁶ A.G.I., Lima 38, lib. 4, fol. 215 a.

³⁶⁷ C.D.I.H.H.A., *ibid.*

³⁶⁸ J.A. Saco, *op. cit.*, pág. 207.

³⁶⁹ *Id.*, pág. 156.

Cabía también mejorar la vigilancia de los esclavos. Antonio de Mendoza ordenó en 1537 que todos los españoles estuvieran sobre aviso, tanto en las minas como en las poblaciones. Ya que no se podía siempre estar a su lado, se adoptó una serie de medidas que se reanudaban conforme iba transcurriendo el tiempo. Así se pensó en privar a los esclavos de sus posibles jefes, prohibiendo en 1526 el traslado a las Indias de negros ladinos que hubieran permanecido más de un año en España o en Portugal: se les acusaba de pervertir a los bozales, que de ordinario eran dóciles y de incitarles al levantamiento³⁷⁰. Se actualizó la cédula en 1532. Sin embargo, las ordenanzas para Santo Domingo de 1528, 1535, 1542 y 1545 preveían que se podía otorgar permisos de desembarcar ladinos previa consulta a los representantes de la Audiencia³⁷¹.

Los reglamentos que regían la vida de los esclavos prohibieron terminantemente que se dejase a los negros sin vigilancia nocturna. Se había de cerrar con llave los barracones después de comprobar la presencia de todos. En las ciudades, por lo menos teóricamente, los siervos no podían disfrutar de un alojamiento personal³⁷². A veces, cuando los negros libres no se concentraban en ciertos barrios, se les obligaba a vivir en casa de los amos para quienes trabajaban; por lo menos fue lo que se intentó hacer en 1560 en el Perú³⁷³. Algunos legisladores locales les negaron también el derecho de reunirse. Así los oidores de la Audiencia de Méjico, debido a los acontecimientos descritos más arriba, expidieron en 1612 una ordenanza que limitaba sus posibilidades de agruparse con motivo de los velorios³⁷⁴. Las decisiones preventivas de este estilo abundan en los textos normativos del final del siglo XVIII. Los dueños y mayordomos de haciendas por ejemplo habían de cuidar que sus esclavos, en las fiestas o regocijos populares, no se mezclasen con los de una plantación vecina para tramar alguna conspiración³⁷⁵.

Por fin, durante tres siglos, no dejaron los legisladores de cualquier nivel de emitir ordenanzas que vedaban a los negros la posesión de armas, por temer que se volvieran contra dueños y amos. Con este propósito se mandaron reales cédulas a Veracruz y a Santo Domingo en 1535, a Lima en 1552. En 1555, 1560, 1566, se formularon de nuevo las mismas exigencias a los responsables del Perú. En 1568, el rey firmó otros documentos semejantes para los dos virreinos. Resultaría pesado enumerar estas cédulas de tipo recurrente; por lo tanto nos contentaremos con evocar sus fechas: 1573, 1582, 1612, 1621, 1628, 1647, 1662, 1663, 1668, 1768, 1784, 1792, 1826. Se referían a todos los reinos o provincias de las Indias y su abundancia prueba que dichas medidas no surtían el efecto esperado y manifiesta la preocupación de las autoridades frente a los riesgos de riñas, muy numerosas, y sobre todo de rebelión.

³⁷⁰ C.D.I.R.D.C.C., t. 51, págs. 242 sq.

³⁷¹ Malagón Barceló, *op. cit.*, págs. 135 y 140.

³⁷² Véanse por ejemplo las *Ordenanzas de 1768* para Santo Domingo, *in*: Malagón Barceló, *op. cit.*, pág. 134.

³⁷³ F. Bowser, *op. cit.*, pág. 157.

³⁷⁴ C.D.H.F.S., t. 1, pág. 182.

³⁷⁵ *Ordenanzas de 1768*, *in*: *op. cit.*, pág. 120; *Código negro carolino*, *in*: *op. cit.*, pág. 230.

A decir verdad, se multiplicaron las prohibiciones, como la de salir de noche por las ciudades, o de montar a caballo, lo que facilitaba la huída. Incluso se proscribió en 1768 en Santo Domingo la venta de ciertos productos a los negros, como el solimán (sublimado corrosivo) o el rejalgar, con los que se podía emponzoñar a los dueños³⁷⁶. El temor al envenenamiento se había propagado entre los españoles del Caribe a fines del siglo XVIII.

En teoría no disfrutaban los esclavos de mucha libertad de movimiento; sin embargo resultaba extremadamente difícil vigilar la aplicación de esta legislación en la medida en que los propios dueños tenían interés en no respetarla, contradicción típica de cualquier sociedad esclavista.

Para mayor seguridad, los administradores se vieron en la obligación de dar muestras de imaginación. Valga el ejemplo de los acontecimientos de 1537 en Méjico a que hemos aludido más arriba. El virrey se aprovechó de las confidencias de un soplón, intentando comprobar la exactitud de sus revelaciones acerca de una alianza entre negros y naturales merced a unos espías que se introdujeron entre los indios. Las indagaciones permitieron encontrar “algún rastro” de la sedición, según los dichos del propio responsable, quien ordenó la detención del recién elegido rey de los negros y de “los más principales” de ellos. Acabaron por confesar durante el interrogatorio su “concierto de alzarse con la tierra”, lo que justificó que fueran condenados al descuartizamiento. Es innegable pues que el virrey disponía de un auténtico servicio secreto de información, como lo dejó a entender muy a las claras:

Y mientras esto se hacía, mandé a algunos de mi casa que se fuesen de noche, y estuviesen entre los indios escondidos sin que dellos fuesen sentidos, y mirasen si había alguna novedad, y habiéndola, viniesen a dar mandado de ello³⁷⁷.

Cuando ocurrían acontecimientos de esta gravedad, no vacilaban los administradores en adoptar medidas de seguridad drásticas. El virrey de Méjico proclamó en 1612 un verdadero estado de sitio en su capital; sus disposiciones valoran el pánico de los españoles. Los castigos de los culpables correspondían a la psicosis que generaban los eventos. Nos hemos referido ya a la horca, al descuartizamiento y al degollamiento para los negros sediciosos de Méjico, tanto en 1537 como en 1612, penas que se solían imponer en tal caso. Pero lo más importante, sin duda alguna, era su carácter disuasorio e incluso pedagógico (aunque nos preguntemos si no se introducía también, a modo de desquite, una dimensión sádica para la mayor satisfacción de los blancos). Volviendo a la represión de 1612, vale la pena leer su descripción para cerciorarse de ello:

Executóse públicamente en dos días de mayo en nueve horcas altas que se hizieron en la plaça mayor desde las nueve oras de la mañana hasta las dos de la tarde, con grande concurso de gente. Fueron ahorcados juntos treinta y cinco negros y mulatos y entre ellos siete mugeres. Estubieron en las horcas hasta el día siguiente que fueron quitados de ellas dejando allí las cabeças clauadas y sólo se hi-

³⁷⁶ In: Malagón Barceló, *op cit.*, pág. 127.

³⁷⁷ C.D.I.H.H.A., *ibid.*

cieron quartos seis cuerpos porque los médicos dijeron que siendo tantos inficionarían el ayre y causarían enfermedad³⁷⁸.

Insistimos adrede en el alcance de esta escenificación porque Saco, refiriéndose a la breve relación del caso por el padre Torquemada en *Monarquía indiana*, no abarcó todo el significado del castigo:

De este género de castigos no puede sacarse argumento contra la índole suave de la esclavitud de los negros en Nueva España, porque el descuartizar los miembros, repartirlos por los caminos y elevar las cabezas en la horca, penas eran que también se imponían a los mismos blancos³⁷⁹.

De tomar en cuenta el parecer del historiador, se medirían con el mismo rasero las actuaciones de los peores malhechores y la de los luchadores por la dignidad y la libertad de una raza esclavizada. Prueba es ésta de que, por mucho que se diga, cuesta harto trabajo independizarse de los esquemas tradicionales.

De hecho, esta inseguridad permanente a la que se referían con mucho fariseísmo los informes dirigidos a la Corona era la consecuencia ineluctable del sistema esclavista, base de la explotación colonial. ¿Cómo podían los negros aceptar su suerte? No consiguieron acallar sus protestas ni las válvulas de escape ni la predicación de la resignación de que se encargaba la religión, convertida así en aliado objetivo de la clase opresora. El poder se encontraba en la total imposibilidad de hallar una solución radical a los problemas que planteaba la esclavitud sin socavar la prosperidad de las colonias y por ende hacer peligrar la economía metropolitana. De ahí la recurrencia de las medidas preventivas, de escasa eficacia, y la gravedad de las sanciones disuasorias. No había pequeñas rebeliones: cada una de ellas era capaz de iniciar un proceso irreversible. Se trataba nada menos que de la existencia del imperio, cuyas debilidades no desconocía la Corona. No se podía descartar el peligro de que surgiera un movimiento de solidaridad entre las dos razas explotadas, pese a los obstáculos que interponía la sociedad colonial. Además, las potencias europeas estaban al acecho del menor motivo de desestabilización de las provincias ultramarinas.

Al cabo, si no bastaban la vigilancia y la represión, los representantes de la Corona acudían mal que les pesara a las negociaciones, por lo menos en el caso del cimarronaje. Y no hay que olvidar que, en el contexto internacional, el objetivo de las mejoras propuestas en los reglamentos del final del siglo XVIII era más económico que ético.

³⁷⁸ *Op. cit.*, véase *supra*.

³⁷⁹ *Op. cit.*, pág. 251.

SEGUNDA PARTE
NEGROS E INDIOS

CAPÍTULO 4

INVERSIÓN DE LOS VALORES COLONIALES

Cuando, para enfrentarse al decaimiento demográfico de los naturales provocado por el choque de dos culturas tan distintas y las medidas de protección subsecuentes impuestas a duras penas por la Corona a los reacios encomenderos, se trató en las Indias occidentales de sustituir a la mano de obra indígena por trabajadores serviles importados masivamente de África con falaces pretextos, las preocupaciones económicas a corto plazo obcecaban a los autores de los proyectos. Hondamente impregnados por los conceptos aristotélicos, no pensaron o no quisieron pensar que tan ingente y continua deportación traería gérmenes de disturbios. Tampoco se preguntaron por las relaciones entre la raza esclavizada y la raza dominada que podían establecerse según las circunstancias de un modo contradictorio, siendo la primera posibilidad, de parte de los siervos, una agresividad compensadora de las frustraciones originadas por la esclavitud, alentada por la clase pudiente, y la segunda una alianza objetiva con los nativos. A la administración colonial le tocó en los dos casos encontrar soluciones adecuadas cuyo pragmatismo desembocó en una legislación segregacionista, la primera del mundo occidental, que no consiguió sin embargo refrenar el dinamismo interétnico.

De hecho, en toda América, los negros, compensando las frustraciones ocasionadas por la esclavitud, se mostraban agresivos hacia los naturales, tanto más cuanto que les convidaba a ello la actitud de sus amos. De ahí las vigorosas protestas de los defensores de los indígenas, dentro del enfoque lascasiano. Pero su visión no correspondía siempre a la realidad, surgiendo inevitables excepciones y contradicciones, dado que los indios principales también fueron víctimas del mimetismo.

Los negros frente a los indios

El síndrome de Marcuse

No tardó en preocupar a los responsables la coexistencia de la comunidad negra con la población autóctona. El cabildo de Lima la puso a la orden del día de su reunión del 11 de septiembre de 1535. No era ninguna novedad, puesto que los conquistadores la habían examinado ya en Jauja. Los negros se encontraban en el origen de muchos de los males que padecían los indios del común e incluso los caciques, apoderándose de sus víveres y de sus bienes e imponiéndoles malos tratos. Frente a esta situación, los regidores apelaron a la responsabilidad de cualquier español testigo de parecidos abusos: le tocaría detener al culpable y entregarle a la justicia. Se prohibió a los negros que fuesen por hierba fuera de la ciudad, bajo pena de cien latigazos por la primera acusación, de una multa de veinte pesos que pagaría el dueño por la segunda y de destierro por la tercera³⁸⁰. En realidad no se preocupaban mucho los españoles por los indios, cuanto más que estos negros eran esclavos suyos o de sus vecinos.

³⁸⁰ L.C.L., vol. I, pág. 27.

El expediente llegó muy pronto al Consejo de Indias, el cual expidió el 20 de noviembre de 1536 un decreto a favor de los indios que preveía para los culpables la aplicación de la legislación castellana. Además el dueño indemnizaría al indio por el perjuicio so pena de embargo del esclavo³⁸¹. En 1541 Vaca de Castro fue encargado de hacer respetar lo decidido y de comprobar si era verdad que los negros se hacían servir por los indios, según afirmaban los rumores³⁸². En 1554, el príncipe Felipe, dirigiéndose a la Real Audiencia de Lima, hizo resaltar el hecho de que, pese a las medidas previstas anteriormente, la situación seguía igual no sólo en Lima y sus alrededores, sino también en las otras ciudades de la jurisdicción. Se preguntó si no sería menester establecer una vigilancia de la que se encargasen unos alguaciles bien dispuestos para con los nativos. Se pagaría su sueldo con las multas impuestas a los culpables o, de ser necesario, acudiendo a las cajas reales³⁸³. No se tomaron en cuenta dichas proposiciones por resultar demasiado pesado el sistema e hipotética su financiación. Así que Hernando de Santillán pudo afirmar en 1563 que “*no hay ningunos que no tengan anaconas (yanaconas, o indios de servicio) hasta los negros y negras*”³⁸⁴.

Era mucho más grave el alcance de una real cédula mandada al mismo organismo el 20 de abril de 1567. A juzgar por los informes procedentes del Perú, se extendían los excesos de los negros a las encomiendas confiadas a los españoles. Para el mayor beneficio de sus negocios, éstos solían mantener esclavos en los pueblos de indios. Ahora bien su comportamiento era excesivo:

A nos se ha hecho relación que los encomenderos que hay de indios en esa tierra, tienen la costumbre de tener en sus pueblos esclavos negros por sus grangerías y otras cosas, los cuales diz que quieren ser tan servidos y respetados de los indios como sus amos, sin osarse quejar dello los dichos indios por los malos tratamientos que les hacen, de que reciben notable agravio y daño³⁸⁵.

La Corona puso de realce los excesos impuestos a los indios por los esclavos, con la connivencia de los dueños. Obviamente esta actitud procedía de un mimetismo que compensaba el peso de la esclavitud a expensas de los más débiles. Se podría adoptar en este caso el juicio de Herbert Marcuse frente a la sociedad estadounidense actual según el cual los individuos y las clases reproducen la represión padecida³⁸⁶. De modo que muchos indios situaban a los negros en el mismo nivel que a los españoles. Para ellos no eran víctimas del sistema esclavista sino cómplices de los conquistadores y colonos, o sea vectores de la explotación. Acierta Leslie Rout diciendo que los africanos, como servidores y a ve-

³⁸¹ In: Raúl Porras Barrenechea, *Cedulario del Perú*, op. cit., t. 2, pág. 283.

³⁸² *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar (C.D.I.U.)*, Madrid, 1865-1884, t. 22, pág. 348.

³⁸³ A.G.I., Lima 567, lib. 7, fol. 426.

³⁸⁴ Hernando de Santillán, “*Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*” (1563), in: Rubén Vargas Ugarte s.j., *Manuscritos peruanos de la Biblioteca Nacional de Lima, Biblioteca peruana*, t. 3, Lima, 1940, págs. 429-430.

³⁸⁵ A.G.I., Lima 578, lib. 2, fol. 21, in: *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 422.

³⁸⁶ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, París: Ed. de Minuit, 1964, pág. 7.

ces como compañeros de lucha de los españoles en Méjico, en el Perú y en Chile, no eran para los indios nada más que conquistadores de otro color³⁸⁷.

Volvamos a la cédula de 1567 según la cual los negros de los encomenderos reducían a los indios al estado de criados. Uno de los informes más significativos al respecto fue mandado en 1541 por el provisor del obispado del Cuzco, Luis de Morales:

Por quanto los negros esclavos de la provincia del Perú, que están en poder de los españoles, tienen muchos yndios e yndias naturales de la dicha tierra para su servicio y para sus ruines efectos en gran perjuicio dellos, que suben de quince e de veinte, muchos dellos, que no a bastado sus fatigas e trabajos que tienen con los españoles, sino que aun sean compelidos a servir a esclavos, siendo ellos todos los más señores. E para mantener tal caterva de gente los dichos negros hurtan y roban todo lo que pueden en perjuicio de los yndios naturales de la dicha provincia, e, lo que peor es que muchas veces, matan a las yndias por que no andan a su propósito y no efectúan sus ruines intenciones y torpes y por los caminos y en los pueblos hacen mucho daño a los yndios y algunas veces los matan por que se defienden de sus maldades y robos, y no se puede saber ni se sabe sino con mucho trabajo³⁸⁸.

Guamán Poma de Ayala ilustró más tarde estas relaciones en uno de sus dibujos: “*Como los criollos negros hurtan plata de sus amos para engañar a las yndias putas...*”. El cronista mestizo denunció la pasividad de los encomenderos y de los corregidores que hacían la vista gorda en vez de reprimir los excesos de sus esclavos³⁸⁹. Al parecer de Morales, el interés de la propia Corona exigía que se tomaran medidas, porque “*acabados los dichos Yndios, se acabará la tierra*”. Fue esta descripción alarmista la que motivó la cédula del 28 de octubre de 1541 en que la Corona pidió al licenciado Vaca de Castro que actuase³⁹⁰.

La recurrencia de las quejas es una prueba patente que estos informes no dramatizaban la situación. Por si fuera poco, las minutas de la justicia también evocan las sevicias de que eran víctimas los indios de parte de negros y mulatos, esclavos u horros, a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Algunos ejemplos tomados en el corregimiento del Cuzco prueban que al dueño le importaban un comino estas exacciones, cuando no las favorecía³⁹¹. El 27 de julio de 1730, el protector de los indios se querelló por Blas y Rafael Sucso ante el alcalde ordinario de la ciudad, don Joseph de Mendoza Cisneros y Riquelme. Sin ningún

³⁸⁷ *Op. cit.*, pág. 121.

³⁸⁸ *Relación que dio el Provisor Luis de Morales sobre las cosas que debrán proveerse para las provincias del Perú*, in: Monseñor Emilio Lissón Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, Sección primera: Archivo General de Indias, Sevilla, siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, 1º sept. 1943, pág. 55.

³⁸⁹ Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y buen gobierno (1583-1615)*, ed. de John V. Murra y Rolena Adorno, Méjico: Siglo Veintiuno, 1980, t. 2, pág. 710.

³⁹⁰ A.G.I., Lima 566, lib. 4, fol. 271, in: *C.D.H.F.S.*, t. 1, págs. 212-213.

³⁹¹ A menudo obedecían los Negros las órdenes de sus dueños. Hacia 1804, los esclavos de las haciendas Tomaval y Santa Elena, sitas cerca del pueblo de Virú (Trujillo), hostigaban sin cesar a los Indios del pueblo. En su declaración, uno de ellos dijo que “*procedían por encargo de sus amos*”, los marqueses de Vellavista; in: Carmen Vivanco Lara, *Bandolerismo y movimiento social en el Perú Virreynal. 1760-1819*, Tesis de bachillerato en Historia, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983, págs. 131-132.

motivo valedero, estaba preso su hermano Santos Quispe Sucso en un obraje de Urubamba, según información facilitada por unos indios que le encontraron cuando se le encaminaba allí por la fuerza. Santos, oficial panadero en el barrio San Juan de Dios, había sido raptado de noche por dos negros, los cuales se presentaron como alguaciles de la ronda que obedecían a las órdenes de dicho alcalde ordinario. Le trajeron a casa de doña Tomasa Contero, viuda de un personaje importante, antes de mandarlo al obraje de Urubamba. A pesar de varios testimonios fidedignos, el mayordomo del obraje se negó a admitir los hechos, cuanto más que, según parece, consiguió Santos escaparse del lugar. Este caso evidencia los procedimientos utilizados por los obrajeros cuando no bastaba la mano de obra suministrada por los mitayos o los yanaconas³⁹².

La intervención del mulato se situaba en un nivel superior. Se le encontraba a veces al frente de un obraje. El 14 de abril de 1697, el indio Juan Carrasco, de la parroquia de San Blas, en El Cuzco, se querelló contra el mulato Jacinto Vazques, mayordomo del obraje de Paruno, por mantenerle a pesar suyo en el establecimiento desde hacía más de cuatro meses, evocando los numerosos latigazos recibidos y la mala alimentación de que se le hacía cargo para justificar el apremio. Y, por si fuera poco, Vazques intentó abusar de su mujer que había venido a suplicarle que liberara a su marido. Para pedir justicia, Carrasco se aprovechó de la misión de un alcalde de la Real Audiencia por los alrededores: en este pueblo, según dijo, no había nadie ante quien los pobres indios pudiesen exponer una demanda. Le respaldó el protector de los naturales, arguyendo que todos los nativos empleados en el obraje padecían del comportamiento del mulato. Varios testimonios hicieron hincapié en que se había reducido a Carrasco al estado de esclavo, despreciando su condición de hombre libre y honrado. Se adivina, pues, el papel desempeñado por dicho mulato en el avasallamiento de los indios por el sistema de la deuda con el fin de suministrar la mano de obra necesaria al funcionamiento del obraje³⁹³.

Una de las principales preocupaciones de los hacendados era precisamente controlar a los indios mitayos destinados a sus fundos para evitar las defecciones perjudiciales. Entre los empleados contratados con este fin, se encontraban mulatos. El 29 de diciembre de 1657, en El Cuzco, Pedro Carrasco se puso de acuerdo con el mulato libre Isidro Ruiz para que, a cambio de un modesto salario anual de cien pesos, compeliere a que se presentasen al trabajo todos sus mitayos³⁹⁴.

Así pues, el mulato libre, apremiado por la necesidad y el deseo de medrar, se transformaba en un instrumento coercitivo. Se ha olvidado este aspecto por creer que se aplicaba la legislación que prohibía la presencia de los negros y mulatos libres en los pueblos de indios. Ahora bien no sólo los había, sino que incluso llegaban unos a modestos hacendados, aunque por cierto los más se contentaban con el estado de chacareros. En El Cuzco Antonio Enriques vendió el 8 de julio de 1660 al mulato libre Diego Gómez una finca situada en Pacaritambo, que antes pertenecía al indio Pedro Llama Auca Páscar, donde se cultivaban maíz y trigo. Con las tierras, el nuevo propietario adquirió las semillas, una yunta

³⁹² Archivo Departamental del Cuzco (A.D.C.), Cabildo del Cuzco, Justicia ordinaria, Causas criminales, leg. 91, 1700-1739.

³⁹³ *Id.*, leg. 90, 1600-1697.

³⁹⁴ A.D.C., Protocolos notariales, Messa Andueza 1657 (2), fol. 2378 a-r.

de bueyes y un arado³⁹⁵. Surgían así otros motivos de tensión con los indios basados en las diferencias de mentalidades. En 1627, el mulato Baltasar de los Reyes, hacendado en el valle de Ichobamba, se mostraba muy quisquilloso frente a sus vecinos. No vacilaba en apoderarse de los ganados que pastaban por sus tierras sin cultivar, imponiendo a los indios una multa de un peso por cada res. De no doblegarse a sus exigencias, les quitaba la ropa, obligándoles a palos a trabajar una semana en su fundo. Huelga decir que los indios del común no se atrevían a querellarse. Fue una vecina española, doña María de Urúe, también víctima de estos secuestros, quien apeló a la justicia. Entonces se desataron las lenguas, afluyendo los testimonios de indios y en particular el de su curaca. Domiciliado en El Cuzco, sentía el malestar de sus tributarios al recoger las tasas³⁹⁶. Este es un buen ejemplo de la capacidad de mimetismo de los mulatos.

En el ámbito urbano, la coexistencia se hacía aún más penosa, con el gran número de negros y mulatos. Su complejo de superioridad frente a los naturales enconaba los conflictos de convivencia. En las hornazas de la Casa de la Moneda en Potosí, los esclavos siempre intentaron imponerse a los indios, lo cual solía originar pependencias que desembocaban en heridas y muertes, a pesar de que el gobernador dispuso en 1691 que se evitara el contacto entre los dos grupos. Pero en 1776 seguían produciéndose graves reyertas y peleas de modo que se necesitó abrir una causa criminal contra los negros y mulatos culpables³⁹⁷. Sin llegar hasta tales extremos, los negros se olvidaban muy a menudo del dinero prestado por un indio. Así Felipe, maestro zapatero, exigió en 1671 que se encarcelase al mulato Pedro Carrión para que se acordase de los 60 pesos que le pidió prestados para comprar unos aperos³⁹⁸. A un delincuente negro o mulato, la propiedad privada de un indio de la ciudad le parecía más asequible que los bienes de un español. El 6 de noviembre de 1700, doña Andrea Cusichambo, con domicilio en la parroquia de Santiago en El Cuzco, consiguió que se detuviera a un mulato que le había hurtado una arca llena de modestas cosas. Se mandó al reo al obraje del capitán Juan Cristóbal Pílares hasta que tuviera lugar el juicio³⁹⁹.

Peor aún, no carecían de fundamento los informes que delataban la facilidad con que los negros y mulatos agredían a los indios. Sin embargo, el fallo de los jueces no siempre abrumaba a los reos. El día 3 de marzo de 1677, en El Cuzco, la propia viuda de don Joseph Lamostito Ramos, Melchora Asica, intervino a favor del asesino de su marido, el negro Juan Ignacio, esclavo de don Manuel Prieto de Luna. Merced a una escritura firmada ante un notario, retiró su querrela “*por amor a Dios*”, accediendo a los ruegos de “*gente de bien*”, después de recibir 150 pesos de don Bartolomé de la Peña y Saravia, regidor del cabildo y alcalde de la Santa Hermandad. Reconoció que, según las indagaciones, no se estaba enteramente seguro de la plena responsabilidad de Juan Ignacio. De hecho se

³⁹⁵ *Id.*, Messa Andueza 1660 (2), fols. 828 a-829 r.

³⁹⁶ A.D.C., Corregimiento, Causas criminales, leg. 72.

³⁹⁷ Alberto Crespo, *Esclavos negros en Bolivia*, La Paz, 1977, pág. 28. Max Portugal Ortiz, *La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia*, La Paz, 1977, pág. 73.

³⁹⁸ A.D.C., Protocolos notariales, Messa Andueza 1971 (2), fol. 807 a.

³⁹⁹ *Id.*, Corregimiento, Causas criminales, leg. 73.

explicaría la herida mortal por un ademán torpe del acusado. La actuación de personajes influyentes para echar tierra al asunto se debió sin duda alguna al dueño, quien no se resolvió a perder a su esclavo⁴⁰⁰.

En repetidas ocasiones en que el crimen tenía una motivación de índole sexual, el fallo no fue diferente. En noviembre de 1658, el mulato libre Bartolomé Sánchez, asesino de Isabel Collque, consiguió el perdón del padre de la víctima siete meses después del asesinato. Según la fórmula acostumbrada, éste lo concedió por “*amor a Dios*” y acceder a “*la petición de gente de bien*”, a pesar de lo escasa que era la compensación económica, contentándose Juan Quispe con los veinte pesos que le dieron por misas. Por su ignorancia del castellano y su gran pobreza no pudo resistir a los tejemanejes de los protectores de Bartolomé Sánchez. Además no era imposible que el perdón otorgado a un mulato libre saliera más barato que el concedido al esclavo de un dueño preocupado por sus intereses⁴⁰¹.

El caso que viene a continuación, del mes de febrero de 1663, raya con lo burlesco. Los personajes eran de un nivel social diferente. Juan de Carbajal, también mulato libre, apodado Cibicani (¿del quetchua *cirbicanqui*: servidor?), disfrutaba de una posición ventajosa, siendo dueño de recua en Arequipa. Se conoce la importancia de este medio de transporte para la economía andina, en que los mulatos y los negros libres solían hacer de peones arrieros, como prueban los numerosos conciertos del Archivo cuzqueño⁴⁰². Al esposo de la víctima, don Juan Paúcar Tito, indio principal de la parroquia del hospital de los naturales en El Cuzco, lo que le escandalizó más, según parece, fue que el mulato le hubiera robado a su mujer, Ana María, la cantidad de trescientos pesos que le habían prestado varias personas, después de matarlo en condiciones oscuras. A fines de marzo de 1662, Juan de Carbajal habría raptado a Ana María en Arequipa para traerla a Uchumayo, donde la desnudó, la ató a un árbol y acabó con su vida a latigazos. ¿Se trataba para él de vengarse de un mercader indio con quien hacía malas migas, de una india que le dio un chasco o que por lo contrario le engañaba? Paúcar Tito adujo las mañas que utilizó el mulato para llevarse a su esposa; pero la rapidez con que concedió su “*perdón y apartamiento*”, según la fórmula jurídica, despierta el escepticismo en cuanto a la autenticidad de sus sentimientos. Aceptó, a instancias de varias personas “*dignas de respeto*”, los doscientos pesos que por ello le entregaría Juan López Saraza a los dos meses. Una vez alcanzado esto, Juan de Carbajal solicitó su liberación⁴⁰³.

En los tres casos evocados, los beneficiarios de la indemnización juraron en presencia del protector de los indios que no cedieron a ninguna presión de cualquier índole. Aunque era corriente en aquella sazón el procedimiento del “perdón” en el dominio de la justicia criminal, no deja de extrañar en estas situaciones en que las víctimas fueran indios y los asesinos negros o mulatos, lo cual probaría, como fueron afirmando los autores de infor-

⁴⁰⁰ *Id.*, Escribano de Naturales 311, fol. 63 a-r.

⁴⁰¹ *Id.*, Messa Andueza 1658 (2), fols. 1621 a-1622 r.

⁴⁰² Véase: J.-P. Tardieu, *El Negro en el Cuzco*, de próxima publicación en Lima.

⁴⁰³ A.D.C., Messa Andueza 1663 (1), fols. 311 a-314 r.

mes al respecto, que la vida de un indio era de poco peso frente a la de un negro o de un mulato. Así pues, no carecía de fundamento la protesta de Luis de Morales en 1541.

El provisor del Cuzco se refirió a un aspecto de primera importancia: el de las relaciones sexuales entre los negros y las indias. Es de admitir que los esclavos no se valían siempre de la violencia para ir a lo suyo. De hecho, como recalcó Luis Millones, no distaban mucho ciertas indias de opinar que sus relaciones con criados negros del todopoderoso amo español representaban una promoción social en la sociedad colonial⁴⁰⁴. No volveremos al asunto de las segundas intenciones que podían animar a los esclavos, sedientos de libertad para sí o para sus hijos. El hecho es que al poco tiempo surgió una nueva casta, la de los zambaigos o zambos. De creer a López de Velasco, eran aún más numerosos que los mulatos, debido al mal comportamiento de las indias. Huelga insistir en lo peyorativo del término “zambaigo” que procede del latín *scambus* (el que tiene las piernas torcidas hacia afuera y juntas las rodillas). Para López de Velasco, venían a ser la gente más ruín del reino y representaban un peligro para la paz⁴⁰⁵. El crecimiento demográfico de los mestizos, mulatos y zambaigos preocupaba a ciertos responsables. Así el virrey Luis de Velasco recibió una carta en la que el rey expresaba su temor por los riesgos que acarrearba la existencia de tantos mestizos, mulatos y zambaigos, que se caracterizaban por sus vicios y sus malas propensiones⁴⁰⁶.

A decir verdad, la sociedad colonial temía que llegase un día en el que ya no pudiese controlar a los elementos alógenos libres, quienes influirían a los indios por su comportamiento asocial. Una de las protestas más significativas al respecto, fue la de Juan de Matienzo, publicada en 1567:

Los negros horros y mulatos, y algunos mestizos, hixos de indias con españoles, son inquietos, malos e incorregibles, y son tantos y vanse aumentando cada día a más, de suerte que podrá ser venga tiempo que anden en cuadrillas haciendo asaltos y robos, o se junten con los indios y les hagan levantar, lo cual sería su total destrucción y es menester ataxar este daño⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Luis Millones Santagadea, *Minorías étnicas en el Perú*, op. cit., pág. 41.

⁴⁰⁵ Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, op. cit., pág. 22.

⁴⁰⁶ A.G.I., Lima 570, lib. 16, fol. 59 a.

⁴⁰⁷ Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú (1567)*, ed. de Guillermo Lohmann Villena, Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, t. XI, París-Lima, 1967, pág. 84.

JERARQUIA LEGAL	JERARQUIA SOCIAL
1, blancos (a)	1, blancos
-españoles de la península	-españoles de la península
-españoles de América (criollos)	-españoles de América (criollos)
2, mestizos	2, mestizos
3, indios	3, indios
3, 1: caciques-curacas	3, 1: caciques-curacas
3, 2: principales	3, 2: principales
3, 3: indios del común	
4, mulatos libres	4, mulatos libres
5, zambos libres	5, zambos libres
6, negros libres	6, negros libres
6, 1: criollos	6, 1: criollos
6, 2: ladinos (b)	6, 2: ladinos
7, mulatos esclavos	7, mulatos esclavos
8, zambos esclavos	8, zambos esclavos
9, negros esclavos	9, negros esclavos
9, 1: criollos	9, 1: criollos
9, 2: ladinos	9, 2: ladinos
9, 3: bozales (c)	9, 3: bozales
	10, indios del común (d)

Cuadro n°2: El afroamericano en el sistema de castas

(a) Para la jerarquización de los blancos, véase el sentimiento criollo estudiado por B. Lavallé in: *Recherches sur l'apparition de la Conscience créole dans la Vice-Royauté du Pérou*, A.N.R.T., Lille, 1982.

(b) El ladino hablaba español.

(c) El bozal procedía de África y hablaba la “media lengua”.

(d) El análisis de la documentación prueba que en muchos casos los negros se estimaban superiores incluso a los caciques.

De hecho, el síndrome de Marcuse se manifestó de una manera transhistórica hasta la época nacional. Integrados en el ejército libertador del Perú en que formaban cuadros de caballería, los esclavos se estimaban superiores a los indígenas que no gozaban de semejante privilegio. En la costa, señala Christine Hünefeldt, aquéllos se atrevían a vender a éstos, lo cual es revelador de las relaciones de fuerzas que seguían vigentes, a pesar del transcurrir del tiempo⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ Christine Hünefeldt, “Cimarrones, bandoleros y milicianos: 1821”, *Histórica* 3 (2), Lima, dic. de 1979, pág. 78.

Las protestas

Se levantaron muchas protestas entre los religiosos, los pensadores y los arbitristas. Una de las primeras fue la de fray Toribio de Benavente o Motolonía, autor de *Historia de los indios de la Nueva España* (hacia 1542) y heredero según ciertos especialistas del providencialismo español del siglo XVI o, según otros, del milenarismo joaquinista⁴⁰⁹. El fraile, miembro del primer grupo de franciscanos que llegaron a Nueva España en 1524, denunció las diez plagas que asolaban esta tierra como castigo divino. La cuarta la constituían los “*culpixques*”, intermediarios españoles, y los negros a quienes los encomendados colocaban en sus repartimientos “*para cobrar los tributos y para entender en sus granjerías*”:

hánse enseñoreado en esta tierra y mandan a los señores principales naturales de ella como si fuesen sus esclavos; y porque no querría descubrir sus defectos, callaré lo que siento con decir que se hacen servir y temer como si fuesen señores absolutos y naturales, y nunca otra cosa hacen sino demandar, y por mucho que les den nunca están contentos; a doquiera que están todo lo enconan y corrompen, hediondos como carne dañada, y que no se aplican a hacer nada sino a mandar; son zánganos que comen la miel que labran las pobres abejas que son los indios y no les basta lo que los tristes les pueden dar, sino que son importunos⁴¹⁰.

Un decenio más tarde, en una carta al emperador Carlos Quinto, con fecha del 15 de febrero de 1552, fray Pedro de Gante expuso el estado de los indios sometidos al servicio personal:

siempre están fuera de sus casas, y son tan mal tratados de la gente, de esclavos negros e criados de los tales, que en lugar de dalles de comer, los maltratan de palabra y de obra malamente, y por esto se huyen e van a los montes; porque sepa V.M. que los yndios de servicio son esclavos de los negros, e assí los mandan e castigan como el propio amo⁴¹¹.

Uno de los arbitristas que se interesó por el tema, el dominico fray Miguel de Monsalve, era muy conocido del Consejo de Indias. En 1558, redactó una memoria titulada *Reducción universal de todo el Perú y demás Indias*. Otro parecer suyo, el *Aviso para la conservación de las Indias*, ya había suscitado varias críticas por proponer a la Corona la compra en Portugal o en Angola de 200.000 a 400.000 negros con fin de sólo utilizar a los indios en las minas⁴¹². Según el virrey Luis de Velasco, eran “*imaginaciones de poca sustancia*”⁴¹³.

⁴⁰⁹ Véase al respecto: J.I. Saranyana y A. de Zaballa, *Joaquín de Fiore y América*, Pamplona: Ed. Eunote, 1995, págs. 150-155.

⁴¹⁰ Fray Toribio de Motolonía, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Georges Baudot, Madrid: Clásicos Castalia, 1985, págs. 119-120. Tzvetan Todorov se interesó por la protesta de Motolonía en *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, París: Seuil, 1982, pág. 142.

⁴¹¹ *Cartas de Indias*, ed. del conde de Toreno t. 1, B.A.E. 264, Madrid, 1974, pág. 94.

⁴¹² Biblioteca Nacional de Lima (B.N.L.), X 985.02/M 75.

⁴¹³ A.G.I., Lima 308.

No pudiendo prescindir la economía indiana de la mano de obra servil, el fraile buscó los medios más adecuados para sacar el mayor fruto de los esclavos negros, interesándose en otra exposición al cimarronaje. No ignoraba los peligros que hacían correr los negros a los indios:

Que los más sirven a amo y assí su officio es sólo hurtar, robar y hacer infinitos agravios, assí a españoles como a yndios quitándoles sus haziendas, mugeres y matándoles y quitalles lo que tienen que éste es su officio⁴¹⁴.

El religioso propuso varias medidas entre las cuales la agrupación de los negros libres en un barrio de la ciudad, vigilado por un juez español llamado “gobernador”. De un modo general, basándose en su experiencia de primer cura de los negros de Bayano, famoso jefe cimarrón en Panamá, Monsalve contaba con el poder de la enseñanza religiosa⁴¹⁵.

Pedro de Quiroga, clérigo que vivió en el Perú, para convencer a sus lectores de principios de la segunda mitad del siglo XVI, acudió al procedimiento de escribir un drama, dando la palabra al indio Tito, quien hace de acusador de los blancos frente a Justino, soldado procedente de Castilla:

a palos y açotes nos hacéis cargar y llevar las cargas a discreción de vuestros negros, tan pesadas y tan largos los caminos, que vamos muriendo y maldiciendo el día que fuimos engendrado y llamando a la muerte que nos saque ya de tanta desventura⁴¹⁶.

Así pues, los negros eran un obstáculo mayor para la conversión de los indios.

Los eclesiásticos no dejaban de denunciar los abusos cometidos por los negros frente a los naturales. Los responsables más encumbrados se dirigían directamente a la Corona, como lo hizo el arzobispo de Lima, fray Gerónimo de Loayza, el 20 de julio y el 5 de octubre de 1552 y luego el 12 de abril de 1553. En su respuesta, el príncipe Felipe le aseguró que había dado al presidente de la Real Audiencia las órdenes necesarias para acabar con estos excesos⁴¹⁷. La Corona contaba mucho con la Iglesia para proteger a los indios de los malos tratos impuestos tanto por los encomenderos, los doctrineros, los españoles y los mestizos como por los negros y los mulatos, lo cual requería un mejor adoctrinamiento de todos los elementos socioétnicos de la población. Valga el ejemplo de la cédula del 22 de febrero 1680 dirigida a los virreyes, a las Reales Audiencias, a los gobernadores y a los corregidores, en que se expresó esta exigencia⁴¹⁸. Ahora bien el pesimis-

⁴¹⁴ *Aviso que da a buestra magestad fray Miguel de Monsalve de la orden de predicadores para que en todos los Reynos de la Corona Real no aya negros cimarrones o huídos que así se llaman en las Yndias*, B.N.M., ms. 2010-VII, fol. 200 a.

⁴¹⁵ Para su programa, véase: J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, op. cit., págs. 935-937.

⁴¹⁶ *Libro intitulado Coloquios de la Verdad. Trata de las causas e inconvenientes que impiden la doctrina e conversión de los indios de los reinos del Perú, y de los daños e males e agravios que padecen*, ed. del padre Julián Zarco Cuevas, Sevilla, 1922, pág. 86.

⁴¹⁷ In: Domingo Angulo, “El Cedulaario Arzobispal de la Arquidiócesis de Lima. 1553-1820”, *Revista del Archivo Nacional del Perú* 3 (1), Lima, 1925, págs. 67-68.

⁴¹⁸ A.G.I., Lima 335, Cartas y expedientes de personas eclesiásticas, 2 a.

mo de ciertos religiosos era hondísimo. De un modo paradójico, fue el caso del padre Luis López. Este jesuita, uno de los primeros “*operarios de negros*” después de la llegada de la Compañía a Lima en 1568⁴¹⁹, dedicó gran parte de sus actividades a catequizar a los negros. Pese a ello, cuando tuvo que habérselas con la Inquisición en 1579, ésta dio con una memoria suya en la que el religioso, tras poner en tela de juicio los derechos de la Corona sobre el Perú, denunciaba con vehemencia en el capítulo 3 su política para con los indios:

Deja pasar la gente más corruta en costumbres de España, y negros que son tiranos de los naturales y corruptores de las costumbres y Evangelio, y apóstatas con los indios.

A ese respecto por lo menos el virrey Francisco de Toledo admitió que el acusado llevaba razón:

Al octavo capítulo, del permitir que pasen negros a estas provincias, me parece es bien que vuestra Majestad mande que haya moderación, porque se ven los efectos deste capítulo cada día, y, aunque hay sobre ello diligencia y castigo, no se puede remediar del todo, y va creciendo acá mucho esta gente⁴²⁰.

Don Agustín de Ugarte Saravia, obispo de Quito, dio rienda suelta a su indignación en un informe dirigido al Consejo de Indias el 24 de marzo de 1650. Comparando a los indios con los judíos esclavizados en Egipto, suplicó que se les devolviese la libertad,

que han venido a ser esclavos de los negros y mulatos, los cuales, a ojo de la Real Audiencia, obispo y justicias, los llevan arrastrando, aporreados, para que los sirvan así a ellos como a sus amos, sin paga⁴²¹.

Al pastor le correspondía proteger a los indios contra los abusos de los negros y de los mulatos, según afirmó el sucesor de don Agustín, Alonso de la Peña Montenegro, en su obra *Itinerarios para Párocos de indios* (1668):

Es muy ordinario tratar mal con agravios y molestias a estos miserables indios, los quales, siendo libres, parece que son esclavos de todos y mucho más de los esclavos Ethiopes y de la gente más vil que son negros y mulatos, y éstos son los que los llevan arrastrando al trabajo, y, sobre robarles o quitarles lo que llevan por los caminos o en las calles y plaças públicas, les ponen las manos pesadamente, como lo estamos viendo [...]. De tal suerte tienen la cerviz sujeta al pesado yugo de los agravios que, siendo libres, parecen esclavos de los esclavos, que les quitan tiránicamente las mantas, la sangre de las venas y los dientes de la boca quando repugnan o hazen alguna resistencia al agravio⁴²².

⁴¹⁹ Véase: J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, *op. cit.*, págs. 487-490.

⁴²⁰ *Capítulos Hechos por el Maestro Luis López, de la Compañía del Nombre de Jesús, en deservicio de S.M. y del Gobierno del Virrey y Audiencia*, in: *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, ed. de Fernández de Navarrete, Madrid, 1842-1895, t. 94, págs. 474 y 489.

⁴²¹ *Descripción y relación que hace el Illmo Dr. Agustín de Ugarte Saravia, Obispo de San Francisco de Quito, al Rey Nuestro Señor y su Consejo Real de Indias*, in: *Relaciones geográficas de Indias. Perú*, B.A.E. 183, pág. 31.

⁴²² *Itinerario para párocos de Indios, en que se trata las materias más particulares tocantes a*

Los jueces eclesiásticos habrían de defender a las víctimas de los negros. Pero había algo más grave que el menoscabo de la dignidad humana de los indios. Se temía también para ellos la influencia perjudicial del cristianismo poco seguro de los negros. Ya se habían expresado numerosas protestas contra el simulacro de bautismo que recibían en los puertos africanos y la indiferencia de los dueños frente a la enseñanza religiosa que necesitaban. Volveremos en la tercera parte a este aspecto, que es de gran importancia. Digamos de momento que la mayor parte de las obras que trataban de las Indias se referían a esta situación. Pedro Mexía de Ovando, en *Libro memorial práctico* (1639), se apiadó de los indios que trabajaban más que los esclavos negros para los españoles, portugueses y gente de varios orígenes⁴²³. El doctor Nicolás Andrés del Campo y de la Rínaga, en *Flores peruanas Históricas* (1673), se abandonó a la inspiración literaria, comparando a los mestizos, mulatos y negros con hordas enemigas que invadían las tierras de los indios o con un veneno tan peligroso que su olor bastaba para matar a los naturales⁴²⁴. Una anécdota contada por el franciscano fray Bernardino de Cárdenas es muy reveladora. Al indignarse un religioso de los malos tratos impuestos a un cacique por un negro, éste le contestó que

él era esclavo de un amo solo, pero el yndio era esclavo de todos los blancos y negros, pues los mandan y abofetean como a tales, aunque sean caciques⁴²⁵.

En la Nueva España la situación no difería, según el análisis de fray Juan de Silva:

Los indios después que entran en poder de los españoles, los han de servir en todo aquello que los españoles quisieren. El labrador en sus labranças; el obrajero en su obraje; y el minero en sus minas; y los particulares en sus menesteres y más baxas ocupaciones de sus casas, siendo como son esclavos de sus propios esclavos⁴²⁶.

A mediados del siglo XVIII todavía no habían cambiado las cosas, a juzgar por la relación de su estadía en América escrita en 1748 por Jorge Juan y Antonio de Ulloa. En Cuenca, importante ciudad de la Audiencia de Quito, vieron cómo los negros al servicio

ellos para su buena Administración. Compuesto por el Illustrísimo y Reverendísimo Señor Doctor Don Alonso de la Peña Montenegro, Obispo del Obispado de San Francisco de Quito, 1668, ed. de Madrid, 1771, págs. 224-225.

⁴²³ *Libro memorial práctico, de las cosas memorables, que los Reyes de España, y Consejo Supremo y Real de Indias han proueído para el gouierno político del Nueuo mundo, y cuáles sean las causas, que siendo tan santo, no ha fructificado en la conuersión, y conseruación de los Indios, tanto como se está deseando por la Magestad del Rey D. Felipe III, N.S. y el dicho su Consejo, con otras grandes y agudas por don Pedro Mexía de Ovando, Alcalde mayor que ha sido de la Española, con experiencia larga de aquellos Reynos, Madrid, 26-IV-1639, B.N.M., ms. 3183, fol. 105.*

⁴²⁴ *Flores peruanas Históricas, Políticas, Iurídicas recogidas en tres memoriales. Conságralas al Eminentísimo Señor Don Pasqual de Aragón, cardenal de la Santa Iglesia de Roma, Arzobispo de Toledo, Madrid, 1673.*

⁴²⁵ *Relación que Fr. Bernardino de Cárdenas del orden de San Francisco, legado del Concilio Provincial Argentino, hizo al Rey en 29 de Febrero de 1632. Biblioteca del Palacio Real de Madrid, Miscelánea T. XXXVI, II, 2849, fol. 293.*

⁴²⁶ Padre Fray Juan de Silva, *Advertencias importantes acerca del buen gouierno y administración de las Indias, assí en lo espiritual como en lo temporal, Madrid, 1621, fol. 37 a.*

de la misión científica se las arreglaban para imponer sus tareas a los indios que pasaban por la calle. Con gran asombro comprobaron que no era ninguna casualidad:

Mas esto no era mucho, porque al fin les daban las sobras de la cocina, que en alguna manera les compensaba el trabajo, pero el azotarlos los negros esclavos de aquellos españoles, el llevarlos amarrados a la cola de los caballos, como lo hacen los mestizos y los españoles, es cosa tan común que por tal no causa allí novedad⁴²⁷.

En este caso no se puede acusar a los dos científicos de presentar una visión deformada por algún compromiso ideológico. Se trataba de un hecho objetivo transhistórico y casi transcontinental en la medida en que se manifestaba en los territorios donde seguían coexistiendo negros e indios. En los escritos citados más arriba lo patentiza la expresión recurrente “*esclavos de los esclavos*” que define la relación de dependencia impuesta por los negros a los indios con el beneplácito interesado de los dueños.

En 1693, el clérigo Francisco Rodríguez Fernández, aludiendo a las relaciones paradójicas entre los negros y los indios, aclaró de una manera nítida sus motivaciones:

Un esclavo finalmente es lo de un amo que o por ley, abuso o infortunio le compró. Un yndio es lo de todos, sin auerlo pagado ninguno⁴²⁸.

Algunos se preguntaron por la mentalidad india, como fray Reginaldo de Lizárraga (1546-1615):

Lo primero que tienen [los indios], y es el fundamento de las malas o buenas costumbres morales, es un ánimo el más vil y bajo que se ha visto ni hallado en nación alguna. Parece realmente son de su naturaleza para servir: a los negros esclavos reconocen superioridad, llamándolos señores, con saber comprados y vendidos, y lo que les mandan obedecen muy mejor que lo mandado por nosotros⁴²⁹.

Fray Reginaldo puso el dedo en la llaga: sólo el miedo a los negros experimentado por los indios explicaba su comportamiento servil. Los esclavos, de una formación religiosa muy superficial, no tenían ningún escrúpulo, y, de tenerlo, lo acallaba su sed de compensación. La última frase de la cita da a entender por qué los dueños hacían la vista gorda frente a su actuación. Si los pensadores denunciaban los excesos cometidos por los negros, no se olvidaban de poner de relieve la indulgencia interesada de los amos. Tal fue el caso de fray Miguel Agia en *Servidumbres personales de indios* (1603) para Nueva España

⁴²⁷ Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América*, ed. de Luis J. Ramos Gómez, Madrid: Historia 16, 1990, pág. 317.

⁴²⁸ *El Pecado Original. Exortación previa a los Reynos de las Indias sobre el lamentable estado a que los va reduciendo su culpa original con la serpiente original por El Presbítero Dⁿ Francisco Rodríguez Fernández*, Biblioteca del Palacio Real de Madrid, ms. 1466.

⁴²⁹ *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile para el Excmo. Sr. Conde de Lemos y Andrade, presidente del Consejo Real de Indias*, in: *Los Cronistas de Convento*, Selección dirigida por José de la Riva Agüero, Selección de Pedro M. Benvenuto Murrieta y Guillermo Lohmann Villena, París, 1920, pág. 151.

donde están como en galera el tiempo que les dura el trabajar en los dichos ingenios y obrajes, particularmente los que trabajan de las puertas adentro donde les tienen encerrados debaxo de llave, y donde trabajan en compañía de negros, que es lo peor que a los indios se puede dar, pues donde trabajan juntos, el peso del trabajo cahe y carga sobre los miserables indios sin remedios, y los dueños gustan dello porque quieren que se mueran antes diez indios, que un negro, que les costó su dinero⁴³⁰.

Ésta era efectivamente la razón: el mantenimiento de los indios mitayos, empleados en las minas, los obrajes y las haciendas, no les costaba mucho a los españoles, por llegar los naturales de sus pueblos con ropa y víveres. No pasaba igual con los negros, cuyo valor alcanzaba a veces precios altísimos en relación con su estado físico y sus conocimientos técnicos: a éstos sí que tenían que proveerles de lo necesario, mal que les pesara. Fray Juan de Silva, por su parte, evocó la gran crueldad de los esclavos para con los indios de servicio. En Nueva España había gran número de mestizos, negros libres, mulatos e incluso de españoles vagos sumidos en el ocio más completo. Eran “*la hez y la escoria y lo más nocivo de la tierra*”. No obstante, ninguna ley les obligaba a prestar un servicio personal, a ser los esclavos de los demás⁴³¹.

De vez en cuando los propios indios intentaban hacerse oír por medio de sus responsables. El día 17 de marzo de 1664, don Antón Collatupa, cacique de Cajamarca en el Perú, dirigió una memoria al rey en nombre de los otros curacas:

Los que son dueños de estas chácaras teniendo multitud de negros que por la hostilidad fueron esclavos, acuden a tiempo de la mita y, validos del que los distribuye, les señalan los que piden. Con que los indios sin hostilidad y con amor de vasallos de V.M., no sólo son peregrinos en su patria mas por el trato esclavos⁴³².

Antón Collatupa situó el problema a un nivel jurídico, mostrando que la mita era una verdadera esclavitud. Ahora bien la única razón legal para justificar la reducción de indios a tal estado era su hostilidad a la Corona. Lo que se admitía para los negros cuya situación procedía de la teoría de la guerra justa no podía aplicarse a indios leales. Este documento, redactado con la ayuda de eclesiásticos, resumía claramente la opinión de los naturales: habían venido a ser verdaderos esclavos en su propio país, cuando el derecho reservaba esta situación a los negros.

En estos alegatos a favor de los indios, el maniqueísmo de una dialéctica reductora no deja ningún sitio a la compasión por los negros o mulatos, condenados a transformarse a su vez en instrumentos de explotación manejados por la clase dirigente, aunque ciertos análisis no pasaron el proceso por alto.

El mestizo Guamán Poma de Ayala se interesó por los negros del Perú en *Nueva Corónica y buen gobierno* (1583-1615)⁴³³, obra cuyo propósito era valorar la civilización de los indios, herederos del Tawantinsuyu, y denunciar los excesos de la colonización.

⁴³⁰ Ed. de Fray Javier de Ayala: C.S.I.C., 1964, pág. 64.

⁴³¹ *Op. cit.*, fol. 37 a, 38 a, 41 r.

⁴³² A.G.I., Lima 333 A, fol. 1 r.

⁴³³ *Op. cit.*

Analizando las relaciones entre los dueños y los siervos, el cronista se manifestó contra ciertos castigos, más por pragmatismo que por caridad cristiana: en vez de enmendarles, las sevicias no hacían más que incitar los esclavos a la huída. Además los dueños solían mostrarse demasiado codiciosos, exigiendo hasta ocho reales diarios de los jornaleros, sin preocuparse por la manutención o la vestimenta de los otros⁴³⁴.

Guamán Poma se demoró más detenidamente en el casamiento de los esclavos. Protestó contra los obstáculos impuestos por los dueños a la unión y a la vida conyugales de sus negros. Desacatando la legislación de la Iglesia, no vacilaban en separar a los esposos. Lo que sigue permite entender la postura rigurosamente ortodoxa del autor, para quien los padecimientos transformaban a los oprimidos en opresores. Lo más escandaloso a su modo de ver era la explotación sexual a que los esclavos de los encomenderos, regidores y curas doctrineros sometían a las indias indefensas sin que por ello se inmutaran los dueños⁴³⁵. De estas relaciones nacían hijos libres, según la “ley del vientre”, cuando los hijos de un español o de un indio habidos con una esclava no escapaban de la servidumbre. Por otra parte, para sustentar a estas mujeres, los negros no podían más que robar a sus dueños. Pero lo más perjudicial quizá era la perniciosa influencia de los esclavos en las indias, que obviamente se debía en gran parte a la agamia forzosa. Al fin y al cabo todos salían perdiendo, tanto los dueños y la sociedad en general como los indios.

Eran tanto más peligrosas estas relaciones entre las indias y los negros cuanto que a éstos poco les importaban las normas sociales. El cronista esbozó en particular un retrato adusto de los criollos, “*bachilleres y rreboltosos, mentirosos, ladrones y rrobadores y salteadores, jugadores, borrachos, tauaqueros, tramposos, de mal beuir*”. No servían para nada los remedios acostumbrados: los castigos, tales los latigazos o el pringamiento (tocino derretido en el cuerpo del esclavo), no surtían más efectos que las amonestaciones religiosas. Estas eran de poca ayuda, dada la hipocresía del negro criollo: “*Tiene rrosario en la mano y lo que piensa es de hurtar*”. La conclusión del mestizo es tajante: “*Mientras más castigo, más uellaco, y no ay rremedio, ciendo negro o negra criolla*”⁴³⁶.

De mirarlo bien, el análisis de Guamán Poma de Ayala era bastante conformista. En ningún momento intentó encontrar las raíces del mal y sus proposiciones, como veremos más adelante, correspondieron a esta visión. Si no fuéramos más allá, los indios aparecerían como las eternas víctimas de los negros y de los mulatos. Ahora bien la realidad era más compleja.

El indio y los esquemas esclavistas

No siempre aceptaron los naturales la dominación de los negros, principalmente cuando se trataba de indios selváticos cuya autonomía no se había vencido, como en el Nuevo Reino de Granada por ejemplo. María del Carmen Borrego Pla se refiere a la ayuda que recibían los españoles de los indios de Malambo, cerca de Cartagena, en la persecución

⁴³⁴ *Id.*, págs. 705 y 707.

⁴³⁵ *Id.*, págs. 704 y 710.

⁴³⁶ *Id.*, *ibid.*

de los cimarrones a través de la espesa selva. Los chimilas, del pueblo de San Angelo, en la provincia de Santa Marta, conocidos por su fuerza y sus cualidades guerreras, desempeñaban el mismo papel de cuadrilleros⁴³⁷.

Nada se dijo del caso en que el indio ocupaba su verdadero sitio en la jerarquía legal de las castas. El encomendero no era el único en introducir negros en los pueblos de naturales. Los propios caciques, de poderlo, no renunciaban a este privilegio, imitando así al español no sólo por afición al prestigio sino también por afán de lucro. Los indios principales acudían a la esclavitud de una manera bastante común como para preocupar a la administración colonial, siendo al fin y al cabo el pastor el que introducía al lobo en el aprisco.

Los indios dueños de esclavos

Para El Cuzco, el virrey marqués de Cañete se vio obligado el 23 de abril de 1557 a expedir una ordenanza, pregonada el 2 de junio en la capital andina, según la cual se prohibía a cualquier cacique o indio principal y con mayor razón a cualquier indio del común acudir al servicio de un negro, varón o hembra, so pena de secuestro del siervo. Sin embargo, se les daba un plazo de un mes para enajenar a sus esclavos⁴³⁸. Por cierto no era nada fácil imponer esta discriminación a los indios más desahogados sin que se ofuscaran, de modo que otra vez dicha medida quedó letra muerta. Unos años más tarde, Francisco de Toledo (1566-1581) contempló de nuevo el problema en sus *Ordenanzas para los indios de todos los departamentos y pueblos de este reino*. Habida cuenta de los perjuicios que causaban los negros o mulatos a los naturales, se negó a los caciques y a los indios principales o del común el derecho de tenerles en casa, cualquiera que fuera su condición. Acabado un plazo de quince días, se les embargaría atribuyendo la tercera parte de su valor al delator⁴³⁹. En realidad, ninguna decisión autoritaria fue suficiente para que los indios principales renunciaran a la posesión de esclavos.

¿Quiénes eran? No se trataba únicamente de los nobles, según prueba Emilio Harth-Terre⁴⁴⁰. Entre los compradores también había indios ladinos del común cuyo oficio les brindaba cierta comodidad. El arquitecto historiador llegó a la conclusión de que habían comenzado a tener acceso a la propiedad de esclavos en los últimos decenios del siglo XVI. Sin embargo, habían de alcanzar previamente el permiso de la administración. Agustín de Gamarra expresó en 1612 ante el corregidor su deseo de comprar a un esclavo para el servicio de su casa.

Los tratos podían hacerse entre indios: el 7 de julio de 1607, con la autorización del corregidor don Domingo del Mazo, la india Inés de Campo, viuda de Pedro Cuyán, com-

⁴³⁷ M^a del C. Borrego Plá, *op. cit.*, pág. 20.

⁴³⁸ *In*: Diego de Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas de la Gran Ciudad del Cuzco*, ed. de Félix Denegri Luna con la colaboración de Horacio Villanueva Urteaga y César Gutiérrez Muños, 1980, t. 1, pág. 191.

⁴³⁹ *Relaciones de los Virreyes y Audiencias que han gobernado el Perú. Publicadas de Orden Superior, op. cit.*, t. 1, *Memorial y Ordenanzas de D. Francisco de Toledo*, pág. 192.

⁴⁴⁰ *Negros e Indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial*, Lima, 1973.

pró un esclavo a Juan Lorenzo. Ambos moraban en el barrio limeño de San Lázaro. Así, como notó en 1639 el padre Bernabé Cobo en *Fundación de Lima*, al que se refirió Harth-Terre, había en este barrio más de ochenta esclavos al servicio de naturales. Pero el historiador se olvidó de completar su referencia. Añadió Cobo “*que todos los demás indios del reino juntos no deben tener otros tantos*”⁴⁴¹. Se entiende por qué la autoridad no exigió el estricto respeto de las ordenanzas de Cañete y de Toledo. Estos negros, por ser poco numerosos y vivir al lado de indios ladinos de costumbres muy hispanizadas no presentaban, a su modo de ver, un grave peligro.

No obstante, también en las otras ciudades de la Audiencia de Lima se podía encontrar esclavos en casa de los naturales. En El Cuzco, en la segunda mitad del siglo XVII, los indios propietarios de negros no eran obligatoriamente gente acomodada y no necesitaban un permiso especial para adquirirlos. Se requería tan sólo la presencia del protector de indios como para cualquier transacción. A su lado incluso conseguían establecerse familias matrifocales de negros. El 14 de febrero de 1658, María Panti, viuda de Pascual Quera, vendió al agustino fray Juan Copete el esclavo Gaspar de unos treinta años de edad, hijo de María, también esclava suya. Gaspar había huído a las Yungas, de donde el fraile se encargó de extraerlo. Hecho esto, María Panti le propuso rescatárselo por el mismo precio, lo cual aceptaron los padres consultores del convento agustino. Se firmó la nueva escritura de venta el 14 de abril de 1659⁴⁴².

El 8 de marzo del mismo año, don Cristóbal de Roa Albarracín, canónigo de la catedral del Cuzco, acudió a los servicios del notario Martín López de Paredes para vender a la esclava negra Dominga, de treinta años de edad, que había sido de doña Ana Panti hasta el 26 de febrero de 1659. El propósito de la venta era reembolsar a doña Ana una parte de los novecientos pesos que ésta le había confiado ante el notario⁴⁴³. Al parecer, pues, no eran de despreciar los recursos económicos de dicha india. Debía de ser mucho más modesta Magdalena Capa, viuda oriunda de Oruro cuyo oficio consistía en vender sombreros, rosarios y otros géneros por el estilo. Nos enteramos merced al testamento de doña María de Vera, con fecha del 12 de agosto de 1671, que dieciocho años atrás le había confiado la justicia la guardia de esta india. Después de la muerte de Magdalena, considerándose como su heredera, se quedó con una esclava suya. Ésta huyó a Potosí, de donde el esposo de doña María la trajo a su domicilio de Hucuri, en la provincia de Chayanta. Allí dio a luz a Catalina, a quien doña María crió como si fuera su propia hija, principalmente después de la muerte de la madre en La Plata. Al sentirse morir, doña María escuchó los consejos de su confesor y de unos amigos, decidiendo que se entregase Catalina después de su muerte a los herederos de Magdalena, cuya existencia en Oruro conocía merced a las confidencias de la india. Se acordó también que deseaba dejar su esclava y su descendencia a su hija. Por lo tanto, doña María pidió a su albacea que buscase a

⁴⁴¹ P. Bernabé Cobo, *Obras*, B.A.E. 92, Madrid, 1964, pág. 353.

⁴⁴² A.D.C., Protocolos notariales, Messa Andueza 1658 (1), fols. 260 a-263 r; 1659 (1), fols. 453 a-454 r.

⁴⁴³ *Id.*, Messa Andueza 1659 (1), fols. 484 a-485 r.

los hijos de la india para cumplir con su voluntad a cambio sin embargo del reembolso de los gastos ocasionados por el mantenimiento de Catalina⁴⁴⁴.

Frente a sus esclavos, los indios se portaban como los españoles, asegurándoles los jornaleros una vejez tranquila. Era el caso en 1717 del capitán Ignacio Gómez, quien debía en parte su mantenimiento a los jornales de María Blasa. En 1650, el indio Miguel de la Cruz, alcalde ordinario del Cercado de Lima, declaró en su testamento ser propietario de un esclavo negro. Ahora bien, un codicilo de 1660 precisó que en realidad pertenecía a su esposa, quien alquilaba sus servicios al clérigo Diego de España⁴⁴⁵. Incluso las indias del beaterio de Nuestra Señora de Copacabana disponían de esclavas negras, al igual que las monjas españolas de los famosos conventos limeños. Y como todas no gozaban de las rentas necesarias para mantenerse, algunas contaban con los ingresos de sus esclavos jornaleros⁴⁴⁶.

Los indios manifestaban su agradecimiento por la fidelidad de sus esclavos otorgándoles también la manumisión por cláusula testamentaria. Incluso surgían lazos afectivos entre los dueños indios y los siervos. Entre 1710 y 1718, María de Sevilla ahorró en Lima a María Miliana, negra criolla que nació en su domicilio y a quien crió como si fuera su hija, cumpliendo así la voluntad de su difunto marido. Adoptaban, cuando les convenían, los esquemas tradicionales de la liberación condicional. Así, en su testamento del 16 de febrero de 1729, Juana María de Castilla, india oriunda de Huancavélica, dio la libertad a un negrito de ocho años. Pero a partir de los catorce y hasta su muerte, tendría que asistir a los oficios en la capilla del Santo Cristo de Burgos del convento limeño de los agustinos. Los días de fiesta, le tocaría adornar el altar y encender los cirios. Y para que la libertad no se transformara en verdadera trampa, Juana María pidió a su albacea que colocara al niño de aprendiz en la tienda de Antonio Váldez.

Antes de gozar de la libertad, estos esclavos se veían a veces obligados a servir a un familiar del testador. En un codicilo del 27 de febrero de 1612, Ana Pizarro prometió la manumisión a Magdalena Bañón después de la muerte de su marido y de su hermana Elvira Pasña. En su testamento redactado en 1672, la india Evarista Llano y Tamayo manumitió a una esclava por el amor con que le había servido. Sin embargo, sus dos hijos tendrían que abonar la cantidad de cien pesos para disfrutar de la misma disposición. Hasta que pudiesen hacerlo, no se les apartaría a la fuerza del barrio de El Cercado⁴⁴⁷. Harth-Terre se refirió a varios casos de esta manumisión que les permitía a los indios conciliar sus sentimientos y sus intereses económicos. Ocasionalmente, los lazos se hacían más íntimos.

Complejidad de las relaciones

Según hemos dicho, las relaciones entre indios y negros preocupaban tanto a las autoridades que una real cédula del 26 de octubre de 1541 exigió del gobernador que favore-

⁴⁴⁴ *Id.*, Messa Andueza 1671 (2), fol. 210.

⁴⁴⁵ Harth-Terre, *op. cit.*, págs. 109 y 111.

⁴⁴⁶ *Id.*, págs. 107 y 108.

⁴⁴⁷ *Id.*, págs. 134, 94, 92, 134.

ciera en el Perú el casamiento de los negros con gente de su propia raza⁴⁴⁸. Siendo virrey de Méjico, Martín Enríquez propuso medidas audaces el 9 de enero de 1574, que contemplaremos más adelante, según lo prometido. En 1583, el Tercer Concilio de Lima prohibió que se obstaculizase la libre elección de los esclavos⁴⁴⁹. La Iglesia concedió, pues, el sacramento del matrimonio a los negros y a las indias que lo desearan. Según parece, los negros tuvieron que renunciar a alcanzar la libertad por este medio, aunque debían seguir pensando en la de sus futuros hijos. Después de casarse con una india, ocultándole a veces su estado, no aceptaban de buen grado la separación. El juez eclesiástico de Lima contempló el caso de Lorenzo de la Cruz, que engañó la credulidad de Lorenza de Arce, oriunda del Cuzco. En nombre de ésta, el procurador general de los indios, Joseph Mexía de Estela, solicitó el día 6 de julio de 1684 la anulación del casamiento celebrado tres años antes, cuando Lorenza tenía doce o trece años. La relación de las sevicias de que fue víctima la joven esposa después de descubrir la condición de su marido no convenció al provisor, quien le ordenó volver al domicilio conyugal⁴⁵⁰.

Pero ¿no se había exagerado adrede la gravedad de la situación? ¿Qué representaban los zambaigos en la población peruana? Sería hartó difícil dar una respuesta precisa. Sin embargo, existen algunos medios de estimar su número en la sociedad limeña por ejemplo. Horacio Urteaga publicó los datos del más antiguo libro de bautismos de la catedral (mayo de 1538-marzo de 1548)⁴⁵¹. Son bastante numerosos los zambos apuntados: al lado de unos ochenta niños negros, se encuentran unos cincuenta hijos de negros e indias. En cuanto a los mulatos, no pasan de algunas unidades. Harth-Terre, consultando los registros del Sagrario de la catedral de Lima para el primer decenio del siglo XVIII, anotó 76 bautismos de zambos hijos legítimos, lo cual le indujo a decir que las barreras entre el negro y el indio iban desmoronándose⁴⁵². Es mucho decir si se comparan estas cifras con las recogidas en los libros de 1538 a 1548. Por lo contrario parece lenta la progresión, de tener en cuenta el crecimiento de la población negra en Lima. En cuanto a los zambos nacidos de indias y de negros que pertenecían a los encomenderos, resulta casi imposible evaluar su número, aunque sí se puede afirmar que no serían muy numerosos.

Con relación a los matrimonios mixtos, el examen de los libros parroquiales de Lima es muy revelador. Pongamos por ejemplo el de San Marcelo que va de 1640 a 1680, período en que la población negra era importante.

⁴⁴⁸ B.N.M., ms. 2927 IX 40, fol. 271 a-r.

⁴⁴⁹ Rubén Vargas Ugarte, *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima, 1951, t. 1, pág. 338. Sobre el casamiento de los Negros, véase: J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou ...*, op. cit., pág. 790 sq.

⁴⁵⁰ Archivo del Arzobispado de Lima (A.A.L.), Causas de negros 21.

⁴⁵¹ "Libro en que se asienta los baptismos que se hacen en esta sancta Iglesia de la cibdad de los Reyes. Se començó en XXX Días de Mayo de Myll y DXXX y VIII Años...", *Revista del Archivo Nacional del Perú*, Lima, 1929, t. VII; 1930, t. VIII; 1937, t. X; 1938, t. XI; 1939, t. XII; 1940, t. XIII; 1941, t. XIV.

⁴⁵² Op. cit., pág. 141.

Parejas de negros esclavos			Parejas mixtas		
Composición	Núm.	% T3	Composición	Núm.	% T3
De la misma etnia	186	41,8	Negro + mulata (de		
De etnias diferentes	139	9	cual-	3	0,6
Ambos criollos	27	31,3	quier condición)	2	7
Criollo + bozal	10	6,08	Negro esclavo + india	1	0,4
Un cónyuge libre	2	2,25	Negro esclavo + mes-		5
		5,3	tiza		0,2
Total 1	387	87,1	Mulato + negra o	3	2
		6	mulata	2	
			(de cualquier condi-	1	7,2
			ción)		0,2
			Mulato libre + india	4	2
			Cuarterón + cualquier	1	
			color (de cualquier		0,9
			cond.)	6	0,2
			Cuarterón + india	1	2
			Zambo + cualquier	2	
			color	2	1,3
			(de cualquier cond.)	2	5
			Mestizo + criolla es-	—	0,2
			clava	5	2
			Indio + negra esclava	7	0,4
			Español + negra es-		5
			clava		0,4
			Español + mulata		5
			Total 2		0,4
					5
					12,
					83
T3 (= Total 3) = Total 1 + Total 2				444	

N.B. Debido al mal estado de 26 folletos que van del final de 1644 al final de 1646, no se tomó en cuenta un centenar de inscripciones. C.=cónyuge.

Cuadro n°3: Casamientos de los afroamericanos

Entre las uniones legalizadas por la Iglesia, los casos de mixidad representan una modesta proporción y, dentro de este grupo, los casamientos de hombres de origen africano con indias no pasaban de un bajo porcentaje. ¿Se habría concretado el deseo de la Corona de casar a los negros con congéneres suyas? Es más verosímil suponer que los temores de la administración eran exagerados. Por otra parte hace falta recalcar el hecho de que no tenemos ninguna posibilidad de llevar las cuentas de los casos de concubinato.

En ningún momento los informes evocados hasta ahora se refieren a las relaciones entre indios y negras, porque no daban lugar a preocupaciones. Sin embargo, si lo miramos bien, el número de indios que se casaban con esclavas negras en San Marcelo, en el marco temporal estudiado, es equiparable con el de los esclavos negros que se desposaban con indias. El fondo notarial limeño arroja huellas de estas relaciones, presentadas por Harth-Terre en *negros e indios*. En 1719, una negra criolla libre, María Lescano, gestionó la venta de una casa en el pueblo de La Magdalena. Era viuda de un indio principal desahogado, Pedro de Carabajal, propietario, entre otros bienes, de un olivar de 320 árboles que lindaba con la finca de Pedro de Lescano, alférez real. Allí conoció Carabajal a su esposa, esclava del alférez. Obtuvo su manumisión antes de casarse con ella, dándole María tres hijos⁴⁵³. De modo que no era imposible que se llevaran bien un indio de noble origen, cuyos leales servicios fueron premiados por la Corona, y una humilde esclava negra. En El Cuzco los indios no despreciaban a las mujeres de origen africano, aunque fueran siervas. El 29 de octubre de 1658, Pedro Carrasco vendió a Diego de Alarcón, dueño de una recua de mulas, una esclava mulata de treinta años, herrada en ambos carrillos y casada con un indio. Según parece, los naturales se desposaban más fácilmente con mulatas libres. Lucía Cudiel, cuando se concertó como cocinera con el hospital de San Andrés el 12 de septiembre de 1652, declaró ser viuda de Salvador Páucar. Nada se sabe de la situación social de su difunto marido, aunque se puede deducir que era muy modesta. En cambio Domingo Orco, esposo de la mulata María Gómez, era dueño de treinta pozas en las salinas de los indios de la parroquia de San Sebastián. Pero María tuvo que vender estos bienes al sobrino de Orco para pagar sus deudas y el entierro⁴⁵⁴.

En otras áreas de las Indias occidentales, existían parejas legales compuestas de indios y negras. Valgan por ejemplo las Islas del Rey, de la jurisdicción territorial de Panamá. En ellas, hacia 1607, varias negras habían contraído matrimonio con indios, siendo uno de los cónyuges el propio cacique⁴⁵⁵. Es de notar sin embargo que los hijos habidos de tales uniones no tenían acceso al cacicazgo⁴⁵⁶.

⁴⁵³ *Id.*, págs. 142-143.

⁴⁵⁴ A.D.C., Protocolos notariales, Messa Andueza 1658 (2), fols. 1414 a-1415 r; 1662 (2), fol. 1030 a-r; 1658 (2), fols. 1547 a-1549 r.

⁴⁵⁵ María del Carmen Mena García, *La sociedad en Panamá en el siglo XVI*, Sevilla: Exma Diputación Provincial, 1984, pág. 97.

⁴⁵⁶ La prohibición se incluyó en la *Recopilación de las leyes de Indias*. Véase: C.J. Díaz Remente-ría, *El cacique en el Virreinato del Perú: estudio histórico-jurídico*, Sevilla: Escuela de Estudios

En este caso también eran más numerosas las uniones ilegítimas, de que Harth-Terre da unos ejemplos para Lima. En 1613, la india Ana María, esposa del zapatero Sebastián Francisco, evocó en su testamento la presencia a su lado de un zambito, hijo natural de un pariente suyo y de una de sus cinco esclavas⁴⁵⁷. En El Cuzco, las escrituras de los libros de notarías aluden a este tipo de relaciones. El 21 de octubre de 1658 doña Catalina Hernández de la Borbolla vendió a doña Catalina de Cuéllar y Santillán la mulata Magdalena, oriunda de Sucay, cerca de Oropesa. Esta joven, de veintitrés años de edad, era madre de dos zambitas⁴⁵⁸. Así, entre los indios también la promiscuidad con los esclavos daba lugar a la explotación sexual, sin que ésta alcanzara por supuesto la misma gravedad que entre los españoles.

Por fin, es de subrayar que los informes alarmistas dirigidos a la Corona hacían caso omiso del carácter totalmente normal de las relaciones entre muchos negros e indios. Hojeando los libros de los protocolos notariales, el investigador da con situaciones que no dejarían de asombrarle si se atuviera a dichas protestas. Al firmar sus conciertos de aprendizaje, ocurría que ciertos negros o mulatos libres disfrutaran de la garantía de indios. Francisco Hernández, mulato de Chuquisaca (Sucre), cuando le contrató de peón arriero don Juan de las Infantas, solicitó la del indio Juan Guamaní, coterráneo suyo. Para lograr el mismo empleo, el mulato Juan Francisco de Paredes, de Cochabamba, pidió el 20 de febrero de 1670 la fianza de Francisco Conde, del pueblo de Chincheros. Un negro acomodado no vacilaba en confiar sus ahorros a un indio amigo suyo. Francisco Bran, del Cuzco, declaró en su testamento del 15 de octubre de 1667 que había depositado en casa del indio don Baltasar, situada cerca del río Huatanay, una arca con trescientos pesos⁴⁵⁹. No escaseaban, pues, los ejemplos de solidaridad e incluso de confianza entre los naturales y los afroperuanos, por muy difícil que fuera la convivencia en ciertos casos.

Es patente la dramatización de los análisis contemplados más arriba, sin que se pueda acusarlos de mala fe. Daba el caso que sus autores concedían un interés excesivo a las situaciones que les parecían peligrosas para el porvenir de las Indias occidentales. Siendo el natural el centro de sus preocupaciones, se levantaban en contra de cuanto obstaculizara su progresión en la “verdadera fe”, es decir su integración en el esquema colonial. Pero la sociedad hispanoamericana era mucho más compleja de lo que mostraban, de ahí un doble movimiento aparentemente contradictorio. Evocaban tanto las violencias impuestas por los negros a los indígenas como la posibilidad de alianza entre las dos razas contra los españoles. Según las circunstancias, el miedo prospectivo privilegiaba una u otra de estas actitudes. Dicho temor originó una legislación que tendía a normalizar las relaciones entre los negros y los indios. En este contexto no sólo se acudió a la coercición sino también a la educación religiosa.

Hispanoamericanos, 1977, pág. 132; citado por M^a. del C. Mena García, *op. cit.*, pág. 97.

⁴⁵⁷ *Op. cit.*, págs. 144-145.

⁴⁵⁸ A.D.C., Protocolos notariales, Messa Andueza 1658 (2), fols. 1400 a-1401 r.

⁴⁵⁹ *Id.*, Messa Andueza 1657 (2), fol. 1986 a-r; 1670 (1), fol. 175 a; 1667 (2), fols. 1030 a-1033 r.

CAPÍTULO 5

ALIANZA ENTRE NEGROS E INDIOS

Por no tener una relación directa con nuestro tema, descartaremos el caso en que los negros fugitivos consiguieron valerse de la protección que les brindaba la naturaleza para perpetuar sus costumbres africanas, aunque fuera a través de una cultura dominante. Roger Bastide trató en particular de los *Marrons* de Jamaica y de los famosos Boníes o *Bush negroes* de las Guayanas holandesa (Surinam) y francesa, entre quienes permanecieron muchos rasgos de origen Fanti-Ashanti⁴⁶⁰. El palenque de San Basilio, a unos setenta kilómetros de Cartagena, tierra adentro, mereció el interés de prestigiosos sociólogos, antropólogos y lingüistas en busca de sustratos bantúes⁴⁶¹. Nos interesaremos más bien en este capítulo por el fenómeno inverso, es decir los contactos entre los cimarrones y la población autóctona.

No cabe duda de que la solidaridad frente a la explotación era un motivo de alianza. Tanto el negro como el indio, nota con acierto Juan Bosch, además de encontrarse bajo un mismo yugo, tenían un “nivel cultural muy parecido”:

negros e indios eran cazadores, agricultores en terrenos comunes, pescadores, sus religiones eran animistas; sus experiencias acerca del hombre blanco eran parecidas, y debía ser también muy parecida su actitud ante él, o bien de sumisión o bien de odio⁴⁶².

No faltaban pues los factores de transculturación entre estas víctimas de la colonización.

Alianza coyuntural

De la hospitalidad a la solidaridad

En los primeros años de la presencia española en el Nuevo Mundo, antes de que se estableciera la trata directa con África, los esclavos fugitivos acudieron a la hospitalidad india. No se trataba de casos aislados, sino de una tendencia que preocupaba a la administración real, a juzgar por la actitud del gobernador de La Española, Nicolás de Ovando. En 1503 pidió a la Corona que se dejase de enviar más negros a la isla porque huían y

⁴⁶⁰ R. Bastide, *op. cit.*, págs. 56-67.

⁴⁶¹ Aquiles Escalante, “Notas sobre el palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia”, *Divulgaciones Etnológicas* 8, 1954, págs. 207-351. Nina S. de Friedemann y Carlos Patiño Rosselli, *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1983. Cuando sea necesario, evocaremos otros trabajos de nuestra amiga Nina S. de Friedemann. Véase también: Armin Schwegler, “Hacia una arqueología afrocolombiana: Restos de tradiciones religiosas bantúes en una comunidad negro-colombiana”, *América Negra* 4, Pontificia Universidad Javeriana, diciembre de 1992, págs. 35-82.

⁴⁶² Juan Bosch, *De Cristóbal a Fidel Castro*, Madrid: Ed. Alfaguara, Madrid, 1970.

se juntaban con los indios, a quienes enseñaban malas costumbres, hecho que apuntó el Cronista Mayor de las Indias Antonio de Herrera en la *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*⁴⁶³. Pero, ante la baja demográfica de los naturales, pronto se olvidó este riesgo.

Se manifestó la misma reacción en Nueva España, tan sólo tres años después de la caída de la capital del imperio azteca, es decir cuando se estaba incrementando la importación de mano de obra servil. Empezaron los esclavos a escaparse del dominio de sus dueños para refugiarse en territorio zapoteca, según refiere el mismo cronista⁴⁶⁴.

En Cuba, en 1525, los cimarrones ya no se contentaron con buscar la hospitalidad de los naturales, sino que algunos de ellos se unieron con el cacique Guamá, quien se alzó en contra de los españoles en el macizo de Sagua-Baracoa. Es de suponer que, después del asesinato del jefe rebelde, siguieron los fugitivos en los palenques que formaron sus adictos en las serranías, donde encontraron formas de vida muy parecidas a las que conocían en la lejana África. No les quedaba más solución que integrarse, adoptando los usos de los autóctonos⁴⁶⁵.

En 1552, la rebelión del rey Miguel, esclavo de las minas de oro del río Buria, cerca del pueblo de la Nueva Segovia de Barquisimeto, en Venezuela, es un ejemplo patente de esta alianza contra el opresor común. El caudillo cimarrón, después de estructurar al grupo de sus seguidores, procedentes de las minas, se preparó para la resistencia armada, utilizando las herramientas y las espadas robadas a los dueños para fabricar lanzas y dardos. Con el fin de mejor resistir al ataque de las fuerzas coloniales, cuenta el franciscano fray Pedro de Aguado, Miguel hizo pintar de negro con zumo de jagua a los indios jirajaras que se le habían unido con sus arcos y flechas, “*para que el número de los negros pareciese mayor y aquella compañía más espantable*”⁴⁶⁶.

Los autóctonos pasaban así a la colaboración con los fugitivos, primero de tipo militar. Los cimarrones de Ballano, que alcanzaban en 1553 un número superior a ochocientos individuos, se ocultaban en los bosques de Nombre de Dios, desde donde agredían las barcas del río Chagre y las recuas de mulas que trajinaban entre el puerto caribeño y Panamá, asesinando a los españoles para adueñarse de las mercancías. El peligro que hacían correr a los intercambios económicos entre el mar del Sur y el del Norte fue una de las

⁴⁶³ Véase: José Antonio Saco, *Historia de la Esclavitud de la Raza Africana en el Nuevo Mundo*, La Habana, 1938, t. 1, pág. 62; G. Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pág. 17.

⁴⁶⁴ Citado por Norman F. Martín, *Antecedentes y práctica de la esclavitud en la Nueva España del siglo XVI*, pág. 61.

⁴⁶⁵ Zoila Danger Roll, *Los cimarrones de El Frijol*, Cuba, 1977, págs 33-34. Ocurrió igual en las colonias inglesas de la América del Norte donde los “Croatoons” de la Carolina del Norte, los “Redbones” de la Carolina del Sur, los “Moors” de Delaware y los “Melungeons” de la Virginia del Oeste aceptaron acoger a muchos esclavos fugitivos; véase: Patrick J. Carroll, “Mandinga: The evolution of a mexican runaway slave community. 1735-1827”, *Comparative studies in Society and History* 19 (4), octubre 1977, pág. 490.

⁴⁶⁶ Fray Pedro de Aguado, *Historia de Venezuela*, Madrid, 1918, pág. 382. El fraile llegó a Venezuela en 1561, pocos años después de los sucesos. Citado por: Ricardo E. Alegría, “El rey Miguel. Héroe puertorriqueño en la lucha por la libertad de los esclavos”, *Revista de Historia de América*, 85, 1978, pág. 17.

preocupaciones mayores del gobernador Alvaro de Sosa, como aparece en una carta suya escrita al emperador el 4 de abril de 1555. Durante su gobernación, más de sesenta españoles encontraron la muerte. El marqués de Cañete, que iba a ocupar el sillón de virrey en Lima, decidió acabar de una vez con esta lacra. A Pedro de Ursúa, soldado que se ilustró en la conquista del Nuevo Reino de Granada, le encargó la misión de reducir a los rebeldes. Acorralados, éstos aceptaron negociar con los representantes del poder colonial, entregándose como rehén el propio rey Ballano. Faltando a su palabra, nota el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios reales*, el virrey le mandó a España, dando con ello pruebas manifiestas del temor que el jefe negro infundía a la clase pudiente. Su fuerza, la debió a la aptitud de sus hombres en dominar el entorno, capacidad que les faltaba a los españoles. Por si fuera poco se valió de la ayuda de unos indios que no se negaron a suministrarle flechas envenenadas⁴⁶⁷.

Hacia 1560, nota David. M. Davidson, los esclavos fugitivos de las minas del norte de Nueva España, desde Guadalajara a Zacatecas, se unieron con los nativos para atacar a los españoles. Con el mismo propósito, los cimarrones de Guanajuato se juntaron con los chichimecas⁴⁶⁸. En Chile, el cruzamiento de los prófugos con los indios facilitó su integración en el ejército indígena. R. Mellafe se refiere al caso de los hermanos mulatos Dionisio y Sebastián del Castillo, hijos de Elena, esclava negra de Martín de Algaraya. Dionisio, con su concubina india, pasó tres años entre los indios de guerra, siendo admitido incluso en los consejos⁴⁶⁹. En cuanto a los palenqueros de Cartagena de Indias, nunca buscaron la alianza de los indios, según María del C. Borrego Pla, por vivir en economía cerrada. Sin embargo, añade la historiadora, copiaron de los indígenas el método defensivo tan conocido del palenque, de modo que incluso en este caso se puede hablar de cierta transculturación o por lo menos de una evidente adaptación⁴⁷⁰.

La solidaridad entre los cimarrones y los indios no dejaba de preocupar a los responsables administrativos, quienes temían que se manifestase en contra de la clase pudiente. Esta preocupación aparece muy a las claras en la real cédula dirigida el 12 de octubre de 1560 al corregidor y a los alcaldes ordinarios de Lima, en virtud de la cual se concedió a los naturales de los repartimientos la facultad de prender y de matar a los fugitivos. A cualquier indio que trajese un prófugo a la cárcel de la Audiencia, o su cabeza, se le premiaría con una cantidad de treinta pesos⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, segunda parte, lib. 8, cap. 3; citado por J.A. Saco, *op. cit.*, t. 1, pág. 207.

⁴⁶⁸ David M. Davidson, "El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650", in: Richard Price, comp., *Sociedades cimarronas*, México: Siglo Veintiuno, 1981, pág. 87.

⁴⁶⁹ R. Mellafe, *La introducción de la esclavitud negra en Chile*, *op. cit.*, pág. 102.

⁴⁷⁰ María del Carmen Borrego Plá, *Palenques de Negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos/C.S.I.C., 1973.

⁴⁷¹ C.D.H.F.S., *op. cit.*, t. 1, pág. 387.

De la solidaridad a la convivencia

En ciertos casos, la colaboración entre los poblados cimarrones y las tribus nativas fue mucho más allá del pacto estratégico, como pusieron de relieve José Luciano Franco, Francisco Pacheco y Julio Le Riverend. Así ocurrió entre 1568 y 1573 en las jurisdicciones de Río Hacha, Coro y Maracaibo donde, según Brito Figueroa los fugitivos se dedicaban a actividades sedentarias como la agricultura y la cría, practicando el trueque con los indios, entre los cuales se destacaban los onotos, quienes les abastecían en sal y pescado⁴⁷². De este modo, la complicidad fue transformándose en convivencia, con el surgimiento de una complementaridad basada en las aptitudes de cada grupo en aprovecharse del marco ecológico. Roquete Pinto estudió a los *cabores* de la Sierra del Norte, en el Brasil central, hijos de los esclavos fugitivos de las minas y de indias o *cabocles* raptadas. Así que, afirmó G. Freyre, los negros “*habrían esparcido su sangre*” incluso en las regiones más alejadas de los centros esclavistas, que se consideran hoy en día “*vírgenes de influencia negra*”⁴⁷³.

Más aún: ocurría que los cimarrones que huían tierra adentro se integraban en las comunidades indígenas, y no faltaban los *quilombos* donde se agrupaban negros e indios⁴⁷⁴.

En Honduras y Nicaragua, llama la atención la actitud de los indios mistikos en el siglo XVII frente a los cimarrones, evocada por Mary W. Helms. Parece paradójico que un grupo de cimarrones, en busca de la libertad, fuera de nuevo reducido a la esclavitud por indígenas entre quienes encontraron un refugio. ¿Cómo estos esclavos se librarían de Caribdis para caer en Escila? Se trataba de una servidumbre muy diferente de la que les impusieron los españoles: de tipo doméstico, les permitía integrarse en la población merced al casamiento. Esta esclavitud era muy parecida a la que conocían los africanos antes de que la trata negrera lo pervirtiera todo: pese a su condición, no se le negaba al esclavo la posibilidad de fundirse en la estructura de acogida⁴⁷⁵.

Por fin, hablando de fusión cultural, no podemos menos de evocar el caso de los famosos garífunas o caribes negros que constituyeron grupos importantes en Belice, Honduras, Guatemala, con algunas huellas en Yucatán y Costa Rica, después de su expulsión por los ingleses de la isla de San Vicente, donde asimilaron varios aspectos de la cultura caribe. A lo largo del siglo XVI, los indios caribes organizaban expediciones desde Guadalupe, Martinica, Dominica, Santa Lucía y San Vicente hacia las grandes islas donde raptaban esclavos negros, muchos de los cuales acababan por unirse con indígenas, lo cual dio

⁴⁷² Federico Brito Figueroa, “El comercio de esclavos y la mano de obra esclava en la economía colonial venezolana”, *Economía y ciencias sociales*, julio-septiembre de 1964, Caracas; citado por José Luciano Franco, Francisco Pacheco, Julio Le Riverend, “Facetas del esclavo africano en América latina”, *Introducción a la cultura africana en América Latina*, París: Unesco, 1979, pág. 41.

⁴⁷³ Roquete Pinto, *Rondonia*, Río, 1917; citado por G. Freyre, *op. cit.*, pág. 82.

⁴⁷⁴ Mário Maestri, *L'esclavage au Brésil*, *op. cit.*, pág. 171.

⁴⁷⁵ Mary W. Helms, *Asang: Adaptations to culture contact in a Miskito community*, Gainesville: University of Florida Press, 1971; citado por Richard Price, “Los cimarrones y sus comunidades”, *in*: R. Price, comp., *op. cit.*, pág. 24.

principio a una primera miscigenación⁴⁷⁶. Aparecieron así en San Vicente los garífunas, con quienes se mezclaban los cimarrones de las islas vecinas. En 1636 dos barcos negros españoles encallaron en los arrecifes de la isla, refugiándose sus armazones entre los zambos. En 1672 pasó igual con un navío inglés. Frente a la hostilidad de los jefes caribes, éstos y los recién llegados se acogieron a los montes antes de imponerse a la población nativa.

Dada la variedad de las lenguas de los negros, el elemento dominador se vio obligado a adoptar el idioma de los dominados, o sea el caribe-arawak. A fines del siglo XVIII, los indígenas de San Vicente habían sido asimilados del todo por los garífunas. Éstos se mostraron muy recalcitrantes frente a la presencia inglesa impuesta en 1763 por el tratado de París y para dar fin al conflicto, los ingleses los deportaron a Balliceau y luego, en 1797, a Roatán, isla situada a la altura de Honduras. De ahí no tardaron en pasar al continente, más precisamente a las inmediaciones de Trujillo, de donde siguieron hasta Nicaragua. Actualmente, los garífunas mantienen viva su cultura mestiza. Manifiestan a través del catolicismo ciertas reminiscencias religiosas africanas como el culto a Changó, el dios yoruba. Pero siguen practicando su idioma de origen arawak y ciertas costumbres de procedencia india impuestas al varón cuya esposa está a punto de dar a luz⁴⁷⁷. Dejando aparte estos datos y la deportación, existe cierta semejanza entre la historia de los garífunas y la de los mulatos de Esmeraldas.

Alianza estructural: el mestizaje en Esmeraldas

Las expediciones dirigidas por Francisco Pizarro encontraron en la región situada entre Panamá y Tumbes en la costa norte del Perú una tierra rica en oro y esmeraldas, como la de Coaque⁴⁷⁸. Pero no disponían de los hombres necesarios para su conquista. Tardaron mucho los españoles en dominar la costa que va de la bahía de Tumaco al sur de la desembocadura del río Esmeraldas. El clima tropical penoso favorecía el crecimiento de una densa vegetación selvática en muchos lugares, la cual brindaba protección a los nativos. Debido a los azares de la historia fue allí donde se verificó una de las más acertadas integraciones del negro en el medio natural americano.

De cimarrón a gobernador

El historiador Federico González Suárez hizo hincapié en la rápida evolución de un grupo de negros que, después del naufragio en 1553 de un barco que les llevaba al Perú, “podían agitar toda la provincia o persiguiendo a los indios o haciéndoles tomar las

⁴⁷⁶ Antes del Descubrimiento, ya solían los Caribes practicar raptos en las islas vecinas, como lo comprobó Colón.

⁴⁷⁷ Véase: Jean-François Quillévéré, “Les Garífunas. Langue et identité”, in: Marie-Cécile Bénassy-Berling comp., *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*, París: Presse de la Sorbonne Nouvelle, 1993, págs. 205-212. En cuanto a las costumbres garífunas que rodean el nacimiento de los hijos, parecidas al “empollar” de los padres en ciertos pueblos indios, véase: R. Bastide, *op. cit.*, pág. 84.

⁴⁷⁸ Francisco de Xerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, Madrid: Historia 16, 1985, págs. 66-69.

armas para rechazar a los que intentaban entrar en ella para conquistarlos”⁴⁷⁹. Conocemos su historia en gran parte merced a la relación escrita en 1582 por un sacerdote, Miguel Cabello de Balboa⁴⁸⁰, encargado por la Real Audiencia y el obispo de Quito, fray Pedro de la Peña, de someterles en 1577 a la Corona y a la religión⁴⁸¹.

En octubre de 1553 zarpó de Panamá rumbo al Perú un barco que llevaba mercancías y esclavos pertenecientes a un tal Alonso de Illescas, vecino de Sevilla. Enfrentada con las dificultades de la navegación, la tripulación decidió tomar tierra en la ensenada de Portete, al sur del cabo de San Francisco. Mientras iban a buscar algo que comer, con la ayuda de diecisiete negros y seis negras, se levantó una tempestad que lanzó el navío contra los arrecifes de la costa. Los esclavos aprovecharon el desamparo de los españoles para “*meterse en el monte adentro, sin propósito ninguno de volver a servidumbre*”⁴⁸². El caudillo de este primer grupo de cimarrones de la provincia de Esmeraldas habría sido, según Cabello de Balboa, “*un valiente negro llamado Antón*”. Él inició los contactos con los indios de la región, consiguiendo imponerse a los pidis, quienes acabaron por aceptar su ayuda para luchar contra los indios de Campas. En estos enfrentamientos murieron seis de los negros, de ahí la rebelión de los pidis contra los once restantes. La represión fue severa: “*sembraron terror en toda aquella comarca y dende entonces procuraron no enojarlos, ni los negros se hosaron fiar más dellos*”. La muerte del jefe ocasionó una grave discordia que desembocó en la muerte de tres negros más, quedando tan sólo del grupo inicial siete varones y tres mujeres.

La fama de los cimarrones les atrajo la benevolencia de los niguas, quienes se relacionaron en particular con

un negro de aquellos llamado Alonso, a quien los demás comenzaban a respetar, aunque mozo, tanto por ser valiente como por ser ladino e industrioso en la guerra e que ya había aprendido la lengua de aquella tierra.

Ya había empezado pues la segunda fase de aculturación para Alonso. Oriundo de Cabo Verde, tenía de ocho a diez años de edad al llegar a Sevilla, donde pasó al servicio de Antonio de Illescas, en cuya casa se hizo ladino y se educó en la fe cristiana, antes de que éste lo vendiera por razones desconocidas para el Nuevo Mundo. Los niguas, asegura el testimonio de primera mano de Cabello de Balboa,

⁴⁷⁹ Federico González Suárez, *Historia General de la República del Ecuador*, Quito: Clásicos Ariel, pág. 20; citado por Manuel Loor Villaquirán, “Alonso de Illescas, estrategia militar y político”, in: P. Rafael Savoia coord., *El negro en la historia. Aportes para el conocimiento de las raíces en América Latina*, Quito: Centro cultural afro-ecuatoriano, 1990, pág. 194.

⁴⁸⁰ Miguel Cabello de Balboa, *Verdadera descripción y relación de la provincia de Esmeraldas*, in: *Obras*, ed. de J. Jijón y Caamaño, Quito: Editorial Ecuatoriana, 1945; citado por José Alcina Franch, véase *infra*.

⁴⁸¹ José Alcina Franch, “El problema de las poblaciones negroides de Esmeraldas, Ecuador”, *Anuario de Estudios Americanos* 31, 1974, pág. 42.

⁴⁸² P. Rafael Savoia, “El negro Alonso de Illescas y sus descendientes (entre 1553-1867)”, in: P. Rafael Savoia coord., *El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia*, Quito: Centro cultural afroecuatoriano, Quito, 1988, págs. 29-62.

le dieron por mujer una india hermosa, hija de un principal y muy emparentada, con cuyo fervor de parientes, por las cautelas dignas de tal gente, vino a tener mando y señorío entre los negros e indios [...].

La integración cultural de Alonso entre los autóctonos no hizo que se sintiera supeditado a ellos. De hecho, con motivo de un gran banquete ofrecido por el cacique Chilianduli, mandó que ejecutaran a éste y a muchos de sus súbditos para adueñarse de su tesoro, lo cual no le impidió dar la hija del jefe como esposa a un hijo suyo⁴⁸³. No cabe duda de que esta actuación, más “*de demonios que de hijos de Adán*”, según Cabello de Balboa, asentó definitivamente su poder que el caudillo intentó reforzar con alianzas coyunturales o estructurales.

No rechazó a los blancos en la medida en que no presentaban un peligro para su independencia. Antes bien no vacilaba en ayudarles en caso de naufragio por las temidas costas de su territorio. Fue lo que pasó con un tal Escobar, religioso mercedario abandonado por sus compañeros de viaje en la bahía de San Mateo. Habiéndole encontrado Alonso *in articulo mortis*, lo cuidó hasta que pudiera seguir su camino hacia el Perú. Mientras tanto, enseñó el fraile la doctrina a los hijos de su bienhechor y los bautizó⁴⁸⁴. De ser necesario, ello probaría que Alonso no ponía en tela de juicio su aculturación cristiana sino la servidumbre impuesta por la sociedad esclavista, actitud muy común entre los cimarrones. Tampoco se puede pasar por alto la estrecha amistad que trabó con Gonzalo de Ávila por motivos menos desinteresados. Este aventurero, nacido en Tenerife, había actuado en Guinea y Cabo Verde, al servicio sin duda alguna del comercio negrero, antes de pasar a La española, Panamá y por fin al Perú. Como criado acompañó a Andrés Contero en la expedición que hizo preso a Alonso de Illescas y a su familia. Debido quizá a su estancia en Cabo Verde, el tinerfeño no quedó indiferente a la suerte del cabecilla negro, tanto más cuanto que se dejó seducir por una hija suya habida con una india: “*Con la amistad, y este mal ayuntado parentesco se atrevió el negro a pedirle la libertad y él se la ofreció, y aun le incitó a que con brevedad se huyesen juntos*”⁴⁸⁵. Esta alianza que, dado el pasado de Ávila, no pudo menos de ser provechosa para el caudillo africano, intensificó el proceso de mestizaje iniciado en su territorio.

Según datos recogidos por el capitán Pedro de Arévalo, encargado por el oidor Juan del Barrio de reducir a los negros díscolos de Esmeraldas⁴⁸⁶, al grupo encabezado por Alonso de Illescas se agregó el negro Andrés Mangaches (¿de Arobe?), prófugo de un barco que, quizá por razones de seguridad, había echado el ancla en la bahía de San Mateo. Se escapó con una india de Nicaragua, refugiándose entre los indios mangaches de Dobe, cuyo antiguo jefe era precisamente Chilianduli. Aparecen en la documentación dos hijos suyos: Francisco de Arobe y Juan Mangache, casado éste con una hija de Alonso de

⁴⁸³ Véanse las citas de Cabello de Balboa en R. Savoia, “El negro Alonso de Illescas ...”, *op. cit.*

⁴⁸⁴ Este episodio relatado por Cabello de Balboa se encuentra citado en el artículo de J. Alcina Franch, *op. cit.*, págs. 41-42.

⁴⁸⁵ *In: id.*, pág. 8.

⁴⁸⁶ Véase: José Rumazo comp., *Documentos para la Historia de la Audiencia de Quito*, t. 2 y 4, Madrid: Editorial Afrosidio Aguado, 1948, t. 4, págs. 17, 18, 33; citado por Rafael Savoia, “El negro Alonso de Illescas ...”, *op. cit.*, pág. 54.

Illescas. Si creemos a Cabello de Balboa, Francisco y Juan acusaron al cabecilla de haber matado a su padre, de lo cual se defendió Alonso. De todos modos, a petición del oidor Juan del Barrio, Francisco de Arobe y sus hijos Pedro y Domingo se entrevistaron en 1598 con el responsable administrativo en Quito, donde se hizo el famoso retrato que se encuentra hoy en día en el Museo de América de Madrid⁴⁸⁷.

Subraya Rafael Saboya, en cuyos estudios nos apoyamos en gran parte para trazar estas líneas, que las autoridades no carecían de razones para tratar con estos negros y estos zambos (“mulatos”). El territorio que dominaban no sólo era rico en oro, esmeraldas y perlas. También disponía de la madera y la brea que requería la construcción de los barcos que tanto necesitaba el Perú para el comercio con Panamá y la defensa contra los piratas. En el peligroso tráfico con el istmo, interesaba que los poblados de la costa de Esmeraldas ofreciesen su ayuda en caso de naufragios y no aceptasen las ofertas de los piratas. Y ya se estaba pensando en trazar un camino entre la sierra y la costa de Esmeraldas para facilitar los intercambios con Panamá. Por otra parte, el propio Alonso de Illescas se dio cuenta de que un convenio con la Audiencia no haría más que reforzar su autoridad sobre los “mulatos” de San Mateo y los caciques indios⁴⁸⁸.

El socorro que brindó a dos españoles naufragados le dio la oportunidad de concretar su plan, como subraya José Alcina Franch. Juan de Reina y María Becerra hicieron efectivamente de intermediarios con las autoridades quiteñas, enfatizando la voluntad de Alonso de Illescas y de Gonzalo de Ávila de “*volver al seno de la Iglesia y al servicio del Rey*”. De ahí la misión confiada en 1577 a Cabello de Balboa por el presidente Valverde y el obispo fray Pedro de la Peña⁴⁸⁹. Estaban dispuestos a olvidar los desacatos pasados e incluso a otorgarle al jefe cimarrón el título de gobernador con el derecho de fundar un pueblo en la bahía de San Mateo. Cumplió con el cometido el sacerdote, entrevistándose en la playa de Atacames con el “señor don Alonso de Illescas”, a quien le dirigió las palabras siguientes, que vale la pena citar:

la real Audiencia [...] os nombra y cría Gobernador de estas Provincias y naturales de ellas, para que como tal, mantengáis en justicia a todas las personas que en ella residen y residirán en los porvenir y por la retribución y correspondencia debida a merced tan grandiosa, no pretende ni quiere de vos la Real Audiencia y el Reverendísimo más de las que queráis recibir y conocer, porque el conocimiento dellas os hará acudir a lo que sois obligado a leal y buen vasallo de tan justo Rey.

Según Cabello de Balboa, la actitud de Alonso fue muy caballeresca:

tomándolas en su mano [las provisiones] el nuevo y negro gobernador, mirando el sello dijo: 'Estas son las armas del Rey mi señor que bien las conozco', y besando las provisiones las puso sobre su cabeza, y dijo tales palabras: '[...] la tierra, y cuanto en ella hay, es de su Majestad, y desde luego, en su real nombre; os doy la obediencia mía y de los que están a mi cargo [...]'⁴⁹⁰.

⁴⁸⁷ *Id.*, pág. 55.

⁴⁸⁸ *Id.*, págs. 34-35.

⁴⁸⁹ J. Alcina Franch, *op. cit.*, pág. 42.

⁴⁹⁰ Cabello de Balboa, *op. cit.*, pág. 37; citado por R. Saboia, *op. cit.*, pág. 36.

Aceptó el flamante gobernador la fundación del pueblo en la bahía de San Mateo y se fue el día 27 de septiembre por sus adictos, quienes, en compañía de cincuenta indios, llegaron solemnemente el 8 de octubre de 1577. En realidad los acuerdos no llegaron a concretarse, quizá, opinó Cabello de Balboa, por presión de los indios, quienes veían esta sumisión con muy malos ojos⁴⁹¹.

Entre 1583 y 1585 hubo otro intento que ocasionó la visita en Quito de un hijo de Alonso de Illescas. Fray Alonso de Espinosa, trinitario, se encargó de transmitir las provisiones de la Real Audiencia en que se aceptaban las condiciones impuestas por el caudillo. Este exigía no sólo el perdón general, la libertad y la exención de cualquier tributo para los negros y mulatos y sus descendientes, sino también las mismas mercedes por una duración de diez años para los indios que “*saliesen de paz*”. No renunciaba por supuesto a su título de gobernador. Pero un repentino cambio de actitud de la Audiencia hizo que el trinitario no pudiera llevar a cabo su misión: al oír Pedro Venegas de Cañaverál le pareció que se podía zanjar el problema por la fuerza⁴⁹². Así pues, Alonso de Illescas se portó como un dirigente responsable de las esperanzas que habían depositado en él sus adictos, cualquiera que fuera su raza.

Una altiva autonomía

Fracasaron todas las expediciones dirigidas contra Alonso y sus descendientes. La descripción de la situación en Esmeraldas hecha por el capitán Pedro de Arévalo al oír Juan del Barrio el 2 de diciembre de 1600 es significativa de la extensión de su poder:

se mezclaron entre los dichos indios y tomaron sus ritos y ceremonias y traje y las mujeres que les pareció de las más principales y cacicas y se fueron apoderando y señoreando de aquella tierra e yndios della como lo han estado y están de más de sesenta años a esta parte y de tal manera se an ydo multiplicando que hasta el día de hoy se tiene noticias ay más de 50 mulatos o zambahijos procedidos de los dichos negros e yndias de la dicha tierra los quales son señores absolutos della y de los dichos yndios y ellos los mandan y gouiernan y no se conoce otro cacique ni señor dellos en la dicha prouincia más que los dichos mulatos que entre sí por sus parcialidades los tienen rrepartidos⁴⁹³.

Según la misma relación, más que Francisco de Arobe instalado en la bahía de San Mateo, se destacó por su astucia y su valor guerrero Alonso Sebastián de Illescas, quien supo mantenerse firme en Campaz y Coache, donde se asentó su padre, desbaratando más de veinte expediciones. En julio de 1600 sin embargo consintió en presentarse en Quito en compañía de su hermano Baltasar Antonio y de once indios para rendir homenaje al rey. Recibieron solemnemente los dos hermanos la confirmación de mano del obispo, siendo sus padrinos el oír Juan del Barrio y el fiscal Blas de Torres Altamirano. Volvieron a San Mateo el 19 del mismo mes. Don Alonso Sebastián cumplió con su palabra, ofreciendo su ayuda para abrir el camino hacia la sierra, lo cual no se efectuó, y brin-

⁴⁹¹ *Id.*, págs. 37-38.

⁴⁹² Fray Alonso de Espinosa, “Relación de lo sucedido en las jornadas de las Esmeraldas desde 1583 hasta 1585”, in: J. Rumazo, *op. cit.*, t. 4, págs. 10-12; citado por R. Saboia, *op. cit.*, págs. 39-40.

⁴⁹³ In: J. Rumazo, *op. cit.*, t. 4, pág. 33; citado por R. Saboia, *op. cit.*, pág. 42.

dando su ayuda a los náufragos. Aceptó la intervención religiosa de dos frailes mercedarios -uno de ellos era el padre Pedro Romero-, sin abandonar ni una pizca de su poder sobre la tierra y los indios, como lo dejó muy claro en 1600 una descripción de Guayaquil, presentada por R. Saboia:

Causaban los mulatos muchos sobresaltos y hacían estar a los españoles con cuidado y con las armas en las manos, hasta que de cinco a seis años a esta parte se pacificaron y dieron obediencia a su magestad y se comunicaron con los indios y con los españoles y han entrado entre ellos religiosos de la Orden de la Merced que los doctrinaron, en particular es conocido un Padre Pedro Romero, a quien los mulatos señaladamente los Compaces, que es la más cerca a esta y su mayoral que se llama don Alonso Sebastián de Illescas, tiene mucho respeto. Así que ahora goza esta tierra de paz; pero la provincia de las Esmeraldas, que se entienden es muy rica en plata y oro, está todavía ocupada y tiranizada de los mulatos y despoblada de medios y no beneficiada ni descubierta de los españoles⁴⁹⁴.

Cuando se intentó de nuevo abrir el camino de Esmeraldas, aplicando un plan ideado en 1619 por Martín de Fuica, se apeló a los hijos de don Alonso Sebastián para alcanzar la mano de obra necesaria de los indios de Coaque y Cabo Pasado, radicados entre los ríos Daule y Baba. Al parecer del presidente de la Audiencia, don Antonio de Morga, era menester actuar con la debida prudencia para no enojar a los “mulatos”, “*que si sienten los quieren meter en subjeción por este camino dispararán con mayor daño*”. Refirióse el representante de la Corona a los asientos de Coaque y Cabo Pasado donde tenían iglesias y se instruían en la religión, al homenaje que rendían periódicamente sus delegados en Quito, donde las autoridades les agasajaban lo mejor que podían aunque se regaran los mulatos en tributar⁴⁹⁵.

En 1700, el autor del nuevo proyecto sobre el camino de Esmeraldas, don Pedro Vicente Maldonado se refirió a la presencia de noventa familias de zambos en San Mateo⁴⁹⁶. Según fray Antonio León y Lugo, en 1729 un “mulato” era gobernador del pueblo, sucediéndole después de su fallecimiento un indígena⁴⁹⁷. En 1740, nota Fernando Jurado Noboa, entre las 860 personas que constituían la población de La Tola, San Mateo y Atacames, seiscientas -“*es decir su gran mayoría- correspondían al grupo negro-mulato-zambo, que desde entonces iría a dar la típica fisionomía a Esmeraldas*”. Es de añadir que a la sazón ya había empezado una segunda migración negra, con la llegada de los fugitivos de las minas de Barbacoas, en la costa sur de la Colombia actual. Fue seguida a fines del siglo XVIII y a principios del XIX por una tercera integrada por esclavos procedentes de las minas de Nueva Granada que se destinaban a las obras del camino⁴⁹⁸.

⁴⁹⁴ Colección de documentos inéditos de América y Oceanía, t. 9, fol. 297; citado por R. Saboia, *op. cit.*, págs. 46-47.

⁴⁹⁵ *In*: J. Rumazo, *op. cit.*, t. 4, pág. 231; citado por R. Saboia, *op. cit.*, págs. 49-50.

⁴⁹⁶ Citado por R. Saboia, *op. cit.*, pág. 51.

⁴⁹⁷ Fernando Jurado Noboa, “Esmeraldas en los siglos XVI, XVII y XVIII. Sus tres afluentes negros coloniales”, *in*: P. Rafael Savoia coord., *El negro en la Historia. Raíces Africanas en La Nacionalidad Ecuatoriana*, Quito: Centro cultural afroecuatoriano, 1992, pág. 35.

⁴⁹⁸ *Id.*, págs. 36-37.

Muy parecido al de las costas africanas de donde provinieron, el cuadro ambiental que encontraron los cimarrones de 1553 les permitió sobrevivir independientemente de los blancos. Pero esta supervivencia, insiste Manuel Loor Villaquirán, necesitó que los recién llegados se adueñasen del poder político, lo cual les llevó a la reducción de los campaces y pidis⁴⁹⁹. Hecho esto, nota J. Alcina Franch, la adaptación a la cultura india, una vez salvada la barrera lingüística, no resultaría difícil, fundándose en los numerosos puntos comunes entre las dos civilizaciones⁵⁰⁰. Se hizo sin que los fugitivos y sus descendientes abandonaran su aculturación cristiana. Por lo contrario favorecieron el progreso de la religión de sus antiguos dueños entre los indios, siendo éste el único pretexto de colaboración con los españoles, poniendo aparte el socorro a los náufragos. Pero, siempre intentaron mantener a los nativos fuera de los esquemas de explotación colonial, conscientes de que la libertad no admite excepciones.

No pasaba exactamente igual en los lugares donde los negros no disfrutaban de esta condición, aunque muy a menudo los indígenas admitían la superioridad jerárquica de los cimarrones que buscaban refugio tierra adentro. En la región de Bahía, nota R. Bastide, hubo casos en 1704 de reducción de los naturales a la esclavitud por los fugitivos. A veces éstos conseguían hacerse jefes militares e incluso religiosos de los indios, como ocurrió en 1795 en Matto Grosso⁵⁰¹.

⁴⁹⁹ Manuel Loor Villaquirán, “Alonso de Illescas, estratega militar y político”, in: R. Saboia coord., *El Negro en la Historia. Aportes para el conocimiento de las raíces en América Latina*, op. cit., pág. 195.

⁵⁰⁰ J. Alcina Franch, op. cit., p. 41.

⁵⁰¹ Roger Bastide, *Images du nordeste mystique en noir et blanc*, Pandora Editions, 1978, págs. 164 y 190 (n. 5).

CAPÍTULO 6

LEGISLACIÓN SEGREGACIONISTA

El sistema colonial español se edificó en bases discriminatorias sin suscitar discrepancia alguna en la mentalidad de la época, de modo que la jerarquización social en las Indias occidentales correspondía a una jerarquización racial que el poder quería mantener vigente. Fray Juan Meléndez asegura que

de todas [las naciones] se hace la estimación y diferencia que se debe, porque al español se mira como español, al yndio como a indio, al negro como a negro, al mulato como a mulato, y al mestizo, como a mestizo, sin que a ninguno se le permita, o consienta salir de su lugar, teniéndose muy buen orden en que cada uno se tenga por lo que es, y no se suba a mayores⁵⁰².

Sin embargo, como acabamos de verlo y según las conclusiones de Magnus Mörner, nunca estuvo dividida la sociedad hispanoamericana en grupos estrictamente endogámicos⁵⁰³. La rápida aparición del zambaigo es reveladora del fracaso parcial de la política de separación racial impuesta por España. Pese a ello, el poder siguió creyendo que era imprescindible para la sobrevivencia de la colonia. Ateniéndose a las protestas expuestas más arriba, hizo todo lo posible para proteger a los indios de la influencia y de la explotación de los negros.

El hábitat

Las medidas segregacionistas

En las ciudades coloniales, se relegó primero a los indios en barrios exteriores. En Lima, se les alojó en rancherías como las de San Lázaro y Pachacamilla hasta 1588 en que se edificó el barrio de Santiago del Cercado, buen ejemplo de planificación urbana de separación étnica, con el pretexto de una evangelización más rápida y eficaz. Enteramente amurallado, de ahí su nombre, era un verdadero pueblo, construido a catorce cuadras de la catedral, que se abría hacia el exterior por dos puertas. Tenía su propio cabildo, su corregidor y la enseñanza religiosa corría a cargo de los jesuitas.

Era preciso proteger estas rancherías contra las intrusiones de los negros. El 12 de noviembre de 1546, los regidores de Arequipa les negaron la entrada en los ranchos de indios so pena de una multa de dos pesos⁵⁰⁴. El licenciado Juan de Matienzo, oidor de la

⁵⁰² Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias. En la historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perú de la orden de Predicadores*, Roma, 1681-1682, t. 1, pág. 354 b.

⁵⁰³ Magnus Mörner, *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique latine*, trad. de Henri Favre, París: Fayard, 1971.

⁵⁰⁴ *In: Colección de algunos Documentos sobre los primeros tiempos de Arequipa. Mandados publicar por el Concejo provincial con ocasión del 1^{er} Centenario de la batalla de Ayacucho*, Arequipa, 1924, pág. 261.

Real Audiencia de Charcas (Sucre), consideraba la separación étnica como imprescindible para el bienestar de los naturales. En *Gobierno del Perú*, propuso que se prohibiera el ingreso en los pueblos de indios a los negros libres, a los mulatos e incluso a los mestizos, salvo los que estuvieran al servicio del doctrinero o de otros españoles. Sin embargo, sería preciso cuidar de que estos criados no entrasen de noche en casa de los autóctonos, castigando a los culpables con cien latigazos y a sus amos con una multa de dos pesos en favor de la comunidad india; a los que reincidiesen se les condenaría al destierro perpetuo.

Respecto a las relaciones entre los negros y los indios, son de primera importancia las proposiciones de Matienzo en la medida en que inspiraron gran parte de la legislación posterior. Sugirió también que, en cada “*ciudad, villa o lugar del reino del Perú*”, se empadronase a los mestizos, mulatos y negros libres sin olvidar de apuntar su edad, su estado (casados, solteros) y sus ingresos. Además no se les consentiría que llevasen arma alguna. A los que careciesen de recursos, se les pondría al servicio de amos para que aprendiesen un oficio y se apartasen así del ocio y de la vagancia. De ausentarse de su trabajo, merecerían doscientos latigazos. Se castigarían el delito de violación o la menor violencia contra una mujer india con cien latigazos. Se acudiría incluso al destierro perpetuo del Perú para los culpables solteros, salvo si fuesen capaces de enmendarse. A los que penetrasen de noche en las rancharías de indios, se les pondría en la cárcel, dándoles cincuenta latigazos al amanecer y una multa de un peso. De todos modos los gastos acarreados por los daños que padeciesen los indios correrían a cargo de los amos⁵⁰⁵.

El virrey Francisco de Toledo en sus ordenanzas para la ciudad del Cuzco (11-X-1572) no se olvidó de las sugerencias de Matienzo, adoptando penas aún más severas. Para que los negros y mulatos, libres o esclavos, no siguieran con los robos y las violaciones, les prohibió la entrada en las rancharías de indios de día y de noche, so pena de una multa de dos pesos por una primera desobediencia y de cuatro por una segunda. A los horros se les infligiría además un destierro de cuatro meses y los esclavos recibirían cien latigazos. Los negros y mulatos que impusiesen a los indios la limpieza de las caballerizas de sus amos o el servicio de agua sin ninguna compensación se verían sometidos al mismo castigo y a una multa de tres pesos en beneficio del alguacil. Con mayor razón, no se permitiría que los mulatos y negros viviesen entre indios, a la vez por los daños que les ocasionaban y por los malos ejemplos que recibían de ellos (borracheras e idolatría). En este caso, el castigo consistiría en el destierro perpetuo y en cien latigazos. A los condenados que fuesen dueños de su domicilio se les concedería un plazo de sesenta días para venderlo antes de que se lo embargase⁵⁰⁶.

⁵⁰⁵ Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, 1567, ed. de Guillermo Lohmann Villena, París-Lima: Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, t. XI, 1967, cap. 1, IX, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XXIV.

⁵⁰⁶ *Fundación española del Cusco y Ordenanzas para su Gobierno. Restauraciones mandadas ejecutar del primer libro de Cabildos de la ciudad por el virrey del Perú Don Francisco de Toledo*, ed. de Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero, Lima, 1926, pág. 188. Se evocó el control de los negros libres entre los indios durante cuatro años. El 30 de diciembre de 1571, el rey pidió a Toledo que se pusiese a los negros libres al servicio de amos españoles (A.G.I., Lima, lib. XIII, fol. 343 a). El 27 de febrero de 1575, una real cédula recordó que se trataba de ocuparles para que el ocio no les permitiera vagar por entre los indios (A.G.I., Lima 570, lib. XIV, fols. 118 r-119 a).

El 27 de diciembre de 1590, en un informe dirigido a la Corona, el virrey don García de Mendoza precisó que en Lima el camino real cruzaba las rancherías donde vivían los indios. Así los negros, mulatos y zambaios que entraban en la ciudad o salían de ella importunaban a los naturales, ocultando el producto de sus hurtos en estos lugares. Es posible que exagerara; poco antes se había fundado El Cercado, cuya edificación había que justificar⁵⁰⁷.

La aplicación

Con lo difícil que era controlar los movimientos de los libres por todas las poblaciones del territorio, se puede imaginar que de las ordenanzas de Toledo surtió escaso efecto. En 1578, el Consejo de Indias llamó de nuevo la atención del virrey y de la Audiencia de Lima. Se trataba nada menos que de la salvación de los indios, dadas las malas propensiones que caracterizaban a los dichos mestizos, mulatos y negros. Por lo tanto era de la incumbencia de los responsables de la justicia reprimir sus delitos⁵⁰⁸. Con el mismo propósito, se llamó a la orden el 23 de septiembre de 1580 al virrey Martín Enríquez⁵⁰⁹, quien, el 22 de septiembre del año siguiente, declaró que la experiencia adquirida en Nueva España le permitía subrayar lo arduo que sería encontrar una solución al problema. El caso era que la dificultad no procedía de los negros horros, sino más bien de los esclavos, a quienes no se podía apartar del servicio de los dueños y de las haciendas donde trabajaban. Dicho de otro modo, ponía Enríquez en tela de juicio la eficacia de las medidas propuestas por Toledo, debido a la indiferencia de los propietarios, que paralizaba la actividad de la justicia, la cual ni siquiera conseguía castigar un abuso entre mil⁵¹⁰. El Consejo no echó tierra por ello al asunto, pidiendo al conde de Villar que le enviara un informe⁵¹¹. Frente a la insistencia de la metrópoli, el nuevo virrey adoptó una actitud parecida a la de su predecesor. A su parecer, si se podía expulsar a los negros y mulatos libres, en cambio los esclavos tenían que permanecer al lado de los dueños sin perjuicio que se les castigase o desterrase por cualquier exceso cometido a expensas de los indios. La Corona se avino a la estrategia de Villar por no poder prescindir el campo de la presencia de los españoles que fomentaban los cultivos y la ganadería, sectores económicos que necesitaban de la servidumbre⁵¹².

Sin embargo, en 1603 la correspondencia entre el Consejo de Indias y Lima seguía refiriéndose a este tema espinoso. El virrey Velasco junior no habría de permitir a los españoles, mestizos, zambos y mulatos que se establecieran entre los indios. De tener una calificación profesional, se pondrían al servicio de amos, y de lo contrario se les obligaría a

⁵⁰⁷ “Carta del virrey D. García de Mendoza dando noticias a S.M. de cuanto nuevo se le ofrecía en orden al gobierno temporal de las provincias del Perú. Los Reyes, 27-X-1590”, in: Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, s. XVI, op. cit.*, t. XII, pág. 175.

⁵⁰⁸ B.N.M., ms. 2917, fol. 251 a.

⁵⁰⁹ *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 528.

⁵¹⁰ A.G.I., Lima 30, cuad. VI, fol. 1.

⁵¹¹ *Id.*, Lima 570, lib. 15, fols. 7 r-8 a.

⁵¹² *Id.*, *Ibid.*, fols. 19 r-20 a.

que adquiriesen una para poner fin a su vagancia. En cuanto a la posibilidad de destierro que examinara Toledo, ciertos consejeros eran del mismo parecer. El 27 de febrero del mismo año, el provincial de los agustinos expuso sus preocupaciones frente a la coexistencia de los mestizos, mulatos, zambaigos y negros con los indios. Basándose en la gran familiaridad e incluso la amistad que reinaban entre ellos, preveía siniestros acontecimientos para el porvenir. Se podría eliminar a los ociosos y a los vagos mandándoles hacia las “*fronteras*” o destinándolos al servicio de la marina, dado que mostraban buenas aptitudes para lo relacionado a la guerra. El 19 de mayo de 1603, el Consejo de Indias adoptó el principio de su expulsión hacia lugares inhóspitos como Chile “*u otras entradas*” que todavía no estaban enteramente pacificadas⁵¹³.

Las instrucciones entregadas al marqués de Montesclaros en 1606 se refirieron a las mismas medidas, aconsejando además al nuevo virrey que se valiese de todas las competencias, en particular la de los preladados a cuyo cargo corría la salvación de los indios⁵¹⁴. Cuarenta años más tarde, todavía quedaba sin resolver el problema, según las advertencias dadas al marqués de Mancera el 30 de junio de 1646. El primero de octubre de 1647, se le hizo presente al conde de Salvatierra que ni siquiera se admitiese a los mulatos en las intermediaciones de los pueblos de indios. El 25 de agosto de 1681, el rey recalcó el hecho de que los mestizos, mulatos y negros pervertían a los indios. Pero se daba el caso de que había surgido otro obstáculo desconocido hasta entonces: no todos eran vagos estos españoles, mestizos o mulatos. Algunos habían comprado tierras desde las cuales les era más fácil explotar a los indios. De modo que el 25 de enero de 1684 se le confió al duque de la Palata el cuidado de atajar esta evolución⁵¹⁵.

Obviamente, se estimaba en España que no se hacía en el Perú cuanto era necesario para proteger a los indios. Por eso se adoptó una actitud legalista cuya coherencia puso en apuros a los virreyes Enríquez y Cañete. Si se toman en cuenta las reales cédulas que se expidieron al respecto a lo largo del siglo XVII, sus sucesores dieron muestra de la misma ineficacia... o del mismo realismo. Según ambos gobernantes, no se podía ir en contra de los intereses de los hacendados sin menoscabar la economía del territorio. Así pues, se descartaría toda actuación global a favor de reacciones particulares basadas en los delitos cometidos por los esclavos.

Como subraya Luis Millones, la identificación de los primeros esclavos negros con los conquistadores seguía vigente en las haciendas de la sierra. Para Rolando Mellafe, el término *sayapayos* que designaba a los negros era representativo de un estado de ánimo. De hecho, esta expresión, que procedía del quechua *sayapayac*, significaba “mayordomo”. Los mayordomos no tenían ningún interés en que desapareciera esta mentalidad⁵¹⁶. De ahí la recurrencia legislativa por los siglos XVI y XVII en dirección de todos los territorios

⁵¹³ *In*: Lissón Chaves, *op. cit.*, oct. -nov. de 1944, pág. 708; A.G.I., Lima 570, lib. 16, fol. 93 r.

⁵¹⁴ B.N.M., ms. 2816, fols. 269-270 a.

⁵¹⁵ Véase respectivamente: *C.D.H.F.S.*, t. 2, vol. 1, pág. 401; A.G.I., Lima 573, lib. 23, fol. 66 r; *C.D.H.F.S.*, t. 2, vol. 2, pág. 728; *id.*, pág. 755.

⁵¹⁶ Luis Millones, “Gente negra en el Perú. Esclavos y conquistadores”, *América Indígena* 31, 1971, págs. 603-604.

de las Indias occidentales donde quedaban pueblos indígenas: Nueva España, Guatemala, Honduras, Panamá, Audiencia de Quito, Bajo y Alto Perú, Chile. Las reales cédulas, haciéndose el eco de las protestas de los responsables religiosos o administrativos que llegaban a la Corte, denunciaban los “*graves inconvenientes*” que procedían de la coexistencia de los negros, mulatos y mestizos con los indios y exigían que se pusiera coto a “*los malos tratamientos que les hacen con sus contrataciones y granjerías y sirviéndose dellos, con que son vejados y molestos*”⁵¹⁷.

La Corona había de elegir entre las protestas de las autoridades morales, que se preocupaban por la misión espiritual que le incumbía, y el pragmatismo de los altos funcionarios, responsables directos de la economía local. Ello explica sus vacilaciones, aunque muy pronto se convenció de que a largo plazo no se contradecían los intereses económicos y los preceptos morales. No obstante, la coexistencia de los negros y de los indios no se libró de esta dialéctica recurrente entre dos visiones opuestas. Por cierto cuanto más estrecho era el espacio más acuciante era el problema y ciertos autores no dejaron de condenar el empleo de una mano de obra indiferenciada en ciertos sectores de la economía.

El trabajo

Dejaremos aparte el papel de los negros como intermediarios de los encomenderos, en cuya evocación ya nos hemos demorado lo suficiente, y nos interesaremos ahora más detenidamente en la segunda causa del desarrollo de la trata de los negros en las Indias occidentales, conviene a saber la explotación de las minas.

La producción minera

En el Caribe y en Nueva España, pronto se hizo imprescindible el negro para la explotación de las riquezas del subsuelo. En 1540, el Consejo de Indias prohibió ya el embargo de los esclavos de mineros por muy importantes que fueran las deudas de éstos⁵¹⁸. En el Perú, en una carta dirigida el 28 de septiembre de 1549 al corregidor Juan de Saavedra y al cabildo, el presidente La Gasca condenó el uso abusivo de la mano de obra autóctona en las minas, más precisamente en las de Potosí. Las protestas contra la explotación de los indios en estas verdaderas “*bocas del infierno*”⁵¹⁹, consideraban a menudo el recurso al trabajo de los negros como un paliativo.

El empleo más frecuente de grupos de esclavos sin calificación profesional tuvo lugar en las minas de oro de los valles cálidos. En Carabaya, cerca del Cuzco, la fuerte mortan-

⁵¹⁷ Nueva España: R.C. del 25-XI-1578 y del 9-III-1671, *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 513 y t. 2, vol. 2, pág. 567. Guatemala: R.C. del 18-II-1587, 8-VIII-1587 y del 22-X-1605, *id.*, t. 1, págs. 573, 118 y 585. Honduras: *id.*, t. 1, pág. 627. Panamá: R.C. del 25-XI-1578, B.N.M., ms. 2927, fols. 223-224. Audiencia de Quito: R.C. del 8-VII-1577, 4-III-1666, 21-X-1666, *C.D.H.F.S.*, t. 2, vol. 2, págs. 497, 533 y 539. Alto Perú (provincia de los Charcas): R.C. del 14-VI-1589, *id.*, t. 1, pág. 600. Chile: R.C. del 5-IX-1584, *id.*, t. 1, pág. 554.

⁵¹⁸ B.N.M., ms. 3017-208, fol. 205 a-r.

⁵¹⁹ Véase: J.-P. Tardieu, “La mano de obra negra en las minas del Perú colonial (fines del s. XVI-comienzos del s. XVII): de los principios morales al oportunismo”, *Rábida* 10, patronato provincial de Huelva del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, dic. 1991, págs. 7-20.

dad de los trabajadores autóctonos incitó a los españoles a acudir cada vez más a los negros⁵²⁰. Desde 1543, el Consejo de Indias recibió peticiones para acelerar los envíos de esclavos al Perú y al Nuevo Reino de Granada por no ser aptos los indios para trabajar en las tierras calientes⁵²¹. El marqués de Cañete reanudó este argumento en una carta del 8 de diciembre de 1577⁵²². Entre 1592 y 1593, cuando se trató de favorecer la producción de las minas de oro de Zaruma, cerca de Loja, en el sur de la Audiencia de Quito, se mandaron varios informes a la Corona según los cuales no se pondría a los negros entre los naturales ni se nombraría a ningún *mandón* que fuese mestizo

porque los unos y los otros, con muy poquita ocasión, los matan a palos y les hacen otros malos tratamientos; son sus enemigos y no hay cosa que más tema el indio que a uno dellos⁵²³.

Estos negros no tendrían ningún trato con los indios y no vivirían en sus pueblos. Uno de los proyectos, presentado por Pedro González de Mendoza, no dejó nada al azar: necesitaba el envío de quinientos esclavos, cuya tercera parte correspondería a mujeres. Así se podría prohibir la unión matrimonial de los negros con indias sin ir en contra de su libertad de casarse. Todavía no se había olvidado el argumento esgrimido bajo el mandato de Martín Enríquez.

Fuera de los valles cálidos, el trabajo de las minas se volvía aún más duro. A las penosas condiciones de extracción del metal se añadía el rigor del clima. A fines del siglo XVI algunos habían pensado que estas dificultades eran extremadamente perjudiciales para los indios de la sierra y que era mejor acudir a los negros. Incluso se proyectó introducir a siervos procedentes de Angola o del Brasil por el Río de la Plata. Pero se concluyó que, si los esclavos eran de alguna utilidad en el campo para los cultivos o la ganadería, en cambio las condiciones atmosféricas de Potosí, amén de la falta de calificación de los recién llegados, los harían incapaces de trabajar en las minas. Además, adujo el Consejo, según probaba experiencia, muy pronto conseguirían los dominar a los naturales, lo que ocasionaba los consabidos excesos.

Pese a ello, don Luis de Velasco junior no renunció a dicha posibilidad. Pero dos años más tarde, o sea el 3 de abril de 1611, el marqués de Montesclaros sacó estas conclusiones de una información pedida por el Consejo: si los negros eran útiles para la agricultura y la ganadería, no pasaba igual para las minas por dos razones. Primero no les sentaba nada bien el clima de las regiones mineras. Luego, los esclavos maltratarían mucho más a los indios en las minas que en las fincas agrícolas porque resultaría imposible vigilarlos con el cuidado requerido.

⁵²⁰ Véase: James Lockhart, *op. cit.*, pág. 185.

⁵²¹ Véase: Biblioteca de la Real Academia de la Historia (B.R.A.H.M.), Madrid, Colección de Don Juan Bautista Muñoz, TA/110 (9/4845).

⁵²² A.G.I., Lima 28 A, n° 9, fol. 1 r.

⁵²³ *In*: Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias. Perú* (II), ed. de José Urbano Martínez Carreras, Madrid, 1965, B.A.E. 184, pág. 312.

Se planteó el mismo problema para las minas de azogue de Huancavélica. Dados los efectos catastróficos de la mita sobre toda la región, la Corona volvió a examinar la posibilidad del servicio personal de los indios en la real cédula del 24 de noviembre de 1601. Se había pensado mandar a las minas a quienes no tenían ocupaciones regulares, es decir no sólo a los negros y mulatos libres, sino también a los mestizos y españoles ociosos. Pero cabía pensar mejor -se adujo en la cédula- en los malhechores que pululaban por el Perú. La justicia podría condenarlos al servicio de las minas de Huancavélica. De este modo, los sufrimientos que padeciesen se convertirían en castigos ejemplares. Pero se interponía un grave obstáculo: esa gente estaría en contacto directo con los indios, lo que iría en contra de las ordenanzas sobre el servicio personal. Al fin, la Corona, sin abandonar los principios éticos que habían guiado, su actitud hasta aquel entonces, acabó en 1631 por adoptar una decisión pragmática: llegó a proponer la integración de las diferentes castas de delinquentes en la mano de obra minera, lo que podía constituir una nueva forma de esclavitud menos costosa y más satisfactoria desde el punto de vista moral. Ya no le molestaban las contradicciones: después de juzgar a los negros como incapaces de resistir al frío de Potosí, los declaró más resistentes que los indios para las minas de Huancavélica, cuyo clima no difería mucho y cuyas condiciones de trabajo eran peores aún⁵²⁴.

Los otros sectores

Los indios y los negros también se encontraron en el sector de la transformación. Para examinar este caso seguiremos apoyándonos en la situación del virreinato del Perú, que era muy poco diferente de la de Nueva España.

Dejando aparte las pequeñas unidades artesanales situadas en las ciudades, donde los negros horros y esclavos desempeñaban un papel relevante⁵²⁵, los enfrentamientos se efectuaban principalmente en los obrajes textiles. Fernando Silva Santisteban estudió detalladamente su funcionamiento⁵²⁶. Miriam Salas de Coloma recordó las vacilaciones del gobierno frente a las quejas de la población indígena y examinó también la política restrictiva adoptada por la Corona desde 1558 para proteger la industria metropolitana. Velasco recibió órdenes para limitar el crecimiento de estas manufacturas, prohibiendo en particular el trabajo de los indios. Pero los virreyes, atentos a la realidad local, hicieron la vista gorda de modo que los obrajes pudieron seguir con sus actividades siempre que no compitiesen con los géneros procedentes de la península. Se limitaron muy a menudo a producir telas más o menos vulgares destinadas al uso de la gente común, de los indios y de los esclavos⁵²⁷. El paño producido en los obrajes del valle de los Chilllos, en la Audiencia de Quito, se vendía por todo el virreinato. M. Salas puso de manifiesto las consecuencias del trabajo de los indios en los obrajes de la familia Oré en Canaria y Chincheros (Vilcashua-

⁵²⁴ Para más detalles sobre el trabajo de los esclavos en las minas de Potosí y Huancavelica, léase: J.-P. Tardieu, "La mano de obra negra en las minas del Perú colonial ...", *op. cit.*

⁵²⁵ Bowser, *op. cit.*, ch. 6 "El artesano negro", pág. 172 sq; J.-P. Tardieu, *Le destin des Noirs aux Indes de Castille*, *op. cit.*, pág. 105 sq.

⁵²⁶ Fernando Silva Santisteban, *Los obrajes en el Virreinato del Perú*, Lima, 1964.

⁵²⁷ Miriam Salas de Coloma, *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán. Siglo XVI*, Lima, 1979, págs. 12-13.

mán) en el siglo XVI. Una de las más graves era el abandono de las tierras comunes y particulares como resultado del trabajo excesivo impuesto por aquellas manufacturas, por las faenas agrícolas en las tierras de los Oré, por la mita en Huamanga y por otras exigencias. En tales condiciones resultaba aún más difícil pagar el tributo. El obraje, que necesitaba una mano de obra importante, contribuyó como la mita al cambio ecológico y a la despoblación⁵²⁸.

El sistema excluía normalmente el recurso a la servidumbre, siendo incompatibles el precio y el mantenimiento de los esclavos con la rentabilidad de estas unidades de producción basadas en el menor coste. Ello no impidió sin embargo la presencia de esclavos en ciertos tipos de manufacturas más especializadas, en particular en Lima. Fue el caso de los obrajes de sombreros, que alcanzaron el número de dieciocho en la época del padre Buenaventura Salinas y Córdoba. Cada uno empleaba entre cuarenta y cien negros, más algunos indios. Se exigía de los esclavos una actividad intensa con el fin de rebajar el precio de coste y aumentar el margen de ganancia, de modo que estos establecimientos estaban de vez en cuando de malas con la justicia eclesiástica. Si lo necesitaban, los obrajeros mantenían las actividades los domingos⁵²⁹. Ubicados a menudo en el barrio de San Lázaro, los obrajes eran inmundos y se alojaba a los negros en bohíos de paja en los cuales se entraba a gatas. Tan desgraciada era la existencia de los trabajadores que los jesuitas los visitaban dos veces a la semana para predicarles resignación⁵³⁰. En el obraje de sombreros de Francisco Franco, en 1681, la vida era una verdadera tragedia para los esclavos cargados de cadenas: con el menor pretexto se les azotaba en las plantas de los pies y se les sometía al suplicio del pringamiento. Algunos de ellos prefirieron suicidarse. La verdad era que los dueños solían colocar en dichas manufacturas o en las panaderías a los siervos re-nuentes.

Tales condiciones de trabajo endurecían el carácter de sus víctimas, que se volvían contra los indios. La administración tuvo que reaccionar muy temprano. Así, el título XIII del libro II del *Tomo primero de las Ordenanzas del Perú* (ordenanza XXVII) prohibió que se mezclara en los obrajes a los negros, mestizos y zambos con los indios. A esta gente, de humilde carácter, solían explotarla sus compañeros de trabajo de otras castas, imponiéndoles sus tareas⁵³¹. Como no se respetó dicha ordenanza, el marqués de Montesclaros puso de nuevo la cuestión sobre el tapete en 1611. El haber prohibido terminantemente el empleo mixto de negros y de indios en los obrajes le valió el 28 de octubre de 1612 el parabién del Consejo de Indias⁵³². Sin embargo, tal medida no surtió los efectos esperados. Así, ateniéndose a una real cédula del 21 de septiembre de 1660, el conde de

⁵²⁸ *Id.*, págs. 122-145.

⁵²⁹ J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, *op. cit.*, págs. 739-740. Fray Buenaventura Salinas y Córdoba, *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo. Perú. Méritos, y excelencias de la ciudad de los Reyes*, Lima, Lima, 1631, s.p.

⁵³⁰ J.-P. Tardieu, *op. cit.*, págs. 505-506.

⁵³¹ *Tomo primero de las Ordenanzas del Perú dirigidas al Rey Nuestro Señor. Recogidas y coordinadas por el lic. D. Thomás de Ballesteros, 1683*. Reimpreso en Lima, 1752, fol. 175 r.

⁵³² A.G.I., Lima 571, lib. 17, fol. 133 r.

Santisteban reunió una comisión para contemplar la situación de esos centros de trabajo y no pudieron sino reimponer la antigua legislación⁵³³.

Pero a principios del siglo XVIII los dueños del Cuzco seguían mandando a los obrajes a los esclavos reacios. Y en Lima el hecho de reservar las faenas de los obrajes a los negros contribuyó no poco al empeoramiento de las condiciones de trabajo.

La mita y el yanaconaje imponían sin embargo la coexistencia de los indios con los negros y los mulatos. Ya sabemos que el servicio personal de los naturales en casas de españoles no dejaba de provocar protestas. Acordémonos también de la costumbre que tenían los esclavos de descargarse de las tareas más ruines o penosas a costa de los indios. Desde 1536, el cabildo de Lima decidió acabar con estos excesos prohibiendo a los negros que actuasen así so pena de cien latigazos⁵³⁴. Pero la decisión quedó letra muerta y Francisco de Toledo llegó a criticar severamente la ineficacia de la justicia del Cuzco al respecto. A la pena prevista en 1536 para Lima añadió una multa de trescientos pesos que pagaría el dueño del esclavo sorprendido en flagrante delito⁵³⁵.

Una de las peores intervenciones de los esclavos se verificaba en los *tianguetz*, mercados en que los indios vendían sus productos. Se apoderaban de éstos pagarlos. Así que el cabildo de Lima prohibió a los negros en 1536 la entrada en esos lugares so pena de cien latigazos, concediendo a cualquiera, en caso de desobediencia, el derecho de quitarles las armas y de llevarles a la cárcel⁵³⁶. El cabildo de Huamanga tomó una decisión aún más drástica ordenando que se cortasen las orejas de quienes incurriesen por segunda vez en el mismo delito y que se ahorcase a quienes reincidiesen por tercera vez. El 26 de marzo de 1543 se mandó el traslado del *tianguetz* a la plaza mayor de la ciudad para que los indios se dedicasen más libremente a sus modestas transacciones.

El 10 de abril de 1550, los regidores de Arequipa imitaron a sus colegas de Lima y de Huamanga negándoles a los negros el acceso a los *tianguetz*. El caso llegó hasta el Consejo de Indias y Carlos Quinto aprobó estas prohibiciones el 19 de noviembre de 1551 en unas ordenanzas que se publicaron en Lima el 20 de abril de 1553. Se admitía en dicho documento que los negros robaban los productos de estos mercados sin que nadie se lo impidiera. Pero, como se limitó la pena a la multa de un peso, es de suponer que estas ordenanzas fueron de poco alcance⁵³⁷.

Francisco de Toledo no pasó por alto estos excesos en la legislación elaborada para El Cuzco, señalando el 11 de octubre de 1572 que las víctimas no se atrevían a querellarse. Si lo hacían, no se podía detener a los culpables por no reconocerles los indios. El negro, varón o mujer, que entrase en el *gato*, el mercado de la ciudad, merecería cien latigazos

⁵³³ F. Silva Santisteban, *op. cit.*, pág. 85.

⁵³⁴ *L.C.L.*, t. 1, pág. 74.

⁵³⁵ *Primera fundación de esta gran ciudad del Cusco*, *op. cit.*, pág. 180, in: *Fundación española del Cusco y Ordenanzas para su gobierno*, *op. cit.*, pág. 188.

⁵³⁶ *L.C.L.*, t. 1., pág. 77.

⁵³⁷ *Id.*, Apéndice, t. XI, pág. 796.

dados en el mismo lugar del delito y se aumentaría la multa a cuatro pesos pagados al alguacil ejecutor de la pena⁵³⁸.

Los jueces de residencia, al pedir cuentas a los alcaldes de los cabildos, examinaban su diligencia en hacer respetar estas ordenanzas. Si nos atenemos a los protocolos notariales de la capital de los Andes (1596-1597), las multas impuestas, entre dos y seis pesos, no podían de ningún modo incitar a los responsables de la justicia a una mayor vigilancia. De hecho argüían que la falta de información imposibilitaba cualquier intervención⁵³⁹. En sus consejos a los jefes militares, publicados en Madrid en 1599, el capitán don Bernardo de Vargas Machuca les recomendó que bajo ningún pretexto dejaran entrar a los negros y mulatos en los mercados de indios, valiéndose en caso de necesidad de los indios o de las indias de servicio⁵⁴⁰, lo cual pone de relieve la notoriedad de los abusos.

Hemos aludido más arriba al hecho de que ciertos esclavos se hacían servir por indios, con la complicidad de los dueños. En una carta dirigida al licenciado Vaca de Castro el 26 de octubre de 1541, el Consejo de Indias contempló la posibilidad de prohibírsele, con excepción sin embargo de los negros casados, quienes podrían gozar de “*un servicio moderado*”⁵⁴¹. En las ordenanzas del 19 de noviembre de 1551, Carlos Quinto adoptó una actitud mucho más drástica negando a cualquier negro la posibilidad de recurrir a indios, por los excesos que originaba, y amenazando de emasculación a los esclavos que mantuvieran a una india a su servicio o a su lado. Si se trataba de un varón, se le darían cien latigazos en castigo público. A las esclavas que incurriesen en dicho delito se les condenaría a la misma pena y a la amputación de las orejas en caso de reincidencia. Los negros horros merecerían el tradicional centenar de latigazos por la primera acusación y el destierro perpetuo del Perú por la segunda. Se premiaría al delator con una cantidad de diez pesos tomada de los bienes del acusado o del presupuesto de la justicia, de ser éste insolvente. Por otra parte a los dueños les correspondería prohibir a sus esclavos que tuviesen indias o que acudiesen a sus servicios so pena de una multa de cien pesos⁵⁴².

Pero la costumbre estaba hondamente arraigada. Todos tenían yanaconas, apuntó Hernando de Santillán en 1563, incluso los negros⁵⁴³. El caso era que la justicia se desentendía, según afirmó fray Antonio de Zúñiga a Felipe II el 15 de julio de 1579. Cuando un negro iba por la carne del dueño, la llevaba un indio, que le acompañaba, y, si no lo tenía, requisaba al primero que pasara, castigando a palos cualquier reticencia. De querrellarse la víctima ante el alcalde, éste, al enterarse de la identidad del propietario, despedía al indio con buenas palabras, llegando a veces a reñirle⁵⁴⁴.

⁵³⁸ *Id.*, t. 1, pág. 74.

⁵³⁹ A.D.C., Protocolos Notariales, Miguel de Contreras, 1596-1597, fols. 1234 a, 1265 a-1266 a.

⁵⁴⁰ D. Bernardo de Vargas Machuca, *Milicia y Descripción de las Indias*, Madrid, 1599.

⁵⁴¹ *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 206.

⁵⁴² *Id.*, págs. 290-291.

⁵⁴³ *Relación del origen, descendencia, Política y Gobierno de los Incas*, 1563, in: Rubén Vargas Ugarte s.j., *Manuscritos peruanos de la Biblioteca Nacional de Lima, Biblioteca Peruana*, t. 3, Lima, 1940, págs. 429-430.

⁵⁴⁴ In: *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España* por los Señores Marqués

El Consejo de Indias decidió intervenir de nuevo, incitado por la abundancia de las protestas y una carta que procedió del cabildo de La Plata, en la cual solicitó que se actualizaran en la provincia de Charcas las ordenanzas de Francisco de Toledo que prohibían a cualquier negro o mulato el servicio de yanaconas o de otros indios. El día 14 de junio de 1589, se confió al virrey la misión de aplicar dichos textos⁵⁴⁵. Se supondrá, con pocos riesgos de error, que esta instrucción no tuvo más efectos que las precedentes.

El matrimonio mixto

Un motivo de queja de los indios frente a los negros, como hemos visto más arriba, eran los abusos que éstos imponían a sus mujeres e hijas. La Corona era consciente de que urgía definir una auténtica política matrimonial para los esclavos de Indias, intentando suprimir la desproporción numérica entre los dos sexos, basada en los usos de la trata negrera, más atenta a la rentabilidad que a la paz social. En 1527, Carlos Quinto ordenó que en adelante se embarcase a tantas mujeres como varones, de modo que éstos podrían casarse “*de su voluntad*”, según las normas de la Iglesia (“*a ley y a bendición*”),

y platicado en ello en el nuestro Consejo de Indias, ha parecido que sería gran remedio mandar casar los negros que de aquí adelante se pasaren a la dicha isla [La española] y los que agora están en ella y que cada uno tuviere su muger, porque con esto y con el amor que tenían a sus mugeres e hijos y con la orden del matrimonio sería causa de mucho sosiego dellos y se excusaría otros pecados e inconvenientes que de lo contrario se siguen⁵⁴⁶.

El soberano concedió un plazo de quince meses a los vecinos de la isla para que casasen a los esclavos con el mayor respeto de sus deseos. En 1528, admitió el representante de la isla de Cuba lo bien fundado de semejante ordenanza⁵⁴⁷. Pero, dadas las condiciones de reducción a la esclavitud en África y las necesidades en mano de obra útil, resultó imposible satisfacer sus requisitos, contentándose la administración con exigir que la proporción del elemento femenino en las armazones de los barcos negreros alcanzase la tercera parte. Además, el contrabando aminoraba los efectos de la medida. Por añadidura, no todos los dueños se mostraban dispuestos a obedecer las reales órdenes, considerándolas como un intento de limitar su potestad sobre los esclavos, ya que la Iglesia, como veremos más adelante, exigía el respeto de la vida conyugal, lo cual excluía de hecho el alejamiento de uno de los cónyuges.

La reforma legislativa

El bachiller Alvaro de Castro, deán de la catedral de la Concepción en La española, manifestó sus preocupaciones a la reina Juana y a don Carlos. Deseaba hacer cuanto le fuese posible para acatar las nuevas disposiciones relacionadas con el casamiento de los

de Pidal y D. Miguel de Salvá, Madrid, 1855, t. XXVI, pág. 108. El original se conserva en el Archivo del duque de Medinasidonia.

⁵⁴⁵ B.N.M., ms. 2927, fol. 66 a-r.

⁵⁴⁶ C.D.H.F.S., t. 1, págs. 99-100.

⁵⁴⁷ *Id.*, pág. 159.

negros, aplicándolas a los doscientos esclavos cuya licencia acababa de otorgarle la Corona. Pero se planteaba el esquinado problema de las posibles consecuencias legales de su casamiento: ¿no se aprovecharían dichos siervos o sus hijos de la legislación castellana para reivindicar su libertad después del casamiento? Las *Siete Partidas* (partida IV, título V, ley I), admitió el Consejo de Indias, permitían que un esclavo o una esclava se desposasen con una mujer o un hombre libres, siempre y cuando que éstos conociesen el estado de su futuro cónyuge. Dicha unión no requería el consentimiento del dueño, quedando el esclavo a su servicio pero sin que pudiera alejarlo para venderlo. En cambio, si un siervo se casaba con una mujer libre (o viceversa) sin que el amo, enterado del proyecto, manifestase sus derechos, gozaba *ipso facto* de la libertad. Por consiguiente, después de consultarlo con doctos teólogos, se decidió el 11 de mayo de 1526 suprimir esta posibilidad de manumisión para las Indias, so pretexto de que en tales circunstancias no sería válido el casamiento, porque el esposo libre ignoraría el estado de su cónyuge⁵⁴⁸.

Exactamente un año después el emperador pidió a los administradores de las Indias que se procurase casar a los negros con mujeres de su propia raza, sin que por ello pudiesen reivindicar su libertad:

Procúrese en lo posible, que habiendo de casarse los negros, sea el matrimonio con negras. Y declaramos que éstos, y los demás que fueren esclavos, no quedan libres por haberse casado, aunque intervenga para esto la voluntad de sus amos⁵⁴⁹.

De hecho Bartolomé de Zárate, regidor de Méjico, había informado a la Corona que, en cuanto llegaban, los esclavos se amancebaban con indias o negras. Si los dueños los obligaban a casarse, “*sin otra causa alguna, [decían] ser libres*”⁵⁵⁰. Los negros no estaban decididos a renunciar tan fácilmente a esta posibilidad de alcanzar la libertad que les brindaba el código castellano, así que el Consejo de Indias tuvo que insistir en la anulación de lo estipulado acerca del casamiento de un siervo con un cónyuge libre hasta 1541.

La aplicación

Ya lo sabemos, surgió en las Indias una relación de fuerza bien conocida de los países ocupados. Los negros solicitaban a las indias, primero, porque faltaban las mujeres de su raza y, luego, porque aprovechaban su posición social, superior de hecho a la de los naturales, aunque éstos eran súbditos libres de la Corona. Guamán Poma de Ayala tradujo esta paradoja en un dibujo revelador de su estado de ánimo, con el comentario siguiente: “*negros hurtan plata de sus amos para engañar a las yndias putas*”⁵⁵¹.

El día 6 de octubre de 1541, el rey escribió al gobernador del Perú. Le habían informado de los malos tratos que los negros infligían a las indias: no quedaba otra solución que

⁵⁴⁸ *Colección de Documentos inéditos de Ultramar*. Serie II, t. 9, Documentos legislativos II, 1895, reprinted 1967, págs. 240-241.

⁵⁴⁹ *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Madrid, 1943, t. 2, pág. 361, Libro séptimo, Título quinto, Ley V, 11-V-1527, 20-VI-1538, 26-X-1541.

⁵⁵⁰ *C.D.H.F.S.*, t. 1, pág. 185.

⁵⁵¹ Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, ed. de John V. Murra, Madrid: Historia 16, 1987, pág. 765.

casarlos con sus congéneres, sin dejarles por ello la menor esperanza de libertad. Esta reiteración de una decisión ya antigua fue la consecuencia de la intervención del provisor Luis de Morales, quien había rogado al soberano que interviniera para que

los dichos negros esclavos no pretendan en la libertad, e que sean obligados al servicio como de antes ni más ni menos, salvo que no se puedan vender el uno sin el otro ni el otro sin el uno, porque desto será provecho para las yndias naturales e será causa que vivan bien los dichos negros e más onestamente de lo que hasta aquí suelen⁵⁵².

De creer a López de Velasco, eran los zambaigos aún más numerosos que los mulatos “*por las muchas indias que hay ruines de sus personas*”:

[...] que bienen a ser la gente más peor y vil que en aquellas partes hay; de los cuales y de los mestizos, por haber tantos, vienen a estar algunas partes en peligro de desasosiego y rebelión⁵⁵³.

El crecimiento numérico de los zambaigos y de todas las castas preocupaba tanto a ciertos responsables que el virrey Luis de Velasco informó a la Corona de sus temores acerca de la paz social, según aparece en una real cédula:

He entendido que los mestizos, mulatos y zambaigos dessa tierra va en tanto aumento su generación que conuiene mirar mucho en ello por los ynconuenientes que para adelante pueden resultar por las malas inclinaciones y resauios que tienen⁵⁵⁴.

El caso era que si los esclavos no seguían pensando en su propia libertad contrayendo tales uniones, lícitas o ilícitas, soñaban con la de sus futuros vástagos, en conformidad a la “ley del vientre” según la cual el hijo heredaba el estado de la madre. De ahí la sugestión que Martín Enríquez, virrey de Nueva España, transmitió a la Corona el día 9 de enero de 1574:

[...] es, que V. M. mandase que todos los hijos que indias y mulatas tuiesen de negros, fuesen esclavos, y que su Santidad prohibiese el casarse negros con indias ni mulatas, y aunque por esto no auían de dexar de nacer muchos mulatos, era muy diferente ser esclauos o ser libres y así mismo la criança, porque se auían de criar con españoles, y no con libertad como agora entre los indios; y no podían dexar de ser muchos menos, aunque Su Santidad no prohibiese los casamientos, porque los negros, por sólo dexar los hijos libres, pretenden casarse con las indias, y las indias, uisto que sus hijos no auían de ser libres, no se casarían tanto con los negros, y auiendo de yr los casamientos adelante, los que naciesen podían ser esclauos de los dueños de los negros, y todos los demás que fuesen esclauos de V. M.

⁵⁵² Lissón Chaves, *op. cit.*, 1º de septiembre de 1943, pág. 53.

⁵⁵³ Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, ed. de don Marcos Jiménez de la Espada, B.A.E. 248, Madrid, 1975, pág. 22.

⁵⁵⁴ A.G.I., Lima 570, lib. 16, fol. 59 a.

En otro documento de la misma época, Martín Enríquez aseguró que su proposición gozaba del respaldo moral de personalidades religiosas⁵⁵⁵. Pero era obvio que iba en contra del derecho canónico y de las decisiones del Concilio de Trento respecto al casamiento.

Así pues, frente a los riesgos que corría la sociedad colonial, algunos no vacilaban en ir más allá de las medidas segregativas, haciendo caso omiso de la dignidad cristiana de los esclavos.

Las sugerencias de Guamán Poma de Ayala

Si el defensor de los naturales que era el famoso mestizo no tenía ninguna confianza en los negros criollos, en cambio difería su actitud frente a los bozales. Merecían que se les concediera una atención particular en la medida en que no les había corrompido todavía el comportamiento de sus congéneres criollos. Además manifestaban buenas disposiciones frente a la enseñanza de la Iglesia y por ello no entendía el cronista el desprecio de los españoles hacia ellos⁵⁵⁶. La parcialidad de Guamán Poma es evidente ya que, si los criollos eran los más idóneos para satisfacer las exigencias de los dueños urbanos, los hacendados preferían a los bozales poco cristianizados.

Para mantener a los bozales en camino recto, era necesario elaborar una auténtica política matrimonial. El comportamiento cristiano, de acuerdo con las normas sociales vigentes, requería el casamiento: “*Humilde y cristiano y bien casado negro*”⁵⁵⁷. A todos les interesaba que se cumpliera la legislación religiosa. Así, los dueños dispondrían de familias enteras de esclavos dóciles, lo cual no dejaría de enriquecerlos. Por las mismas razones, era perjudicial la separación de los cónyuges y merecía una sanción, siendo la condena religiosa el medio más adecuado para llamar a los dueños al orden. De modo que el cronista apoyó las decisiones tomadas por los Concilios limenses y las constituciones sinodales peruanas.

Con el mismo propósito, era partidario de proteger a la familia negra; las leyes favorecerían así la formación de verdaderos hogares. Importaba, pues, que se criasen los niños en un ambiente familiar en que se les impartiese una buena educación y una auténtica instrucción religiosa. Aunque no lo dijo a las claras, el autor explicaba por la ausencia del soporte familiar gran parte de los vicios que tenían los negros criollos, de acuerdo con quienes se referían a su nacimiento ilegítimo para explicar su mala vida. Pero fue más allá, al preconizar la indestructibilidad de la célula familiar negra. A decir verdad, sus razones no carecían de cierto pragmatismo: los negros molestarían menos a los indios y, a largo plazo, saldría provechosa la sociedad colonial⁵⁵⁸.

⁵⁵⁵ *Cartas de Indias* publicadas por primera vez. Ministerio de Fomento, Madrid, 1877, pág. 300. A.G.I., México 19, n° 125, fol. 1 r.

⁵⁵⁶ *Op. cit.*, pág. 704.

⁵⁵⁷ *Id.*, *ibid.*

⁵⁵⁸ *Id.*, pág. 705.

Dichas proposiciones no hacían más que reanudar con las medidas impuestas por la Corona y la Iglesia. Pero el cronista salió del marco legislativo vigente para emitir sugerencias más atrevidas. A su modo de ver, se necesitaban penas disuasorias y adaptadas al delito, lo cual requería una instrucción judicial que correspondiese a las normas legales. Así se descartarían los castigos arbitrarios que daban lugar a los resentimientos y se brindaría una protección jurídica a los esclavos, sometidos las más de las veces a una justicia expeditiva⁵⁵⁹. Por si fuera poco, el autor propuso que se indagase sobre las verdaderas causas del delito, siendo muy a menudo el culpable una víctima acorralada en la desesperanza por los malos tratos infligidos por los dueños. En tal caso, éstos se verían obligados a asumir sus responsabilidades, pagando una multa al tesoro⁵⁶⁰. En la necesaria represión de los vicios, convendría adoptar una progresividad de los castigos, aunque la reincidencia justificaba la mayor inflexibilidad. Guamán Poma no creía en el carácter ejemplar de la pena capital; le parecía que un castigo que durase toda la vida era más edificante: un esclavo cubierto de hierros sería una imagen viva de los riesgos que correría cualquier delincuente. Además no le incumbía al dueño aplicar por sí mismo los castigos, ya que, de lo contrario, suscitaría un odio más enconado entre los esclavos⁵⁶¹.

Con el fin de favorecer la integración de los negros en la sociedad colonial, el cronista sugirió crear unas estructuras encargadas de la administración y de la policía, cuyos miembros elegiría la propia comunidad negra. Así se aminorarían los efectos de las tensiones raciales, lo cual no dejaría de generar un comportamiento más apacible de parte de los esclavos. Se concederían a estos responsables los medios necesarios para el cumplimiento de su misión, como por ejemplo el derecho de llevar armas. Podrían ser negros o mulatos, libres o esclavos. En el último caso dispondrían de dos días a la semana para llevar a cabo sus tareas, o sea el miércoles y el viernes⁵⁶².

De hecho, estas sugerencias procedían de una visión estática de la esclavitud. Guamán Poma estaba a favor de una separación total de las castas, con una intromisión mínima de parte de los dueños en la vida interna de las comunidades negras. Pero nos preguntamos si era ésta la condición necesaria para que los negros cumplieren lo mejor posible con sus obligaciones. No olvidemos otra proposición relacionada con su vida familiar. Guamán Poma reivindicó efectivamente para los niños el derecho a criarse dentro de un grupo familiar coherente de modo que adquiriesen una educación cristiana y el sentido del honor. Incluso podrían aprender a leer y a escribir⁵⁶³. Si lo miramos bien, nos damos cuenta de que esta rápida alusión encajaba perfectamente con el proyecto que iba esbozando el cronista. Para tener acceso a estas responsabilidades sociales los negros habrían de poseer unos conocimientos mínimos. Con esto llegamos a una comprobación de primera importancia. A pesar de integrarse en una concepción ortodoxa de la esclavitud, estas diversas proposiciones tenían una meta bien determinada, que era el establecimiento de un pro-

⁵⁵⁹ *Id.*, pág. 708.

⁵⁶⁰ *Id.*, *ibid.*

⁵⁶¹ *Id.*, *ibid.*

⁵⁶² *Id.*, pág. 707.

⁵⁶³ *Id.*, pág. 705.

yecto que reforzaba la separación de las castas planificada por el poder central. La movilidad social de los negros, como consecuencia de la legislación tradicional basada en las *Siete Partidas*, imposibilitaba concretar esta política.

A este respecto, cabe acordarse también de la preocupación del autor de separar a los negros de los indios y de proteger a éstos de aquéllos, y de sus reticencias frente a la manumisión de los esclavos. Por cierto abogaba por una mayor justicia en su favor, pero con el propósito de fomentar estas nuevas estructuras que favorecerían el desarrollo de la colonia. Al fin y al cabo, su verdadero objetivo ¿no consistiría en preservar a los indios de cualquier influencia deletérea de parte de los negros, en consolidar su superioridad legal sobre una casta inferior, que ponían en tela de juicio cierta connivencia entre los dueños y los esclavos y la movilidad social de éstos? No se pasará por alto el profundo desprecio del cronista por los negros criollos, tanto más insidioso cuanto que parecía amoldarse a los tópicos tan traídos y llevados. Prefería con mucho a los bozales, menos peligrosos para los indios, seguro de que una mayor justicia social, el establecimiento de estructuras adecuadas y la predicación de la resignación los harían aún más inofensivos. En tales circunstancias, ¿qué era de la argumentación religiosa y del deseo de proteger los intereses de la Colonia, del “*servicio de Dios y de su Magestad*”? En realidad, bajo este pretexto, se trataba para Guamán Poma de proteger a los suyos. Así se comprende el sitio concedido a los negros en esta obra consagrada a la defensa de su pueblo.

TERCERA PARTE
LA IGLESIA Y LOS NEGROS

CAPÍTULO 7

EL CONTROL RELIGIOSO

El número de los negros, acabamos de verlo, fue creciendo de tal manera que se les consideró muy pronto como un factor de desestabilización de la sociedad colonial. Amenazaban no sólo el bienestar de los blancos, sino también la vida espiritual de los indios, a quienes daban un pésimo ejemplo cuando no los maltrataban. Siempre se negaron los responsables a admitir que las causas del mal radicaban en la perversidad del sistema. Convenía según ellos ocuparse de la educación religiosa de estos hombres que llegaban de África sin ningún conocimiento a este respecto. Los jesuitas, frente a los descuidos del clero secular, se encargaron de su evangelización. Sin embargo, las otras órdenes no se desinteresaron del todo de los afroamericanos, acogiendo sus cofradías, que muy a menudo escapaban de su control para transformarse en estructuras donde el negro conseguía de cierto modo librarse del peso de la esclavitud. Más atenta era la Iglesia en atajar las posibles desviaciones religiosas merced a la Inquisición y en proponer a la imitación de esta gente humilde ejemplos de santidad de algunos hombres de origen africano. En suma, dejando aparte estos aspectos, que de ningún modo se pueden pasar por alto con tal que se sitúen en su debido contexto sociohistórico, no cabe duda de que esta institución, de una manera que nos parecería contradictoria e irrisoria hoy por hoy, intentó limitar los abusos de que eran víctimas los negros.

Alarmada por los informes procedentes del virreinato del Perú, la Corona española expresó sus preocupaciones al arzobispo de Lima, quien contestó en su respuesta del 23 de abril de 1572 que las principales dificultades para el adoctrinamiento de los esclavos era su alejamiento en las haciendas y las reticencias de los dueños⁵⁶⁴. El rector de los jesuitas del Cuzco formuló sus temores el 1 de febrero de 1583 a Felipe II, denunciando el “*poco cuidado*” en que la situación de los mestizos, mulatos y negros tenía a los preladados⁵⁶⁵, de ahí el mal comportamiento de esta gente. Sus conclusiones motivaron el envío de una real cédula al metropolitano el 26 de enero de 1586:

Muy Reverendo in Christo padre Arzobispo de la Iglesia Metropolitana de la ciudad de los Reyes de las provincias del Perú. Yo soy informado que en esas provincias hay muchos negros, mulatos y mestizos y gente de otras mixturas y que cada día va creciendo el número dellos y los más son mal habidos y que así muchos no conocen padres y todos se crían en grandes vicios y libertad sin trabajar, no tienen oficios y comen y beben sin orden y se crían con los indios e indias y se hallan en sus borracheras y hechicerías y no oyen misa ni sermón y así no saben las cosas tocantes a nuestra santa fe católica⁵⁶⁶.

Consideraban los dueños la instrucción religiosa de sus esclavos como una pérdida de tiempo en la medida en que tendrían que respetar ciertas normas como el descanso domi-

⁵⁶⁴ A.G.I., Lima 506.

⁵⁶⁵ In: Lissón Chaves, *op. cit.*, 10 de mayo 1943, págs. 331-332.

⁵⁶⁶ *C. don H.F.S.*, vol. 1, pág. 566.

nical. La situación era peor aún en el Brasil, donde la Iglesia y la propia administración real carecían de la estructuración que conocían en los territorios españoles⁵⁶⁷. K. M. de Queiros Mattoso ha hecho hincapié en la despreocupación de los dueños portugueses por las responsabilidades que les confería la “potestad domínica”. Los sacerdotes visitaban las haciendas con el único motivo de la fiesta del santo patrono, confiando la enseñanza religiosa al cuidado de los ancianos. Estos se contentaban con inculcar trabajosamente a sus congéneres las oraciones más importantes de modo que “*la mayor parte de los esclavos nacían, vivían y morían con las apariencias exteriores de la religión, pero sin nunca haber tenido un verdadero contacto con la doctrina cristiana*”. Al amo sólo le interesaban la humildad y la obediencia⁵⁶⁸.

Además, notó el padre Alonso de Sandoval, cuya actuación en Cartagena de Indias examinaremos más adelante, disminuía el valor comercial del esclavo cristianizado⁵⁶⁹. Todo pasaba como si los dueños temieran que la doctrina desarrollara en sus siervos un espíritu de contestación. ¿Cómo se llegó a esta situación?

La cuestión de los bozales

La ignorancia, factor de disturbios

Si en un primer tiempo sólo se podía trasladar al Nuevo Mundo a esclavos ladinos, muy pronto se abandonó este criterio, con el crecimiento de las necesidades en mano de obra acarreado por el decaimiento de la población autóctona y la protección de los naturales iniciada por la Corona. Pero la introducción de negros procedentes de las costas de Guinea, dada su ignorancia de la religión cristiana, no carecía de peligros.

Se planteaba un problema de primera magnitud: el de los musulmanes. Carlos Quinto prohibió que pasasen a las Indias

ningunos esclavos negros llamados gelofes, ni los que fueren de Levante, ni los que se hayan traído de allá, ni otros ningunos criados con moros, aunque sean de casta de negros de Guinea⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ Véase al respecto: Robert Ricard, “Comparison of evangelization in Portuguese and Spanish Americas”, *The Americas* 14, 1958, págs. 444-453; René Ribeiro, “Relations of the negro with christianity in Portuguese America”, *The Americas* 14, 1958, págs. 453-484. El análisis de A. J. R. Russell-Wood no deja lugar a dudas:

“Despite the importance attached by the Crown to the propagation of the Catholic faith among pagans -be they Amerindians, Africans, Chinese- in fact, local ecclesiastical authorities were extremely lax in the enforcement of royal edicts. Once collective conversion ceremonies had been held, the clergy were satisfied that they had complied with orders from Lisbon”.

In: Hispanic American Historical Review 54, 1974, pág. 569.

⁵⁶⁸ K. M. de Queiros Mattoso, *op. cit.*, pág. 132.

⁵⁶⁹ Alonso de Sandoval, *op. cit.*, pág. 239.

⁵⁷⁰ *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, “lex. XVIII, De los pasajeros”, Madrid: Consejo de la hispanidad, 1943, ed. facsímil de la imprenta en Madrid en 1791, vol. 1, pág. 313.

Estos “*gelofes*” o “*jolofes*” que correspondían a la etnia conocida hoy en día con el nombre de *wolofes*, cuyo imperio se situaba entre el río Senegal y el río Gambia, ya eran en gran parte musulmanes cuando llegaron los portugueses a sus costas. Con aquel nombre se designaba también probablemente a sus vecinos mandingas, que pertenecían ya enteramente al Islam. Además, la desconfianza de la administración española se extendía a todos los esclavos suministrados por los árabes a los puertos mediterráneos de la península.

Las cédulas del 28 de septiembre de 1532 y del 16 de julio de 1550 volvieron sobre este tema, evocando la primera muy a las claras las motivaciones de la Corona:

Yo he sido ynformada [la reina] que todo el daño que en la ysla de Sant Juan y otras yslas ha havido en el alçamiento de negros y muertes de cristianos que en ellas han subcedido, han sido la cabsa los negros gelofes que en ellas están, por ser como diz que son soberbios e ynobedientes y rebolvedores e yncorregibles e que pocos dellos reciben castigo y que syempre los que han intentado de alçarse y cometido muchos delitos, asy en el dicho alçamiento como en otras cosas, han sydo ellos, y que a los que están pasíficos y son de otras tierras y de buenas costumbres los atraen asy a sus malas maneras de bivar, de que dios nuestro señor es deshervido y nuestras Rentas reciben daño. Lo qual visto por los de nuestro consejo de las Indias porque a la población y pascificación de las dichas yslas conviene que no vaya a ellas nyngún el esclavo gelofe, yo vos mando que de aquy adelante tengáys mucho cuydado que persona ny personas algunas no pasen a las dichas nuestras Indias, Yslas e tierra firme del mar océano nyngún el esclavo de la Isla de Gelofe syn nuestra licencia expresa para ello y de otra manera mandamos que sean perdidos”⁵⁷¹.

De hecho, se alzaron los esclavos contra su condición desde los principios de la colonización, de modo que el gobernador Ovando pidió a los soberanos el cese de los envíos de negros a La española. En 1522, entre los rebeldes de la plantación del almirante Diego Colón, gran parte eran “*jolofes*”⁵⁷². También se verificaron unos levantamientos en 1529 en Santa Marta y en 1531 en Panamá⁵⁷³. Según las aseveraciones de la cédula de 1532, los “*gelofes*” desempeñaron un papel importante en estos movimientos insurreccionales. Su fe de ningún modo podía admitir la esclavitud de un musulmán, de ahí la acusación de “*soberbios e ynobedientes*”. Pero la Casa de Contratación experimentaba grandes dificultades en hacer respetar las decisiones del Consejo de Indias, como lo prueba la duradera extensión del gentilicio “*jolofe*” a lo largo de las Américas.

El Islam no era el único motivo de disturbios. Más arriba hemos evocado el temor que dominaba a los dirigentes de una posible alianza entre los negros y los ingleses u holandeses. En julio de 1618, el provincial de los jesuitas del Perú se preguntaba cómo podrían resistir los esclavos abrumados de trabajo ante las ofertas de libertad que les hacían los piratas herejes⁵⁷⁴. La educación religiosa les presentaba a esa gente como enemigos de la

⁵⁷¹ *C. don I. R. don C. C.*, t. 52, págs. 141-142.

⁵⁷² Más detalles en: J. A. Saco, *Historia de la esclavitud*, *op. cit.*, t. 4, págs. 132-133.

⁵⁷³ Véase: José L. Franco, “Rebeliones, cimarrones y esclavos en los territorios españoles”, *in*: Richard Price comp., *op. cit.*, pág. 43.

⁵⁷⁴ A.G.I., Lima 38, lib. IV, fol. 215 a.

verdadera fe y, en el territorio de la Audiencia de Lima, tal política tuvo cierto éxito. Valga por ejemplo la reacción de los negros durante la incursión holandesa de 1624. Sabían, afirmó el padre Alonso Fuertes de Herrera, reconocer a un hereje. En Pisco, los “*pechilingues*” dejaron a dos hombres que se ocultaron en la playa. Para saber si eran católicos, los negros que dieron con ellos les pidieron que recitaran las oraciones y el avemaría⁵⁷⁵. El 16 de diciembre de 1627, el fiscal de la Audiencia puso énfasis en la lealtad de los negros libres durante el ataque al puerto del Callao por los holandeses⁵⁷⁶. No cabe duda de que éstos son buenos ejemplos de canalización de la agresividad de los negros frente a los blancos de los que habla R. Bastide⁵⁷⁷.

Volviendo a los bozales, los informes que llegaban al Consejo de Indias llamaban su atención en el carácter muy superficial de la instrucción religiosa que se les impartía en los puertos africanos de embarque. El 13 de mayo de 1593, el arzobispo de Lima mandó los resultados de una información que llevó a cabo el clero de la catedral. Los negros procedentes de las islas de Cabo Verde no habían recibido el bautismo y, llegados al Perú, no se atrevían a confesar su estado por pura vergüenza ante las mofas de los ladinos. En 1608, llegó a poder del general de los jesuitas Claudio Aquaviva un memorial sobre los negros de Cartagena. Su autor, el padre Martín de Funés, primer rector del colegio de Bogotá y procurador de la viceprovincia del Nuevo Reino de Granada, suplicaba al mayor responsable de la Compañía que llamara la atención del rey y del papa sobre la situación de los esclavos. Afirmaba que los negros que desembarcaban en Cartagena no tenían ningún conocimiento religioso:

Todos los negros tienen extrema necesidad así del alma como del cuerpo. La extrema necesidad del alma se conoce en que toda esta nación de negros ha venido de tierra infiel, donde no tuvieron noticia alguna de la ley de Christo nuestro señor. Traydos a estas tierras muchos se quedan por bautizar por el descuido de sus amos, que ellos no hacen resistencia en recibir el santo bautismo⁵⁷⁸.

En una segunda parte de su carta del 13 de mayo de 1593, el arzobispo sugería medidas preventivas al soberano que llevaba la corona de Portugal desde 1580. A su modo de ver, convendría instaurar un control estricto en los puertos de las islas de Cabo Verde y del litoral africano y vedar el embarque de bozales que no hubieran recibido una previa enseñanza religiosa, tocándoles a los gobernadores y oficiales de justicia exigir sus partidas de bautismo. El Consejo de Indias transmitió el expediente a las autoridades lusas

⁵⁷⁵ “Carta del P. Alonso de Herrera, de la Compañía de Jesús dando cuenta de la armada Holandesa que bloqueaba el Callao, Lima, 1 de julio de 1624”, in: Rubén Vargas Ugarte, *Manuscritos peruanos de la Biblioteca Nacional de Lima, Biblioteca Peruana*, t. 3, Lima, 1940, pág. 233.

⁵⁷⁶ A.G.I., Lima 572, lib. 20, fols. 162 r-163 a.

⁵⁷⁷ Roger Bastide, *Les Amériques Noires*, París: Payot, 1967, pág. 77.

⁵⁷⁸ Martín de Funés, *Memorial segundo de la necesidad extrema corporal y espiritual de los negros, y de los remedios que se pueden dar. Memorial 3. De los modos de ejecutar el memorial de los negros*. Aquaviva estudió las proposiciones de Martín de Funés, presentando sus conclusiones en una memoria titulada *Respuestas a los memoriales del P. Martín de Funés, procurador de la viceprovincia del Nuevo Reyno de Granada, dadas por nuestro R.P. Claudio Aquaviva en 10 del mes de junio del año 1608*, Archivum Romanum Societatis Iesu (A.R.S.I.), Cong. Provinc., 1606-1609, fols. 198-214.

competentes el 8 de julio de 1595. El Consejo de Portugal lo confió a la junta de letrados creada algún tiempo antes en Lisboa por decisión real con el fin de tomar las medidas adecuadas⁵⁷⁹. Se elaboraron disposiciones que exigieron el bautismo de los esclavos en el suelo africano, las cuales no surtieron el efecto esperado a juzgar por la reacción del arzobispo de Sevilla. En 1614, don Pedro de Castro y Quiñones dirigió a los párrocos de su diócesis un documento titulado *Instrucción para remediar, y asegurar quanto con la divina gracia fuese posible, que ninguno de los negros, que vienen de Guinea, Angola y otras provincias de aquella costa de África, carrezca del Sagrado Baptismo*⁵⁸⁰.

Según el prelado, numerosos eran los negros que llegaban a Sevilla sin ser bautizados o con un bautismo que no tenía ninguna validez. Los que venían del puerto de Cacheo, procedentes de “*Guinea, Xolofe, Mandinga*” casi nunca habían recibido un bautismo válido. En cambio a los del Congo o de Angola, se les solía impartir alguna enseñanza, aunque no todos comprendían el significado de la ceremonia bautismal. No nos demoraremos en el examen de la estrategia establecida por el metropolitano⁵⁸¹. Pero no podemos menos de subrayar que se entregó a los jesuitas del colegio de San Hermenegildo y en particular al padre Diego Ruiz de Montoya la misión de atajar el mal. Este religioso se encontraría en el origen de dicha *Instrucción* y su influencia se extendió por todo el virreinato del Perú. Merced a la obra de Sandoval, nos enteramos de la actuación posterior del arzobispo a favor de la educación religiosa de los negros, cuya situación denunció en enero de 1617 al papa Pablo V. Encargó del mensaje al procurador en España de la provincia del Nuevo Reino de Granada, el padre Juan Antonio de Santander. En su carta, el alto dignatario se apoyó en la experiencia de los jesuitas de Cartagena de Indias, proponiendo que los obispos de América y de Europa hiciesen comprobar la validez de los bautismos de los negros de sus diócesis. El sumo pontífice confió el caso al cardenal Melino, su vicario general, quien pidió un informe detallado al procurador general de los jesuitas en Roma, Lorenzo de Pauli. A petición suya, Santander propuso una serie de medidas antes de volver a las Indias.

Los jesuitas de Cartagena habían hecho previamente una encuesta entre los capitanes de los barcos negreros que se encontraban atracados en los muelles, tres de los cuales consintieron el 19 de julio de 1610 en hacer una deposición recogida por un escribano que describía el bautismo expeditivo que solían recibir los esclavos en el puerto de Cacheo. Otras declaraciones de capitanes se añadieron en 1613. No cabe duda de que los resultados de estas indagaciones sustentaron el expediente presentado al papa. Por si fuera poco, llegaron al poder de Sandoval informaciones muy precisas y fidedignas sobre el laxismo en la administración del bautismo de parte de los curas del puerto de Loanda en Angola. No dejó de referirse al parecer de su famoso colega José de Acosta, quien de-

⁵⁷⁹ A.G.I., Lima 1, doc. 130.

⁵⁸⁰ B.R.A.H.M., 9-17.4.3556 bis. Este documento se publicó en Lima en 1628; véase: José Toribio Medina, *La imprenta en Lima (1584-1824)*, pág. 264.

⁵⁸¹ Véase: J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, op. cit., pág. 327 sq.

nunció en *De procuranda indorum salute* el descuido de los sacerdotes de Cabo Verde⁵⁸².

La conclusión de Sandoval es mordaz:

De lo dicho se infiere, que pecan gravísimamente los sacerdotes y amos que en Guinea, en los navíos, y en otras partes hacen estos bautismos, porque cometen sacrilegio administrando sacramento moralmente nulo y evidentemente dudoso, y certísimamente sin su efecto principal que es la gracia, pues no dispone para ella con Fe y Penitencia necesaria al Adulto⁵⁸³.

El realismo de los jesuitas les impidió creer que las cosas podían evolucionar favorablemente en los puertos de embarque y les incitó a desarrollar una estrategia adaptada en el principal lugar de reparto, o sea Cartagena de Indias, que el padre Sandoval expuso como modelo en su obra *De instauranda Aethiopum salute*, fruto de una larga experiencia en el “ministerio de los negros”.

El método del jesuita Alonso de Sandoval

Al modo de ver de Sandoval, el *operario de negros* es la única persona capaz de consolar a los esclavos recién desembarcados. ¿A quién más podrían confiar libremente su tristeza, sus penas y sus tribulaciones? Le tocará pues acudir a la *captatio benevolentiae* prestándoles alguna ayuda material, según sus necesidades más inmediatas, antes de evocar la providencia, el amor y la misericordia de Dios y sus “*divinas promesas*”. Para asegurar la transmisión del mensaje, Sandoval preconiza el uso de intérpretes escogidos entre los esclavos, lo cual necesitará el censo de todos los idiomas hablados por las víctimas de la trata. Con el fin de facilitar la comunicación será imprescindible segmentar el mensaje y efectuar un control reiterativo bajo forma de preguntas-respuestas. No pudiéndose hacer caso omiso del pudor y de la susceptibilidad de estos desgraciados, el *operario* avanzará con pies de plomo. El mejor modo de tranquilizarlos será integrar la esclavitud en el plan de Dios, presentándola como un efecto de la Providencia:

Déles a entender la merced grande del Señor, en haberles traído a tierra de Christianos, donde vale más ser cautivos que en su tierra libres; pues acá aunque el cuerpo está en trabajo por el cautiverio, el ánima está con descanso, por la libertad que ha de alcanzar con el agua del santo bautismo⁵⁸⁴.

Insiste Sandoval en la nueva filiación establecida por el bautismo que libera al ser humano:

y agora quiere [Dios] que seáis Christianos, sus hijos, sus hermanos; para lo cual os sacó de vuestra tierra donde erades moros, gentiles, bárbaros, hijos del demonio, dexando a vuestros padres, parientes, amigos en tan grande trabajo miseria y

⁵⁸² Sandoval, *op. cit.*, pág. 383.

⁵⁸³ *Id.*, pág. 400.

⁵⁸⁴ *Id.*, pág. 415.

condenación y os escogió a vos para enseñaros el camino verdadero y cierto de la bienaventuranza⁵⁸⁵.

Si el malestar de Sandoval frente a la esclavitud es evidente, lo cual le induce a valerse del axioma “doctores tiene la Iglesia”, la considera sin embargo como un mal menor en la medida en que trae a Dios un gran número de sus víctimas.

La pedagogía tendrá que descartar toda conceptualización contraproducente para dirigirse hacia lo esencial. Se inculcará la enseñanza escogiendo una progresión recurrente, basada en las capacidades de los receptores y la evaluación de su comprensión. De un modo general, el método de Sandoval intenta adaptarse al estado psicológico y a la mentalidad de sus destinatarios.

Este fue el método que siguió el discípulo de Sandoval, el también jesuita Pedro Claver, que superó en fama al maestro. No faltan las biografías del santo, una de las cuales, la del padre José Fernández, se publicó tan sólo doce años después de su muerte (1654)⁵⁸⁶. Llevado de su celo, Claver exageró el número de los negros a quienes consiguió bautizar, que estimaba, según los dichos de su compañero de ministerio, el hermano Nicolás González, en más de 300.000. Hace poco, Nicolás del Castillo Mathieu, basándose en las llegadas de los esclavos durante la vida misional del célebre catalán, estimó que dicha cifra no pasaría de 100.000, a los que hay que añadir a los 40.000 bozales bautizados por su mentor⁵⁸⁷.

A decir verdad, como deja suponer lo antedicho, los hijos de Ignacio de Loyola se especializaron en esta tarea espiritual en todo el continente, en relación con sus hermanos de España y bajo el control de la curia generalicia de Roma.

El ministerio de los negros

La legislación religiosa

Beneficiaria del real patronato en las Indias occidentales, concedido por la Santa Sede, le correspondía a la Corona preocuparse por los negros del mismo modo que lo hacía por los naturales, aunque indirectamente, porque la enseñanza religiosa les tocaba en teoría a los dueños, que gozaban del derecho de potestad. Con este propósito, se expidieron cédulas reglamentarias, que luego fueron recogidas en la *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, en particular en el título primero del primer libro, “De la Sancta Fe Católica”. La ley XII, elaborada a partir de las cédulas del 30 de noviembre de 1537 y del 21 de mayo de 1596, hizo responsables a los obispos de la doctrina de los indios, negros y mulatos. Empero, a los concilios provinciales y a los sínodos les incumbía fijar sus

⁵⁸⁵ *Id.*, pág. 428.

⁵⁸⁶ José Fernández s.j., *Apostólica y penitente vida de el V.P. Pedro Claver de la Compañía de Jesús, sacada principalmente de informaciones jurídicas hechas ante el Ordinario de la ciudad de Cartagena de Indias*, Zaragoza: ed. Diego Dormer, Zaragoza, 1666.

⁵⁸⁷ Nicolás del Castillo Mathieu, *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1982, pág. 95.

modalidades. Para el virreinato del Perú las organizaron el primer Concilio limense (1551-1552) y el segundo (1567). El tercero (1583) describió más explícitamente los deberes de los dueños en el dominio religioso, seguido por las diversas constituciones sinodales posteriores y por diversas cartas pastorales, entre las cuales citaremos la que publicó el 15 de octubre de 1695 don Melchor de Liñán y Cisneros, arzobispo de la Ciudad de los Reyes:

Y se ha de notar que los señores no sólo tienen potestad respecto de sus esclavos para corregirlos, reprehenderlos y castigar sus excesos, sino también respecto de los criados que los sirven dentro de sus casas por la facultad que el Derecho concede sobre todos los de la familia, y así como verdaderos superiores que son de sus casas y Padres de familias, están gravemente obligados en conciencia a mirar por la salud y bien espiritual de sus criados, procurando que vivan christianamente, cumpliendo con los preceptos de Dios y de su Iglesia, como lo trae el dicho Doct. Machado. Y en esta atención exhortamos a todos los amos de esclavos y criados que se valen de su servicio, así en los ministerios domésticos, como en los de las panaderías, obrajes, haciendas, y chacaras de campo cumplan fielmente con esta tan precisa obligación, y les apercibimos, y comminamos que lo contrario haciendo, serán incurso y comprendidos en la formidable sentencia que pronunció el Apóstol de las gentes [...] cuyas temerosas palabras traducidas en Castellano son las siguientes: Si alguno no tiene cuidado de los suyos, especialmente de los domésticos, ha negado la fe, y es peor que el infiel.

Añade el prelado que la responsabilidad de los dueños se extiende a la vida material de sus siervos:

Lo qual entienden los Doctores y Santos Padres (como lo trae el dicho Doct. Machado) [...] no sólo del cuidado que se debe tener de que los esclavos vivan christianamente, encaminándolos a la vida eterna, sino también del temporal de sus cuerpos, proveyéndoles de todo lo necesario según las leyes de caridad y justicia, dándoles de comer, y de vestir, y habitación suficiente, considerando para ello los Amos, cómo quisieran ser tratados de sus Señores, si fueran esclavos, que doctrina es de un Philosopho gentil (Senec. Epist. 17 b) que por serlo, debe causar más confusión a los Christianos.

Y así deben tratarlos como pide la proximidad, no apurándolos con excesivo trabajo, sino proporcionándolo a sus fuerzas y tiempo debido en que sea lícito trabajar conforme a derecho, y dándoles el descanso necesario, sin preciarse de sobrestantes importunos de sus obras⁵⁸⁸.

La legislación religiosa cuidó de que la codicia de los dueños no obstaculizase la instrucción y la práctica de los negros, sin diferenciarlos de los demás cristianos. Ahora bien, las condiciones geográficas, la mala fe de los propietarios y también la impericia de los curas, cuya vocación a menudo no era muy sólida, limitaron de un modo singular el alcance de estos textos, pese a los ambiciosos proyectos de los arzobispos Toribio de Mogro-vejo en 1593 y Fernando Arias de Ugarte en 1631. Al parecer de dichos metropolitanos, los negros necesitaban la creación de parroquias particulares. No llegó a concretarse este

⁵⁸⁸ *Carta pastoral de exortación, que repite Tercera vez el Excelentissimo Señor Doctor don Melchor de Liñán y Cisneros a sus amadas Ovejas de todo su Arçobispado de los Reyes para que por su parte concurran sin poner óbice, ni embaraço a la consecución del buen efecto, que podemos esperar de la Divina misericordia (por medio de la poderosa intercessión de Nuestra Señora del Rosario) nos ha de conceder su dulcissimo hijo Jesús [...], octubre de 1695.*

plan, por las reticencias financieras del poder central. En realidad gran parte de la doctrina de los negros en las urbes o en las haciendas recayó en la Compañía de Jesús.

La actuación de los jesuitas

Al poco tiempo de llegar a Lima (1568), los jesuitas, bajo la férula de Jerónimo Ruiz del Portillo, se interesaron por los negros, aplicándoles primero un método de enseñanza parecido al que se utilizaba para los naturales. El padre Luis López, ayudado por unos cuantos hermanos, recorría las calles en las tardes de los domingos o días de fiesta con el fin de juntar a los negros que solían dedicarse a sus bailes por varias plazas de la ciudad, manifestaciones que escandalizaban a los españoles. Hecho esto, todos se dirigían hacia el colegio de San Pablo. Luego unos voluntarios se encargaban de convocar a sus congéneres para que los siguiesen hasta el establecimiento, de donde salía una procesión rumbo a la catedral. Por el trayecto, los negros andaban recitando el catecismo. En 1569 por ejemplo, se reunía de este modo a más de 2.000 negros, cuyo comportamiento mejoraba de una manera evidente, según las aseveraciones del padre Diego de Bracamonte. En 1618, los jesuitas decidieron inculcar la doctrina a los negros en las mismas iglesias parroquiales. La predicación por las calles y las plazas fue intensificándose por los años 1640. Además de interrumpir los bailes de los días festivos, los jesuitas escogieron lugares estratégicos, como el mercado del Baratillo, adonde los esclavos iban de compras. A partir de 1680, se impartía diariamente la enseñanza en la plaza mayor y en varias esquinas, donde se reunían vendedores y jornaleros negros. Se consagraban muy temprano por la mañana a esta tarea los padres Gabriel Perlín y Francisco del Castillo, ayudados los días de fiesta por los hermanos estudiantes.

Se organizaron estructuras de acogida en el colegio de San Pablo, donde, a los diez años de haber llegado, los jesuitas crearon una “congregación” integrada por negros capaces de recibir los sacramentos. Todos eran ladinos, juntándose aparte los criollos en una capilla particular los domingos por la tarde. Desde el principio del siglo XVII, se inculcó la doctrina a los que no eran miembros de la “congregación” en dos salas, la una reservada a las personas mayores y la otra a los jóvenes. En 1634, se repartía a los adultos en dos grupos: el de los bozales y el de los ladinos y mulatos, de quienes se encargaba un hermano cada domingo. Por supuesto no se olvidaban los jesuitas de los niños, agrupados desde fines del siglo XVI en una “decuria”, que se reunía tres veces a la semana en 1618.

Elaboró el padre Luis López un método bajo forma de preguntas-respuestas, acabándose cada lección de catecismo con una exhortación adaptada al entendimiento de los oyentes. En las reuniones de la plaza mayor, se aprovechaba la propensión de los negros por el canto enseñándoles algunos cánticos de los más sencillos. El canto repetitivo vino a ser un medio mnemotécnico muy usado por los religiosos, en particular en las procesiones. Pero como no se fiaban de la memoria de sus alumnos, acudieron entre 1585 y 1592 a un nuevo procedimiento que consistía en escribir dos o tres preguntas de catecismo en papeletas, que repartían los hermanos por las plazas donde se divertían los negros. Cuidando de que no escaparan, los interrogaban sobre los temas distribuidos la semana anterior antes de entregarles otros. Se extendió esta técnica a los corrales donde tenían lugar los bailes de los negros. Los jesuitas contaban con la colaboración de los hijos de los dueños para que leyeran el contenido de las papeletas a los esclavos.

Además, en la Casa de los Desamparados, creada en 1658 por el padre Francisco del Castillo, se organizó el ministerio de las negras del Rastro. Allí, las negras y mulatas libres veneraban al Cristo de la Agonía los jueves por la tarde, escuchando una plática relacionada con la reforma de las costumbres. A esto se añadían las visitas a las cárceles donde abundaban negros y mulatos, al hospital de los negros de San Bartolomé, que se hicieron regulares desde fines del siglo XVII, y a los barrios populares de San Lázaro y de Malambo, donde vivían numerosos negros sin ninguna asistencia religiosa. Los padres de la Casa de los Desamparados iban a los obrajes donde colocaban los dueños a sus esclavos reacios, para que se enmendaran con el peso de los hierros y los duros tratos. Fuera de ellos, nadie se atrevía a enfrentar este mundo de la miseria y de la violencia.

Por si todo esto fuera poco, los jesuitas se dedicaban a recorrer las chacaras y las haciendas de los alrededores de Lima, consagrando la Semana Santa a los esclavos de las fincas más lejanas. En la sierra, los padres de los colegios del Cuzco, de Huamanga y de Arequipa se ocupaban también de la educación religiosa de los negros de las ciudades y de sus inmediaciones, y la fundación de los colegios de los llanos (Pisco, Trujillo) se debe en gran parte al propósito de evangelizar a los negros de sus haciendas.

Como hemos dado a entender varias veces, pronto se especializaron en este apostolado algunos religiosos, que empezaron a llamarse *operarios de negros*. Entre ellos destaca la figura de Luis López, quien actuaba de mediador en las riñas de los negros o en los conflictos que oponían los esclavos a sus amos, abogando cuando era necesario por los cimarrones. Él y sus compañeros en este ministerio tenían a pecho incitar a los negros a que cambiasen de actitud para con los indios. Llegado a Lima en 1581, consagró Diego de Torres Bollo gran parte de sus esfuerzos a los esclavos negros en todo el virreinato, en particular en Cartagena, Tucumán y La Plata. Su influencia fue decisiva para Alonso de Sandoval y Gabriel Perlín. A Diego de Torres, muerto en 1656, le acompañaba un esclavo en sus andanzas por las haciendas de Lima, de modo que sustituyera al negro que recibía la doctrina; así todos quedaban contentos, incluso los dueños, que de vez en cuando manifestaban sus reticencias.

El que destacó más en esta labor fue sin duda alguna su sucesor, Francisco del Castillo, quien recorría el Rastro, la Pescadería y varias plazas como la de San Francisco en busca de negros, a quienes exhortaba para que adoptasen mejores costumbres. En el Baratillo, les leía durante media hora un libro de espiritualidad y dedicaba otra a la enseñanza del catecismo, antes de pronunciar una plática desde lo alto del zócalo de la cruz que dominaba este lugar. Los temas eran los misterios de la fe, la gravedad del pecado mortal, la gracia divina, los mandamientos de Dios y de la Iglesia, la necesidad y las modalidades de la confesión, la oración, la limosna, el ayuno, las otras penitencias y la contrición. Para ilustrar su predicación, enseñaba Francisco del Castillo unos cuadros que representaban al pecador dominado por los siete pecados capitales, la muerte y el infierno, donde padecían los condenados. Después, solía evocar un aspecto de la vida de la Virgen María, pronunciaba con la concurrencia un acto de contrición e impartía su bendición. Hecho esto, los que lo deseaban lo seguían hasta la capilla de Los Desamparados, donde veneraban al Cristo de la Agonía.

La evangelización de los bozales requería la mediación de intérpretes a varios niveles y de la “*media lengua*”⁵⁸⁹, o sea del castellano extremadamente simplificado que usaban de ordinario los negros, lo que daba lugar a reducciones conceptuales que lindaban con el abuso. Para salvar este escollo, se pensó en adoptar un idioma africano, la *lengua de Angola*. El prepósito general Muzio Vitelleschi sostuvo este proyecto, que le interesaba sumamente a Diego de Torres Bollo. Se utilizaron los conocimientos de Lope de Castilla, rector del colegio de Buenos Aires y de Francisco de San Martín, jesuita secularizado, para elaborar un *Arte y Vocabulario*. Pero un informe redactado a petición de Vitelleschi entre 1635 y 1638 negó la utilidad de la obra, por ser muy heterogéneos los orígenes de los negros que llegaban al Perú⁵⁹⁰.

Para la enseñanza, disponían los padres de los manuales clásicos y del *Catecismo breve para los rudos y ocupados* elaborado por el jesuita José de Acosta después del tercer Concilio limense. Pero en 1629 apareció en Lima un opúsculo titulado *Oraciones traducidas en lengua del Reino de Angola. Por orden del P. Mateo Cardoso Teólogo de la Compañía de Jesús natural de Lisboa. Impressos primero para el reyno de Portugal, y aora de nuevo con la declaración en lengua castellana, junto al convento de Sto Domingo. Año de 1629*. Este librito copiaba una parte de la obra que el jesuita portugués Mateo Cardoso mandó redactar para los negros del Congo, donde era misionero. Habría sido traducido en Buenos Aires a partir de algún ejemplar dejado en el Brasil, donde hizo escala Cardoso, de vuelta a las costas africanas. Este opúsculo, que todavía el autor de este estudio no ha conseguido encontrar, encerraría las principales oraciones. No tuvo el éxito esperado, por ser el kikongo sólo uno de los idiomas hablados por las numerosas etnias representadas en el Perú.

Gracias a la centralización de la orden, la actuación de sus miembros a favor de la cristianización de los negros en Lima y en el Perú se integraba en el conjunto continental. Además la movilidad de ciertos padres, como Diego de Torres Bollo, favorecía la estructuración del ministerio de los negros. Así que no hay que pensar que sus métodos se aplicaban tan sólo en los colegios del Perú o del Nuevo Reino de Granada. En Nueva España, una de las ambiciones de la Compañía consistía también en reforzar la fe de los negros y traerles a una mejor vida (*fides rudimenta docentes et ad vitam meliorem admonentes*). Según la *carta annua* de 1586, la doctrina de los negros en la capital del virreinato se hacía los domingos en una iglesia particular. Los datos suministrados por la de 1588 permiten afirmar que los jesuitas de Méjico se entregaron al ministerio de los negros de un modo muy parecido al de sus colegas de la Ciudad de los Reyes. Se alude a la existencia de una capilla dentro del colegio donde se les reunía: “*ut aethiopes doctrinam christianam a patre rectore doceantur, extructum sacellum*”. Pasaba igual en otras ciudades, como Guadalajara. En 1592 el visitador de la provincia, el padre Diego de Avellaneda, recomendó al superior de la residencia de Veracruz que tuviera “*particular cuidado con*

⁵⁸⁹ La literatura española de los siglos XVI y XVII utilizó la comicidad de la “media lengua” o “guineo”. Véase: J.-P. Tardieu, *Le Noir dans la littérature espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*, op. cit.

⁵⁹⁰ J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, op. cit. Para un breve resumen al respecto, véase el artículo “Los jesuitas y la ‘Lengua de Angola’ en Perú (siglo XVII)”, *Revista de Indias* LIII (198), Madrid, 1993, págs. 626-637.

la institución en cristiandad y buenas costumbres de los esclavos”. En 1595, los negros de Puebla aceptaban de buen grado las intervenciones de los religiosos, si tenemos en cuenta las relaciones dirigidas a la curia:

lo qual hace uno de los nuestros acomodándose con ellos con tanta gracia y espíritu que no ay que temer se huyan, antes lo reciben con mucho agradescimiento, dexando los juegos y entretenimientos que eran una offensa de Dios.

Cada colegio o residencia solía organizar misiones por Cuaresma en las haciendas o estancias de las inmediaciones, como se constata, por ejemplo, en la *carta annua* de 1586, donde se alude a la actuación del rector de Veracruz en la hacienda azucarera de Urizaba. El 12 de enero de 1583, el provincial Antonio de Mendoza señaló al preposición general los éxitos del padre Rogel en las estancias de Méjico. La *carta* de 1585 se refiere a las misiones en las fincas agrícolas de Oaxaca.

Ya que evocamos las actividades de la residencia de Oaxaca, vale la pena recordar la protesta del padre Antonio Torres dirigida el 2 de enero de 1582 al general Claudio Aquaviva. No admitía el religioso que los hijos de San Ignacio se portaran como seglares, explotando en sus haciendas a la mano de obra servil. El enfoque de este trabajo no da cabida para tratar de este tema, que es de suma importancia; pero bien sabido es que los jesuitas eran propietarios en el Nuevo Mundo de las mejores haciendas azucareras o vinateras y de los obrajes más productivos, como los del valle de los Chillos en la Audiencia de Quito, que les daba un poder económico de gran magnitud. Dicho esto volvamos al juicio del padre Torres:

Entiendo que convendría mucho deshazernos de esclavos y esclavas, porque no nazcan esclavillos de quien no querríamos. Y no sé cómo están saneadas consciencias de algunos superiores, poniendo sus súbditos en tan fuertes occassiones como yo las he visto. Demás desto, no sé quán decente cosa a la piedad que la Compañía professa, traher los esclavos cargados de hyerro, como los seglares.

Como se ve, la acusación era de mucho peso y las cartas mandadas a la curia en los años posteriores prueban que existía un verdadero debate entre los jesuitas acerca de las posesiones de la orden y de sus esclavos. Pero el fin se acabó por justificar los medios, tanto más cuanto que la curia no dejaba de aconsejar a los responsables que no se olvidaran de ocuparse también de la vida espiritual de los esclavos de la Compañía⁵⁹¹.

Y el caso es que se redactaron instrucciones al respecto, como la que publicó François Chevalier con el título siguiente: *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas*⁵⁹². La conclusión del autor de dicho documento no carece de interés: “Ha-

⁵⁹¹ Los datos acerca de la actuación de los jesuitas en pro de la educación religiosa de los negros se sacaron de: Félix Zubillaga s.j., *Monumenta Mexicana*, t. 1 (1570-1581), Romae: Apud *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Via dei Penitenzieri 20, 1956; t. 2 (1581-1585), 1959; t. 3 (1585-1590), 1968; t. 4 (1590-1592), 1971; t. 5 (1592-1596), 1973; t. 6 (1596-1599), 1976; t. 7 (1599-1602), 1981. Para más detalles sobre este tema, véase: J.-P. Tardieu, “Les jésuites et la pastorale des Noirs en Nouvelle-Espagne (XVI^e siècle)”, *Ibero-Amerikanisches Archiv* 16 (4), Berlín, 1990, págs. 529-544.

⁵⁹² François Chevalier, *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas: manuscrito mexicano del siglo XVIII*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1590.

gan buenos cristianos a los esclavos y los harán buenos sirvientes, y Dios les echará en todo su bendición". Pablo Macera, en sus estudios sobre las haciendas de los jesuitas en el Perú, se refiere a unas advertencias del mismo estilo⁵⁹³.

Frente a los esclavos, los jesuitas no podían más que desarrollar el tema de la resignación, como lo hizo por ejemplo Antonio Vieira en un famoso sermón dirigido en 1633 a la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, formada por los siervos de un ingenio de Bahía. Importa contemplar los procedimientos empleados por el predicador para convencer a sus oyentes:

Primero pone énfasis en la salvación de los cofrades por la Virgen María, como premio de su piedad y su devoción:

assim a Mãe de Deus, antevendo esta vossa fé, esta vossa piedade e esta vossa devoção, vos escolheu de entre tantos outros de tantas e tão diferentes nações, e vos trouxe ao grémio da Igreja, para que lá, como vossos pais, vos não perdêsseis, e cá, como filhos seus, vos salvásseis. Este é o maior e mais universal milagre de quantos faz cada dia e tem feito por seus devotos a Senhora do Rosário⁵⁹⁴.

Debían mostrarse agradecidos por haber sido arrancados de su tierra donde sus padres, que vivían como paganos, iban al infierno:

Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conheceu bem quanto deve a Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão milagre e grande milagre! Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da Gentilidade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da Fé nem conhecimento de Deus, aonde vão depois de mortos?-Todos, como já credes e confessais, vão ao Inferno e lá estão ardendo e arderão por toda eternidade⁵⁹⁵.

Además, el trabajo deshumano de los ingenios, pareciéndose extremadamente al *vía crucis* de Cristo, les permitía santificar su vida, con tal que no dejaran de rezar. Así, después de los sufrimientos, conocerían la gloria del paraíso:

Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado -Imitatoribus Christi crucifixi- porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu da sua cruz e em toda a sua paixão [...]. A paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despídos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo! Os ferros, as prisões, os açoutes, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que, se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio⁵⁹⁶.

⁵⁹³ Pablo Macera, *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)*, Lima: Nueva Crónica, 1966.

⁵⁹⁴ P. Antonio Vieira, *Obras escolhidas*, vol. XI (*Sermões II*), ed. de António Sérgio y Hernâni Cidade, vol. XI, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1954, pág. 25.

⁵⁹⁵ *Id.*, págs. 26-27.

⁵⁹⁶ *Id.*, pág. 32. Véase el artículo de Antonio José Saraiva, "Le père Antonio Vieira S.J. et la question de l'esclavage des Noirs au XVII^e siècle", *Annales: Economies, sociétés, civilisations* 22, 1967,

¿Es propio de Vieira este discurso? Acordémonos de la exhortación que solía dirigir en la misma época Alonso de Sandoval a los bozales, citada más arriba⁵⁹⁷. Si era más fácil convencer a los miembros de la cofradía de Bahía que a los negros recién desembarcados en Cartagena de Indias, tenemos aquí la prueba patente de que la teología de la resignación elaborada por los hijos de san Ignacio de Loyola se aplicaba a nivel continental. Ahora bien, hay que reconocer que no fueron ellos los primeros en dar justificación religiosa a la esclavitud. Y los partidarios de la trata no dejaron de evocarla casi hasta el final de este ruín comercio. No cabe duda de que uno de sus exponentes de más peso fue el licenciado Francisco de Anunzibay, portavoz de Popayán, en el Nuevo Reino de Granada. He aquí lo que escribió el 5 de septiembre de 1592:

y como veo cristiano un negro me alegro con San Pablo, aunque sea la servidumbre la ocasión, y téngola por dichosa cuando acarrea al racional tanto de felicidad y le pone en camino de la salvación⁵⁹⁸.

En realidad, a este respecto, la Corona española intentó mantener una irrisoria coherencia hasta el momento en que se vio obligada a aceptar la abolición de la trata de los esclavos decidida por el Congreso de Viena. Firmando la real cédula del 23 de diciembre de 1817, que la imponía en sus territorios, Fernando VII no vaciló en justificar *a posteriori* la actitud de sus antecesores:

Esta providencia que no creava la esclavitud, sino que aprovechaba la que ya existía por la barbarie de los africanos para salvar de la muerte a sus prisioneros y aliviar su triste condición, lejos de ser perjudicial para los negros de África trasportados a América, les proporcionaba no sólo el incomparable beneficio de ser instruidos en el conocimiento del Dios Verdadero y de la única Religión con que este Supremo Ser quiere ser adorado de sus criaturas, sino también todas las ventajas que trae consigo la civilización, sin que por esto se les sujetara en su esclavitud a una vida más dura que la que traían siendo libres en su propio país⁵⁹⁹.

Huelga recalcar la hipocresía del razonamiento, tanto más escandalosa a nuestro parecer cuanto que perduró hasta los primeros decenios del siglo XIX.

págs. 1289-1309. K. M. de Queiros Mattoso se refiere al mismo sermón en su libro; *op. cit.*, pág. 131.

⁵⁹⁷ *Op. cit.*, pág. 428.

⁵⁹⁸ *Discurso sobre los negros que conviene se lleven a la gobernación de Popaián, a las ciudades de Cali, Popaián, Almaguer y Pasto (1592)*, in: *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura I*, 1963, Bogotá, Facultad de Filosofía y Letras, págs. 197-208. Para un análisis más completo de la justificación religiosa de la esclavitud de los Africanos, véase: J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, *op. cit.*, pág. 47-104.

⁵⁹⁹ Archivo Nacional de Ecuador, *Esclavos*, caja 22 (14-VI-1819).

CAPÍTULO 8

EL NEGRO Y LO SOBRENATURAL

Por supuesto no bastaba siempre la predicación de la resignación para reducir la resistencia más o menos abierta que oponían los esclavos. Acudía entonces la Iglesia a los medios clásicos de que disponía para superar la dificultad. Como los españoles y los mestizos, los negros acusados de cualquier delito contra la fe cristiana o las normas del derecho canónico pasaban a poder del tribunal del Santo Oficio. Es de notar, pues, que no se reservaba el mismo trato a la raza esclavizada que a la raza sometida: la extirpación de la idolatría entre los naturales correspondía a la jurisdicción episcopal, en tanto que la que se daba entre los esclavos pertenecía a la Inquisición. A la Inquisición le correspondía impedir que el substrato africano saliera de un cauce bien delimitado.

Pero ¿hasta qué punto podía desempeñar este papel coercitivo en las haciendas alejadas de los centros urbanos, en las que poco les importaban a los dueños las prácticas secretas de sus esclavos, sometidos a un adoctrinamiento muy superficial? Sobre esto hay que decir que la represión no era el único modo de imponer la ortodoxia colonial a los afroamericanos. Aprovechando su desamparo, la Iglesia les proponía esquemas de integración adaptados a su condición y a su mentalidad.

Control de los desvíos religiosos

En lo que se refiere a la actuación del tribunal del Santo Oficio de Lima, las *Relaciones de causas*⁶⁰⁰ arrojan 119 procesos en los que se encontraron involucrados negros, mulatos o zambos en la época que va de 1571 a 1702.

delito	causas	%
bigamia	29	24,36
blasfemia	40	33,61
proposiciones heréticas	10	8,4
hechicería	40	33,61
total	119	

Cuadro nº 4 -Los negros y la Inquisición en Lima, 1571-1702.

Las proposiciones heréticas

Hemos visto que una de las primeras preocupaciones de la Corona fue prohibir el traslado de esclavos musulmanes a las Indias occidentales por ser muy reacios al orden

⁶⁰⁰ Archivo Histórico Nacional de Madrid (A.H.N.M.), sección "Inquisición de Lima", libros 1027 a 1032 y legajo 1656.

colonial. La documentación estudiada arroja sólo un caso, el del mulato Luis Solano, quien en compañía de Lope de la Peña, “moro” de Guadalajara, intentó en 1560 propagar la fe mahometana en El Cuzco. Se desterró al primero y se condenó al segundo a la cárcel perpetua. Según parece, muy pocos eran los afroamericanos que se atrevían a negar la existencia de Dios. Fue el caso de Hernando Maravilla, de treinta años de edad, entregado en 1579 al tribunal por el comisario de la Inquisición de Chile. Este delito se debió en realidad más a un disgusto amoroso que a una honda convicción.

Lo que más les molestaba a nuestros personajes era el respeto a los deberes cristianos y en primer lugar el de confesarse. En 1593 se estudió el caso del negro libre Sebastián de Silva. Oriundo del pueblo de Ballano, formado por los cimarrones en Tierra Firme, se negó en confesarse con un cura dominico, posiblemente fray Miguel de Monsalve, de quien hemos hablado, so pretexto de que solía dirigirse directamente a Dios. Se sospechó de herejía, tanto más cuanto que habría servido a un amo condenado por luteranismo. Como el reo se negó a admitir su culpa, sólo se le condenó a abjurar *de levi* y al destierro perpetuo de Tierra Firme después de dos años de servicio en un convento. En 1606, la esclava negra María, de cincuenta años de edad, se las hubo con la Inquisición por el mismo motivo. Bastaba con leer la Biblia en castellano para atraer las sospechas. En 1580 se acusó de lo mismo al sastre mulato Florencio, del Cuzco.

Preocupaba también la actitud de los negros o mulatos frente a la sexualidad. No consideraban que las relaciones fuera del matrimonio constituyeran un delito. Pero, dada la extensión del concubinato entre ellos, el fallo de los jueces no era muy riguroso, contentándose en la mayoría de los casos con respaldar la política de la Iglesia.

Los casos de hechicería fueron más abundantes, con un total de reos, cuya procedencia expresa el cuadro siguiente:

Audiencia de Lima	Otras procedencias americanas	De fuera de América
Lima e inmediaciones	Méjico (Realejo)	Portugal
17	1	1
Callao	Guatemala	Guinea
4	1	1
Arequipa	Panamá	
2	4	
Cuzco	Santo Domingo	
2	1	
Huancavelica	Quito	
1	1	
Trujillo	Potosí	
1	1	
	Santiago de Chile	
	1	
	Valdivia	
	1	

Cuadro nº 5: Hechicería: Procedencia de los reos afroamericanos, Lima 1571-1702.

La hechicería que vamos a evocar era un fenómeno esencialmente urbano. Desde ahora intuimos que la posible influencia directa de África no podía ser honda. En realidad, según los datos que aparecen más abajo, muy pocos de los reos de ese delito eran negros: su porcentaje no pasaba del 7,50 %. Más: ningún condenado negro pertenecía a la casta de los libres, siendo la manumisión como era el resultado de una total alienación.

	Hombres		Mujeres	
	Esclavos	Libres	Esclavas	Libres
negros	2		1	
mulat		2	2	12
tos				
cuarterones				12
zambos			5	4

Cuadro nº 6: Castas de los reos afroamericanos de hechicería, Lima 1571-1702.

No ocurría igual con los mulatos, que representaban el cuarenta por ciento de las inculpaciones, siendo mayoritario el elemento femenino. Muchas de estas mujeres gozaban de la libertad, condición casi imprescindible para dedicarse a unas intervenciones que poco compaginaban con la tutela de los dueños. La parte masculina desaparece del todo entre los reos cuarterones y zambos. Pero, si aquéllos eran libres, por situarse más cerca del blanco en la pirámide de las castas, éstos conseguían más difícilmente la manumisión. Se nota el predominio del grupo formado por los mulatos y los cuarterones (70 %) cuya parte femenina alcanza el 92,85 % y cuyos miembros libres corresponden al 92,30 % del conjunto. Así que el acusado de brujería de origen africano solía ser una mujer libre, mulata o cuarterona. A pesar de que ciertas cuarteronas ostentaban el título de “dueña”, pertenecían a la faja exterior de la sociedad española, la cual marginaba con más razón aún a las mulatas. Pero para las blancas era sin duda alguna mucho más fácil conectarse con ellas en ciertos casos, de modo que las mulatas y las cuarteronas, rechazadas por la rigidez del sistema de las castas, se valían de los medios que les brindaba la brujería para alternar con los pudientes.

Además, el 81,48 % de las veintisiete acusadas cuya edad conocemos tenía entre veinte y cuarenta años y, dentro de este grupo, la mitad se situaba entre treinta y cinco y cuarenta. Así que podríamos preguntarnos si la hechicera tipo de Lima no sería una de estas mujeres cuya juventud y belleza exótica hubieran llamado la atención de los dueños españoles. Una vez marchitada la flor de la edad, no les quedaba más a estas mulatas, acostumbradas por la voluntad de los dueños a sacar provecho de sus encantos, que buscar otros medios para sobrevivir sin apartarse de los amores ilícitos. De protagonistas pasaban a representar papeles de segunda importancia. Despreciadas por los hombres, se dirigían a sus esposas, viudas o hermanas, proponiéndoles su tacto y su discreción para

escapar de la condición en que las tenía la sociedad. La mulata o la cuarterona, pasados los abrilés, se ponían al servicio de la dueña a quien antes ridiculizaban. Nos preguntamos si entre los negros que muy pronto dominaron la brujería brasileña, también de tipo amoroso, como lo muestra G. Freyre, no se distinguían los mismos personajes por los mismos motivos⁶⁰¹.

En ningún momento intentaron estas mujeres levantarse en contra de la sociedad que las había explotado. Por lo contrario, se pusieron al servicio de sus preocupaciones más secretas. Se dedicaban a la curandería, utilizando quizá conocimientos ancestrales, y a la búsqueda de objetos preciosos perdidos o robados. Pero casi todas ejercieron sus actividades en el dominio de los amores ilícitos. “*Maestra en dar remedios para conseguir fines amatorios*”: ésta es la expresión con que las *Relaciones* suelen caracterizarlas. Llevadas de su ansia de encontrar por fin a un marido o a un amante, de sujetarlos o recuperarlos, algunas señoras de buen tono estaban dispuestas a entregarse a las experiencias más extrañas siempre que se lo propusiera una de estas mujeres cuya fama amorosa y cuyo origen exótico les entreabrían horizontes de misterio. Tal era la confianza en las actuaciones de estas hechiceras, que madres e hijas no vacilaban en acudir juntas a sus servicios. De hecho, para sobrevivir, su perspicacia las llevaba a valerse de la ingenuidad de los demás.

Pero no siempre era así: también había acusados que, con las prácticas hechiceras, habían pretendido satisfacer aspiraciones personales. Complejo era en 1701 el caso del mulato José de la Cruz y Coca, alias Marqués y Saavedra, esclavo sacristán de la iglesia del hospital de Santa Ana de Lima. A los diecinueve años, después de una lectura sobre Mahoma, formó el proyecto de fundar una nueva secta, la “*saavedrina*”. Con el fin de granjearse la benevolencia del demonio, fabricó un monigote de cera que llamó Febo, poniéndole en una mano un billete escrito de su puño y letra que invocaba a Satanás y proclamaba su deseo de hacerse su esclavo. Después de vestir a la figurita con viejos adornos sacerdotales, la incensó durante cuatro días. Espantado por la visión de un crucifijo, destruyó el ídolo, que no tardó sin embargo en recomponer. Le suplicó que le diese “*una yerba para andar invisible*” y el poder de enamorar a todas las mujeres en las que pusiese los ojos. Amén de esto, José admitió haber escrito otros billetes a Luzbel, hecho un simulacro de bendición de agua revestido con ropa sacerdotal y adorado a ciertas huacas. Pero no firmó un pacto con el demonio, porque nunca mereció verlo u oírlo. Esta causa es reveladora de un profundo desamparo y de una busca ingenua de protección por parte de un joven inestable e impresionable. Nos lleva a interrogarnos sobre el sentido de los desvíos religiosos de ciertos negros y mulatos.

Para no despertar las sospechas, vestía la mulata el hábito de terciaria, de San Francisco por ejemplo, o servía de mayorala en una cofradía de mulatos, de modo que la celestina peruana de los siglos XVI y XVII era una mulata que, si bien no merecía el apodo de “trotaconventos”, era una verdadera “trotacofradías”. Pasaba exactamente igual en Méjico y en Cartagena, si nos atenemos a los casos de hechicería presentados por Vicenta Mendoza y Manuel Tejado Fernández⁶⁰².

⁶⁰¹ *Op. cit.*, pág. 309.

⁶⁰² Vicenta T. Mendoza, “Algo del Folklore negro en México”, *Miscelánea de estudios dedica-*

Pero se atrevían también a abandonar su actitud zalamera cuando les parecía necesario. En 1601, según varios testimonios, la mulata Juana de Castañeda solía amenazar de muerte a los beneficiarios de sus servicios para que se quedasen callados. No vaciló en apuñalar a uno de ellos por haber propagado rumores al respecto. En otros casos, en cambio, parece que las acusaciones se debieron en gran parte a la psicosis.

No corresponde a este trabajo exponer detalladamente los procedimientos empleados por los inculpados para satisfacer a sus clientes⁶⁰³. Lo que se puede decir es que las posibilidades eran lo suficientemente diversas como para mantener vivo su interés a largo plazo. Iban de la adivinación al pacto demoníaco, las más de las veces implícito, pasando por la confección de sortilegios.

Llama la atención la importancia de la herencia europea. Ciertas descripciones hacen pensar en el aquelarre. En 1701 se acusó a la zamba Juana Apolonia de llevar a sus clientes al campo “*donde auían de ver y besar la parte posterior al dicho su patrón*”. Rosalia del Rosario Montenegro, de la misma casta, reunía a sus protegidas los jueves y viernes “*volando de noche en figuras de patos*”.

Entre los acusados, veintidós se dedicaban a sus prácticas mascando coca. Además, en la adivinación y en la fabricación de untos y de mixturas, se utilizaban las hojas de la famosa planta cuyas propiedades habían integrado las brujas en su ritual.

Más allá de los accesorios, se acudía ampliamente a la mitología incaica. En las ceremonias esotéricas se invocaba al personaje legendario del Inca, representado por ídolos, y se recuperaban las deidades incaicas hostigadas por la religión imperante. Se les dirigían oraciones lo mismo que a Santiago o a Santa María: “*Hinga mío, padre mío; yo te baptiço con este bino, por la Chrisma, por el agua que te faltó en el baptismo [...]*”. La oración a la coca de María de Castro Barreto y Navarrete, esclava zamba de madre negra procesada en 1695, invocaba a “*Mamá coca*” y a todos los diablos, conviene a saber los de los *mercaderes, sombrereros, plateros, pulperos, sastres, bodegueros, carpinteros y albañiles*. Si bien las referencias incaicas eran muy superficiales, seguía vigente la atracción de la misteriosa religión del Tawantinsuyu. Numerosas ceremonias se verificaban en antiguas huacas e incluso se intentaba constituir nuevas a partir de osamentas de indios.

Los lazos familiares explican la presencia de estas referencias entre los zambos. Confesó Juana de Castañeda en 1600 que le habían iniciado unos brujos indios, suministrándole en particular algunas plantas. Los contactos entre los afroperuanos y los naturales están documentados, fundándose la afición de los negros y de los mulatos en la atracción por lo vedado. Pero la colaboración entre autóctonos y brujos de orígenes africanos no pasaba de lo más superficial: los primeros entregaban ciertas fórmulas y unos productos y los otros los adaptaban a sus clientes. De modo que se puede adoptar para el Perú el esquema presentado por Solange de Alberro acerca del papel de la afromejicana:

dos a Fernando Ortiz, t. 2, La Habana, 1956, pág. 1109. Manuel Tejado Fernández, *La vida social en Cartagena de Indias*, Sevilla, 1954, págs. 85, 93, 98, 108, 132, 144.

⁶⁰³ Más detalles sobre este tema en: J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, *op. cit.*, págs. 613-660.

L'indienne fournit les substances et procédés nécessaires, et l'Espagnole les reçoit par l'intermédiaire de la femme noire ou mulâtre. Ce système reflète exactement la réalité sociale où les castes ne peuvent être qu'intermédiaire entre les producteurs et les consommateurs⁶⁰⁴.

En realidad, esta relación triangular se encuentra en todos los territorios en que convivieron las tres razas. Las prácticas mágicas brasileñas, según G. Freyre, apelaban a la vez a las influencias africanas, forzosamente desnaturalizadas por el alejamiento temporal y espacial, a la liturgia católica que tanto impresionaba a los propios negros y a supervivencias de ritos indígenas⁶⁰⁵.

En el virreinato de Lima no se ignoraban estas circunstancias, como lo prueba la lectura de la *Descripción del virreinato del Perú*:

Los negros son más bárbaros que eran antes que conociesen [a] los españoles, porque entonces no tenían quien los encaminare y ahora son supersticiosos y hechiceros, mochan al diablo que los indios llaman supay⁶⁰⁶.

Una de las razones evocadas por Francisco de Toledo para prohibir en 1572 la coexistencia de los indios y de los negros, aparte de las sevicias que éstos imponían a aquéllos, era su deseo de proteger a los negros de la contaminación india: “*que podrían venir a ser idólatras, como hemos visto algunos habiéndose descuidado con ellos algún tiempo*”. Esta preocupación se concretó en las ordenanzas expedidas para la administración del Cuzco⁶⁰⁷.

La documentación relacionada con el Santo Oficio de Lima, por lo menos la que corresponde a los siglos XVI y XVII, no se refiere a casos que pongan de manifiesto prácticas religiosas africanas, debido quizás a la gran diversidad de los orígenes étnicos de los esclavos que llegaban al Perú. Sin embargo, es de suponer que entre los bozales, a pesar del control efectuado, sobrevivían creencias estrechamente vinculadas con la identidad del africano. La aculturación sólo podía producirse de una manera progresiva y no como una ruptura epistemológica con el pasado, tanto más cuanto que los recién llegados mantenían la memoria, por muy diferente que fuera su procedencia. Apoyándose en Moreno Friginals, Nina don de Friedemann recuerda que “*la deculturación total es imposible*”⁶⁰⁸.

⁶⁰⁴ Solange de Alberro, “Noirs et Mulâtres dans la société coloniale mexicaine d'après les archives de l'Inquisition (XVI^e-XVII^e siècles)”, *Cahiers des Amériques latines*, 1^{er} sem. 1978, pág. 77.

⁶⁰⁵ *Op. cit.*, pág. 309.

⁶⁰⁶ *Descripción del Virreinato del Perú. Crónica inédita de comienzos del siglo XVII*, ed. de Boleslao Lewin, Rosario: Universidad Nacional del Litoral, 1958, pág. 73. Respecto al “Zupay” peruano, véase: Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial, op. cit.*, pág. 37.

⁶⁰⁷ *Relaciones de los Virreyes y Audiencias que han gobernado el Perú, op. cit.*, t. 1, pág. 92. *Primera fundación de esta gran ciudad del Cuzco*, título XXII, “De los negros”.

⁶⁰⁸ Manuel Moreno Friginals, “Aportes culturales y deculturación”, in: Manuel Moreno Friginals comp., *África en América Latina*, París: Unesco/Siglo Veintiuno, 1977, pág. 14; citado por Nina S. de Friedemann, “Cabildos negros: refugios de África en Colombia”, *Caribbean Studies* 23, 1988, pág. 4.

No cabe duda de que los cabildos (o corrales) negros eran “*refugios de africanía*” según la fórmula tan acertada de la antropóloga colombiana. Hemos visto que no faltaban las protestas en contra de la “*barbarie*” de los ritos fúnebres que se cumplían en los corrales.

En un artículo de gran interés sobre el juicio inquisitorial de las brujas de Zaragoza, en las minas de Antioquia (1619-1622), la historiadora Adriana Maya Restrepo prueba que la demonización del negro por los jueces del Santo Oficio de Cartagena de Indias corresponde a un proceso de resistencia y de cimarronaje que se integra en una cosmovisión africana. Los aquelarres descritos por las brujas, en que los nuevos miembros renegaban, vale decir rechazaban los valores de la sociedad esclavista, y se comprometían a “*destruir los bienes del amo y dar muerte a los aliados del sistema esclavista*”, eran juntas clandestinas en que se organizaban formas de resistencia. Dentro de la visión cristianocéntrica, el jefe de esta resistencia se transformaba *ipso facto* en demonio, en macho cabrío, cuando intentaba crear “*espacios de encuentro donde los africanos reestructuraban poco a poco su vida social al margen del amo*”⁶⁰⁹.

La blasfemia

La blasfemia pronunciada por un negro, pese a su aspecto clásico, tenía un valor específico. Llama primero la atención el hecho de que el acusado siempre era esclavo. Ningún afroperuano libre se encontró involucrado en las cuarenta causas revisadas al respecto. Así que no se puede negar la relación directa que se establecía entre la esclavitud y la blasfemia de sus víctimas.

Castas			Sexo		Edad			
negros			mula- tos	hom bre	mu- jer	15 - 20	21- 30	31- 40
Crio- llos	Gui- neos	To- tal						
2	1	3	7	2	15	8	2	3
1	0	3(a)		5			4	

(a) Los datos de algunas relaciones son incompletos

Cuadro n° 7: Los blasfemos afroperuanos, Lima 1571-1702.

El número bajo de los mulatos acusados de blasfemia se explica por el predominio de los negros en la mano de obra servil. Además, por conseguir con menos dificultad la libertad, escapaban de las causas que generaban el delito. El desconocimiento de la sociedad cristiana no les permitía a los bozales entender su sentido. Dos veces más numerosos eran los criollos que los “guineos ladinos”, es decir que los negros oriundos de África que

⁶⁰⁹ Adriana Maya Restrepo, “Las brujas de Zaragoza: Resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia. 1619-1622”, *América negra* 4, diciembre de 1992, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, págs. 85-98.

hablaban castellano. En el marco temporal estudiado, los primeros no representaban más que una pequeña parte de los esclavos. Sin embargo, en los centros urbanos, los dueños solían acudir a ellos por su mejor adaptación. No pocos procedían de otros territorios de las Indias como Santo Domingo, Cartagena, Panamá o Nueva España. Algunos habían nacido en España o Portugal. Era muy posible por tanto que la movilidad geográfica les hubiera hecho más reacios frente a las exigencias de los dueños.

Eran los jóvenes los que solían mostrarse más impacientes, teniendo sesenta de cada cien reos entre veintiuno y treinta años de edad. Ciertas rebeliones, que se manifestaban a través de la blasfemia, ocurrían desde los quince años. Nos asombraría la fuerte proporción de mujeres, a no saber que entre los negros de servicio doméstico el elemento femenino ocupaba un sitio nada despreciable.

Si lo miramos bien, la blasfemia expresaba una ruptura con la resignación, la explosión de la exasperación⁶¹⁰. Se ha de buscar la causa de esta rebelión en los castigos excesivos infligidos por actuaciones que a los dueños les parecían delictivas. En casi todos los casos, fue el miedo o el dolor de los latigazos lo que inspiró al esclavo las fórmulas reprensibles. No diferían en su expresión, correspondiendo a un esquema determinado de antemano. Todo pasaba como si el negro, en su desesperanza, acudiera a fórmulas mágicas reservadas para situaciones inaguantables. Las más veces soltaba un “*reniego de dios y de sus santos*”, que se hacía más complejo o progresivo, según la exasperación o el dolor que sufría. Encontramos expresiones tales como “*desespero de nuestro Señor del cielo mil veces*”, “*reniego de dios y de todo su poder*”, “*reniego de Jesucristo, reniego del hijo de dios*”. En 1593, Andrés dio un paso más, lanzando un “*pues no me ha de valer dios, válgame el diablo*”. De hecho la blasfemia se transformaba en una especie de chantaje moral, obligando al dueño a que interrumpiera el castigo. De no hacerlo, la Inquisición podía acusarlo de haber provocado el delito. Por eso se les ponía una mordaza a los siervos antes de azotarlos, ya que los dueños tenían la obligación de presentar a los blasfemos “*luego in continentí*” al tribunal del Santo Oficio. Varios reos explicaron que pronunciaron una blasfemia con el único propósito de escapar de los malos tratos y ponerse bajo la protección de la Inquisición. El dueño de Beatriz declaró en 1593 que su esclava, con el dolor de los latigazos, gritó “*no creo en dios, llévenme a la inquisición*”. Así se transformaba el Santo Oficio en supremo recurso contra las exacciones de los dueños. Y no sería de creer que tales circunstancias se daban tan sólo en Lima. Según Colin Palmer, con la blasfemia el esclavo en Méjico apelaba a la Inquisición para que juzgara el comportamiento del dueño⁶¹¹. Después, durante el proceso, para intentar salir del paso, no le quedaba más al siervo que evocar las circunstancias atenuantes y la restricción mental, insistiendo pesadamente en su total adhesión a la fe cristiana; la expresión más corriente era “*no tubo intención de renegar*”. Hecho esto, era imprescindible expresar de nuevo el arrepentimiento más completo, del cual convenía dar pruebas redundantes en cuanto se

⁶¹⁰ Jean-Pierre Dedieu dice que “*el blasfemo derriba radicalmente todo un sistema del mundo, situándose al lado de los peores enemigos de la fe. Ello justifica la intervención de la Inquisición*”, in: Bartolomé Bennisar ed., *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona: ed. Crítica, 1981, págs. 215-216.

⁶¹¹ Colin Palmer, *Slaves of the White God. Blacks in México, 1570-1640*, Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1976, pág. 150.

interrumpía la sevicia. A los jueces les tocaba valorar la hipocresía del comportamiento, adaptando las penas a la responsabilidad del reo. Algunas causas duraban varios meses, lo cual representaba un momento de tranquilidad para el esclavo, ya que el tribunal vigilaba la actitud del dueño.

En resumidas cuentas, los desvíos religiosos tenían el mismo significado, fueran blasfemias o prácticas demoníacas, de las que dice S. de Alberro que revelaban solidaridad con las fuerzas destructivas⁶¹². Bien considerado, esta solidaridad no tenía nada que fuera específicamente africano. Era característica de los medios marginales que, acorralados por la desesperanza, sacaban provecho de los medios brindados por la sociedad opresiva para combatirla. Se daba el caso de que los negros y mulatos tenían más motivo de incurrir en la blasfemia, la magia o el satanismo que los blancos. Pero su propensión se valía a la vez de los medios cristianos e indios.

Surgió así una nueva hechicería sincrética, procedente de tres culturas, que vino a ser refugio de los desarraigados y de los desamparados, tal José de la Cruz y Coca, fundador de la secta “*saavedrina*”. Este sincretismo mágico, como apuntó con acierto don Cucho, apoyándose en R. Bastide, era una yuxtaposición y no una reinterpretación de ritos⁶¹³.

Volviendo a la actuación de la Inquisición, al virrey Luis Enríquez le parecía muy benéfica:

El tribunal del Santo Oficio es más necesario en este reino que en España, porque aquí son los vicios y delitos más frecuentes y graves, y sólo él pudiera poner competente remedio en tan dilatadas provincias, y que se componen en la mayor parte de mestizos, mulatos y negros, gente recién convertida al gremio de la Iglesia⁶¹⁴.

Pero no parece que era muy eficaz el temor a la Inquisición. Experimentaba tanto más dificultad en luchar contra los desvíos de los negros, mulatos, cuarterones y zambos cuanto que se expresaban so capa de las actividades de las cofradías y de sus corrales. Pero cuando le era dado intervenir, en los casos flagrantes, lo hacía con gran severidad. No faltaban las condenaciones a cien o doscientos latigazos, los encarcelamientos y los destierros. Reprimiendo así los desvíos religiosos de los afroamericanos, la Inquisición reforzaba indudablemente la sociedad colonial.

El negro frente al milagro

Bien se daban cuenta los eclesiásticos de que la política de extirpación del substrato religioso africano a base de enseñanza y de coercición no era bastante para conseguir la benevolencia de los esclavos. Había que probarles que sus orígenes y su condición social, según el esquema establecido por San Pablo, no constituían ningún estorbo para su integración en la comunidad cristiana y que, por lo contrario, sus desgracias les hacían dignos

⁶¹² *Op. cit.*, pág. 39.

⁶¹³ Denys Cucho, *Pérou nègre*, París: L'Harmattan, 1981, pág. 124. La cita de R. Bastide está sacada de *Le prochain et le lointain*, París, 1970, pág. 237.

⁶¹⁴ *Relaciones de los Vireyes y Audiencias que han gobernado el Perú*, *op. cit.*, t. 2, pág. 191.

de las mayores pruebas de atención de la corte celestial. Este enfoque aparece nítidamente a través de la hagiografía de la época y de las crónicas conventuales. Para el Perú, nos permite cerciorarnos de ello la lectura tanto de las biografías del franciscano San Francisco Solano, del mercedario Pedro de Urraca, de los dominicos Vicente Bernedo y Juan Macías, del jesuita Juan de Alloza y del indio San Nicolás de Ayllón⁶¹⁵ como de las crónicas del franciscano Diego de Córdoba Salinas, de los agustinos Antonio de la Calancha, Bernardo de Torres, Juan Teodoro Vázquez y del dominico Juan Meléndez⁶¹⁶. A este respecto son significativas también las *letras annuas* y otras crónicas escritas por los jesuitas.

Manifestaciones milagrosas

Las manifestaciones milagrosas a favor de los negros del Perú colonial se verificaban durante enfermedades o después de sevicias y accidentes a cuyas víctimas los médicos declaraban “*desahuciadas*”⁶¹⁷, insistiendo los cronistas en el hecho de que no les quedaba ninguna esperanza de sobrevivir. La intervención del elemento sobrenatural cristiano se efectuaba también cuando la desesperanza acorralaba al esclavo llevándolo al suicidio o al cimarronaje. Y, como la salud del alma al fin y al cabo era mucho más importante que la del cuerpo, la Providencia no dejaba de interesarse por los negros más humildes de modo que mereciesen la salvación en el más allá. De creer a los cronistas, ningún beato, ningún santo e incluso ningún varón de ejemplar virtud negaba su intercesión cuando se la solicitaba a favor de un negro en estas circunstancias, siendo los más benévolos San Francisco Solano y Santa Rosa. El vector del milagro, un objeto que había pertenecido al santo o que le representaba, era tan convencional como los “*polvos de Rosa*”. No insistiremos,

⁶¹⁵ P. F. Alonso de Mendieta, *Vida, virtudes, y milagros del Siervo de Dios el Venerable y Apostólico Padre Fray Francisco Solano*, Madrid, 1643; Maestro Fr. Felipe Colombo, *El Job de la ley de Gracia, retratado en la admirable vida del Siervo de Dios Venerable Padre Fray Pedro de Urraca*, Madrid, 1790; Fr. Alonso Manrique, *Retrato de perfección christiana, Portentos de la gracia y maravillas de la Caridad en las vidas de los Venerables P. Fr. Vicente Bernedo, Fr. Iuan Macías Religioso Converso y Fr. Martín de Porres del orden de S. Domingo*, Venecia MDCXCVI; Fermín de Iriarri, *Vida admirable, y heroycas virtudes del seraphín en el amor diuino, deuotissimo hijo, y Capellán amante de María Santissima, el V.P. Juan de Alloza, de la Compañía de Jesús, Natural de Lima, sacada del informe jurídico que hizo el ordinario de la Metropolitana de Lima*, Madrid, 1715; P. Bernardo Sartolo s.j., *Vida admirable, y muerte prodigiosa de Nicolás de Ayllón, y con renombre más glorioso Nicolás de Dios, natural de Chiclayo en las Indias del Perú. Escrito por /.../, Madrid, 1684.*

⁶¹⁶ Fr. Diego de Córdoba Salinas, *Coronica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú, de la orden de N.P.S. Francisco de la Regular Observancia*, Lima, 1651; Antonio de la Calancha, *Coronica moralizada de la Provincia del Perú del orden de San Agustín nuestro padre*, Lima, 1653, in: *Crónicas Agustonianas del Perú*, ed. de Manuel Merino o.s.a., Madrid: C.S.I.C., 1972; Bernardo de Torres, *Crónica de la provincia peruana del orden de los Ermitaños de San Agustín*, Lima, 1657; P. M. Fr. Juan Theodoro Vázquez, *Crónica continuada de esta provincia de Nuestro Padre San Agustín del Perú, su autor /.../ Doctor Theólogo en la R^l Universidad de Sⁿ Marcos, Maestro del número, secretario, visitador, Regente maior de estudios y cronista de dicha prov^a*, A.H.N.M., Códices, 41-42 B. Juan Meléndez, *op. cit.*

⁶¹⁷ Estas descripciones, de un realismo pedagógico, serían de mucha ayuda para estudiar la patología de la esclavitud; véanse unos casos entre los más patentes en: J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, *op. cit.*, págs. 660-686.

pues, en estos aspectos, que estudiamos en otro trabajo. En cambio merece la pena demorarnos en las interpretaciones de estas manifestaciones.

Entre las 110 casos revisados, la gran mayoría de los milagros tuvieron lugar en centros urbanos, es decir en un medio donde la religiosidad estaba más desarrollada tanto entre los dueños como entre los esclavos. No olvidemos que la santidad tenía escasas ocasiones de manifestarse en el campo. Y, en cuanto a los santos que no fueran peruanos o españoles, se les rendía culto principalmente en la capital del virreinato. Por ello había muy pocos bozales entre los beneficiarios de los milagros. Pero tampoco había muchos negros o mulatos libres, de modo que parecía necesaria la relación dueño-esclavo. Cuando se trata de lo maravilloso, en su dimensión cristiana por supuesto, se invierte la tendencia que hemos notado a propósito de los desvíos religiosos, en que la presencia de las mulatas era muy importante. El negro a cuyo favor se verificaba una intervención milagrosa solía ser un esclavo ladino.

En más del 72 % de los casos eran los propios dueños los que solicitaban la intercesión de algún santo. A menudo justificaba su actitud el deseo de alcanzar la curación de un niño cuya edad iba de tres meses a doce años (15 %), nacido en su casa y por quien experimentaban un verdadero sentimiento de cariño. Profunda fue la emoción de doña María de Salas cuando su esclavita María se quedó ciega, por quererle “*cõ afectos, y entrañas de madre*”. Obviamente, las enfermedades de estos niños evidenciaban ciertas fijaciones afectivas. Para las personas mayores la actitud de los propietarios se explica de otro modo, aunque no se puede pasar por alto la existencia de cualquier lazo o de cualquier sentimiento de piedad. El esclavo enfermo era improductivo, lo cual no dejaba de acarrear graves consecuencias para buen número de propietarios cuya existencia dependía de los jornales entregados por sus siervos. Muchas viudas se mantenían así y los padres de familia solían poner negros en las dotes de sus hijas con el fin de asegurar su porvenir. Su compra había necesitado a menudo una inversión importante de la cual se esperaba un provecho apreciable y duradero. Así que la enfermedad o la muerte de un esclavo podía ser dramática desde un punto de vista económico para miembros de la sociedad de buen tono pero de cortos alcances. Esta preocupación se encontraba en las familias más devotas, como la de Santa Rosa de Lima, cuya madre se lamentaba por el estado de una esclavita de diez años. Según Juan Meléndez, “*afligía a la Rosa por la negra, viéndola sin prouecho, ni servicio*”. Rosa tranquilizó a su madre: “*no ay sino sufrirla aora, que yo sé que vendrá tiempo en que esté buena y sirua muy bien*”. Sanó efectivamente la esclava después de la muerte de la santa merced a una ingestión de los famosos “*polvos de Rosa*”.

Asombra también el número de manifestaciones sobrenaturales que permitían encontrar a los esclavos fugitivos. Una vez muertos, unos venerados religiosos se transformaban en intercesores privilegiados para solicitar de la Providencia el regreso de los preciosos esclavos. El milagro se efectuaba por lo tanto dentro de las convenciones, manteniendo al negro en el sistema de explotación forjado por la sociedad colonial, como si fuera un efecto de la voluntad divina. La fama de que gozaban ciertos santos en la reducción de los cimarrones era sin duda alguna disuasoria. A San Antonio de Padua se le representaba como el “*cuadrillero*” de los fugitivos. Según Mendieta, le llevaba la ventaja en Lima Francisco Solano, a quien temían mucho los negros.

Semiología del milagro

Esta última comprobación nos lleva a interrogarnos sobre el significado del milagro en la sociedad esclavista. La curación sobrenatural del negro, o lo que se presentaba como tal, no hacía más que acrecentar su alienación, cambiándole en deudor de la potencia divina adorada por los dueños. Se encontraba de hecho integrado en un conjunto del cual no se sentía forzosamente solidario antes. ¿Cómo no ver en efecto las profundas implicaciones psicológicas de tamaña gracia? Se convencería de que el Dios de los cristianos no despreciaba su humildad. Tal fue la conclusión que sacó Mendieta de una curación debida a Francisco Solano:

Admirable fue la milagrosa salud que alcanzó María Angola, negra, esclava de don Francisco de la Cueva, por la misericordia de aquel gran Señor, negado su presencia al hijo querido del Régulo poderoso, halló por digno della al sieruo humilde del Centurión.

Elocuencia aparte, se parecería mucho a este discurso el razonamiento del esclavo curado. Durante toda su vida tendría que mostrarse agradecido, sirviendo de ejemplo para sus congéneres. Le correspondería desempeñar una misión, la de atestiguar que, pese a su humildad, bien podía merecer un negro la gracia divina. Además, tendría una profunda deuda para con los dueños, que solicitaron la intervención sobrenatural. Se establecía de esta manera un segundo lazo de subordinación mucho más sólido que el primero en la medida en que se fundaba en el agradecimiento: el esclavo no podría romperlo sin incurrir en la ingratitud más reprobable. Cuanto más cercano se encontraba a sus orígenes africanos, más vigor tendría este sentimiento, hundiéndolo en una mayor dependencia. Acordémonos de que escasas veces concernía el milagro a los negros libres o a los mulatos. A este respecto es muy significativa la historia del negro del capitán Antonio Rodríguez, relatada por las *letras annuas* de los jesuitas del año 1674. Sumido en la más total desesperanza, intentó degollarse. Después de su curación milagrosa, debida al beato Estanislao, se produjo una absoluta ruptura en su comportamiento:

y tan mudado de condición, que el que antes era bárbaro, y feroz en el natural, después ha quedado tan dócil, y bien mandado, que el mismo voluntariamente se dedicó a su amo a servirle toda su vida en el peligroso afán de los nauíos.

El comentario que sigue traduce con claridad meridiana lo que se esperaba del beneficiario:

Reconociendo todos dos milagros aquí a un tiempo del santo, librarle de la muerte, y mejorarle de natural, no pienso menor prodigio la mudansa de una condición obstinada, que la salud concedida.

Esta experiencia consolidó los lazos que ataban el esclavo a su dueño y a Dios, según el código moral y social en que estribaba la sociedad colonial.

En cuanto al cimarrón, su regreso aparecería a sus congéneres como una legitimación divina de su estado, al que le predestinaba la Providencia. Todo pasaba como si el santo quisiera proteger al fugitivo, poniéndole en el camino de la verdadera libertad, que pasaba por la educación religiosa impartida merced al sistema esclavista.

Según este enfoque, el interés espiritual del esclavo consistía en aceptar su condición, integrándola en la visión de San Pablo. Así que, entre los medios de que disponía la sociedad colonial peruana para controlar a los esclavos, el elemento sobrenatural ocupaba un puesto de primera magnitud. No cabe duda de que su impacto era hondísimo entre gentes desamparadas cuya cultura de origen solía conceder aún más importancia a esta dimensión. Por si fuera poco, el afroamericano podía recibir las mayores pruebas de la benevolencia divina a través de la santidad, en condiciones que también merecen nuestro interés.

El santo negro

Elementos hagiográficos

Como en los dos capítulos precedentes de esta tercera parte, nuestro estudio se fundará en el examen de la situación en Lima, por ser esta ciudad donde apareció el primer santo afroamericano. Una vez más, el mulato estuvo privilegiado en este dominio. Al lado de fray Martín de Porras (1579-1639), podríamos colocar a Juan de la Cruz, converso del convento agustino de la Ciudad de los Reyes, aunque no consiguió la misma notoriedad.

Bautizado el miércoles 9 de diciembre de 1579 en la parroquia de San Sebastián, Martín fue declarado de padre desconocido⁶¹⁸. En realidad, era hijo natural de don Juan de Porras, caballero de la orden de Alcántara, y de la negra libre Ana Velázquez, oriunda de Panamá⁶¹⁹. Antes de ir más lejos, cabe insistir en la nobleza de don Juan, quien pertenecía a una orden prestigiosa reservada a los hombres de los mejores orígenes que habían prestado grandes servicios a la Corona. Si no reconoció legalmente a su hijo, por lo menos manifestó en Guayaquil a su tío materno, el capitán Marcos de Miranda, el deseo de criarlo como tal, lo cual no era tan fácil para la época. Según los testigos del proceso de beatificación, el niño manifestó desde la más tierna infancia predisposiciones para el recogimiento y la oración, a la inversa de otros niños del mismo origen. Tuvo que contentarse con aprender el oficio de barbero, primer paso en aquella época hacia el estado de cirujano. Con el apoyo de su padre, solicitó el hábito de converso en el convento de Santo Domingo de Lima, cercano a su domicilio, pronunciando sus votos el 2 de enero de 1603. Bajo la dirección del fraile enfermero, asistió a los demás religiosos, a los criados, entre los cuales había muchos negros, y a los pobres que contaban con la generosidad de los dominicos. Solía utilizar plantas medicinales que cultivaba en el huerto del convento o en las afueras de Lima. También tenía bajo su responsabilidad el ropero de la casa y repartía las limosnas de los donadores a quienes no se las dejaba de solicitar. Además evocan los tes-

⁶¹⁸ Rubén Vargas Ugarte, *El Beato Martín de Porras*, Buenos Aires, 1949, pág. 2.

⁶¹⁹ *Proceso de Beatificación de fray Martín de Porras llevado por el Procurador General de la orden de Predicadores fray Antonio de Estrada, o.p., y que tuvo lugar del 15 de mayo al 14 de julio de 1660. A éste se añaden nuevas declaraciones de 1664, llevadas por fray Lorenzo Muñoz, y una declaración de Juan Vásquez de Parra hecha en 1671*, Secretariado "Martín de Porras", Palencia, España. Transcripción de las fotocopias del original que se conserva en los archivos episcopales de Lima, ed. de fray Juan de la Cruz Prieto o.p., 1960, págs. 235-236.

timonios unas ocupaciones muy apremiantes, como la de tocar a oficios, y hasta repelentes, como la de limpiar las letrinas. Merced a estos cargos y al carácter excepcional de su vida religiosa, adquirió Martín fama de santo.

Lo extraño es que otro mulato siguió un camino parecido en casa de los agustinos. El hermano Juan de la Cruz mereció un sitio especial en la crónica de fray Juan Teodoro Vázquez⁶²⁰. Nació en Panamá, de un padre español y de una madre esclava. Dotado de una profunda inteligencia, aprendió a contar, a leer y a escribir, cosa insólita entre gente de su esfera, como anota Vázquez. Amén de esto, se dedicó al estudio del latín, que dominó rápidamente. De ahí pasó a las “*sutilezas de la filosofía*”. El cronista le vio discutir “*con grande acrimonia*” con profesores asombrados de su talento. Se consagró a la profesión de barbero, con el fin de prepararse para la cirugía, estudiando en sus ratos libres a los cirujanos más hábiles, “*no los romanceros socorro de los porros, sino los latinos*”. Hubiera tenido mucho éxito en dicho oficio, de no sentir la llamada de Dios y tomar el hábito de converso en el convento agustino de Lima⁶²¹. Al igual que fray Martín, se ocupó de la enfermería de la casa y repartía entre los necesitados el dinero que conseguía. Su devoción no iba a la zaga de la del dominico.

De modo que se pueden establecer numerosas comparaciones, en particular entre las dos evocaciones de la vida religiosa de fray Martín y de fray Juan de la Cruz. Ambos mulatos practicaban con celo la caridad, virtud teologal, y se juzgaban indignos de su estado religioso. Por ello reaccionaban con extrema modestia frente a las injurias proferidas por otros frailes, quienes no se olvidaban de sus orígenes. La misma humildad los incitaba a imponerse penitencias poco comunes, respetando diariamente el ayuno y huyendo de cualquier comodidad. La cama de fray Martín era una especie de ataúd de tablas cubiertas con una estera o un camastro con pieles. Pero sus ejercicios espirituales no le dejaban mucho tiempo para dormir y, cuando deseaba tomar algún momento de descanso, se echaba en una camilla reservada para las exequias de los frailes, en la cripta de la sala capitular. Los dos conversos llevaban cilicios y solían imponerse latigazos con correas provistas de puntas metálicas. Varios testigos aseguraron que fray Martín gozaba del don de levitación, de multiubicuidad y de profecía y efectuaba curaciones milagrosas.

Semiología del santo negro

Es inútil insistir más en semejantes aspectos⁶²²; es mucho más interesante estudiar cómo los cronistas presentaron al santo mulato y qué papel desempeñó en la sociedad. Por cierto, las vidas de Juan de la Cruz y de Martín de Porras suscitaban mucha admiración alrededor suyo y en la ciudad. Disfrutaba el hermano dominico de poderosas relaciones, de las que obtenía por otra parte el dinero necesario para sus importantes limosnas. Contaba entre sus protectores a don Feliciano de Vega, arzobispo electo de Méjico, y a des-

⁶²⁰ P.M. Fr. Juan Theodoro Vázquez, *op. cit.*, t. 2, cap. 9: “De una breve noticia de las virtudes de Hermano Juan de la Cruz converso de nuestro Instituto”.

⁶²¹ *Id.*, fol. 52.

⁶²² Véase: J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, *op. cit.*, págs. 687-713; “Genio y semblanza del santo varón limeño de origen africano (Fray Martín de Porras)”, *Hispania Sacra* 45 (92), 1993, Madrid, Centro de Estudios Históricos/C.S.I.C.

tacados hombres de leyes o de negocios. Dentro de la comunidad dominica, se tomaba en cuenta su parecer y los más venerados religiosos de las otras órdenes no le negaban su amistad. Pero esta consideración no era unánime y alguno que otro se olvidaba a veces de las cualidades de fray Martín o de fray Juan de la Cruz para acordarse únicamente del oprobio de su origen.

Las mortificaciones que se imponían ambos mulatos, pensarían los testigos, ponían de manifiesto lo hondo de su fe y el deseo de imitar el calvario de Cristo. Extraña sin embargo el que vayan relacionadas con el nacimiento ignominioso en que hace hincapié Juan Meléndez⁶²³. En el proceso, Baltasar de la Torre describió una mortificación de fray Martín harto asombrosa. Cuando se disciplinaba, muy entrada la noche, se trataba a sí mismo de “*perro mulato*”. Hoy día, ciertos estudiosos no dejarían de descubrir en tal comportamiento un profundo sentimiento de culpabilidad. Martín no conseguía, dirían, superar la infamia del nacimiento, obsesión que le llevaba al autocastigo. El relato de Juan Meléndez respaldaría tal opinión. ¿No escogía Martín a un negro del convento para que le azotara cuando no lo hacía por sí mismo? Esta elección, que Meléndez pone inconscientemente de relieve con el uso de la palabra “*verdugo*” -era un oficio tradicionalmente reservado a los negros-, revelaría un manifiesto complejo. Así, todo pasaría como si fray Martín intentara hacerse perdonar su origen, vergüenza para los blancos y traición para los negros: ¿no se había aprovechado don Juan de su situación para explotar sexualmente a Ana Velázquez? De la misma manera, la solicitud de Martín para con los negros de la hacienda de su orden en Limatambo podría parecer muy ambigua. ¿Era tan sólo una prueba de caridad frente a los más desprovistos? El deseo de contribuir a la salvación de los negros riñéndoles por sus vicios, ¿no ocultaría cierta búsqueda de compensación? Yendo más lejos, el “*martirio*” que se imponía fray Martín, según la expresión de Juan Meléndez, ¿no sería sólo una autodestrucción? ¿Los instrumentos utilizados no difieren mucho de los de una cámara de tortura! Y ¿qué decir sobre la costumbre de azotarse en la cripta donde se enterraba a los difuntos del convento?

Estas preguntas nos dejan tanto más perplejos cuanto que el comportamiento de Juan de la Cruz se parece mucho al de Martín. Experimentaba cierto placer al oír los insultos: “*teniéndose por un mulato vil, siempre era lo que le decían mucho menos de lo que él quería le dixessen, y jugaba merecer*”⁶²⁴.

Así y todo, sería harto difícil dar respuestas pertinentes: pertenecemos a un mundo muy diferente en el que la fe no desempeña el mismo papel. Al fin y al cabo, resulta azaroso interpretar el comportamiento de fray Martín de Porras a través de unos testimonios no siempre rigurosos, por mucho que dijeran sus autores⁶²⁵. En cambio se puede intentar sacar deducciones en cuanto a la visión que tenían los cronistas de fray Martín de Porras.

⁶²³ Juan Meléndez, *op. cit.*, t. 3.

⁶²⁴ J.T. Vázquez, *op. cit.*, fol. 53 r.

⁶²⁵ Marie-Cécile Bénassy llama la atención en el hecho de que Suardo nunca alude a fray Martín en su *Diario de Lima* y que durante el proceso diocesano de 1660-1667, los personajes más venerados fueron los menos locuaces y los más prudentes en sus afirmaciones; *in*: “Fray Martín de Porras (1579-1639): du mythe à l’homme”, *Institutions et vie coloniale en Amérique espagnole IV*, C.R.I.A.E.C./Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, pág. 81, n. 9.

Todos los cronistas que utilizaron los testimonios recogidos para el proceso de beatificación del “*santo de la escoba*” se valieron de la enseñanza de San Pablo. Fray Bernardo de Medina fue el primero en hacerlo en su obra titulada *Vida prodigiosa del Venerable Siervo de Dios Fr. Martín de Porras*, publicada en Lima en 1663. En la edición madrileña de 1675, se pueden leer las líneas siguientes:

Pero aquel Señor, que no mira accidentes del color, sino méritos de el sugeto, en quien no cabe exceptiõ de personas, pues cuida igualmente de todos, y en quien todos son unos, como dixo el Apóstol, de suerte, que no ay para Dios Hebreo, ni Griego, libre, ni esclavo, hembra, ni varón, quiso hazer a éste tan siervo suyo, para que se tocasse esta verdad a la luz de tan peregrinas mercedes, como le otorgó su franca mano, y se viesse, como nunca queda por Dios nuestro aprovechamiento, ni dexa de franquear este Señor su gracia a qualquiera que se dispone a recibirla⁶²⁶.

Juan Meléndez copió textualmente este pasaje en el tomo III de *Tesoros verdaderos de las Indias*⁶²⁷. Fray Alonso Manrique también se acordó de esta referencia de primera importancia en su retrato de fray Martín (1696)⁶²⁸. Esta explotación del mismo tema por cronistas de conventos y de órdenes va más allá del mero plagio, por lo demás muy natural en tales obras. Pone de manifiesto la preocupación de la Iglesia por proclamar su fidelidad, en una sociedad esclavista, al mensaje de igualdad de las razas frente a Dios lanzado por San Pablo. Esta valoración del humilde mulato propuesto a la veneración de los fieles tuvo una finalidad determinada entre las masas negras, sobre la cual volveremos más adelante.

El estilo adoptado por los hagiógrafos de fray Martín de Porras dista mucho de ser tan inocente como parece. Toda una visión de la sociedad se desprende de él, contradiciendo el mensaje solemnemente proclamado en el preámbulo. Por cierto, nada se encuentra en estos escritos que no sea conforme con las enseñanzas de las Escrituras, por lo menos en apariencia; pero los tópicos de la época, cargados de connotaciones racistas, esmaltan los relatos de los cronistas.

Desde el principio, suelta Medina un juego de palabras muy fácil que prueba lo impregnado que estaba de los valores ambientes: “*Fue pardo, como dizen vulgarmente, no blanco en el color, quando lo era de la admiración de todos*”. Meléndez le sigue los pasos, sin preocuparse por el alcance del procedimiento. Se inspira también en Medina para evocar el origen de Martín: “*de esta obscura noche, nació alma lucida para crecer a sol resplandeciente que alumbrase con el exemplo a todos*”. Manrique imita el modelo con un estilo más conciso: “*y de noche tan oscura nació un sol tan resplande-*

⁶²⁶ *Vida de Fray Martín de Porras por Fray Bernardo de Medina, que sacó a luz José de Contreras en Lima, en la Imprenta de Juan de Quevedo y Zárate, 1663. Vida prodigiosa del Venerable Siervo de Dios Fr. Martín de Porras, natural de Lima de la Tercera Orden de N.P. Santo Domingo que escribió el P. Presentado Fr. Bernardo de Medina natural de la misma ciudad de los reyes, Orden de Predicadores. Sácale a luz Don Félix de Lucio Espinosa y Malo Doctor en ambos Derechos, Madrid, 1675, fol. 4 r.*

⁶²⁷ J. Meléndez, *op. cit.*, t. 3, pág. 203 a.

⁶²⁸ *Fr. Alonso Manrique, Retrato de perfección christiana, Portentos de la gracia y marauillas de la caridad en las vidas de los Venerables P. Fr. Vicente Bernedo, Fr. Iuan Macías Religioso Converso y Fr. Martín de Porres del orden de S. Domingo, Venecia, 1696, pág. 190.*

ciente en santidad”⁶²⁹. La metáfora vulgar “*oscura noche*”, usada para designar a Ana Velázquez, es un elemento transtextual sacado de un registro literario común del Siglo de Oro que corresponde a una búsqueda de exotismo ambiguo e incluso de comicidad. Lope de Vega, Calderón de la Barca, Andrés de Claramonte, Francisco de Quevedo no se olvidaron de utilizarla en obras en las que salían negros a escena⁶³⁰. Pero en este caso, la expresión va más allá del mero juego de palabras: es evidente el deslizamiento del plano material al plano espiritual. La insistencia de los autores en la “*baxeza de la madre*” sirve para subrayar cuán incomensurable es la gracia divina. Medina llama la atención de sus lectores en el hecho de que “*escogió sin duda el Señor lo más abatido del mundo para confusión de lo más fuerte*”.

Sin embargo no se detienen los cronistas en este aspecto e intentan valorar la nobleza del padre, don Juan de Porras. Después de reproducir esta frase, Meléndez copia textualmente el pasaje siguiente que recalca la ascendencia paterna de fray Martín: “*Fue hijo natural de un Caballero del Orden de Alcántara llamado Don Iuan de Porras, que suele Dios prevenir calificados padres a sus siervos, para empeñarlos más en la virtud*”. Esta declaración, bien considerada, desautoriza todo el discurso precedente sobre la igualdad de las razas frente a Dios. El “*elegido*” no procede de la hez constituída por los negros. Martín no es cualquier mulato: su padre pertenece a la sociedad decente, lo que permite redimir “*la baxeza de la madre*”. Medina no vio la contradicción en que incurría: Martín ya no era pues “*lo más abatido del mundo*”. Por si fuera poco, subrayó que el padre rechazó la costumbre establecida y reconoció a su hijo, si no *de jure*, cosa harto difícil de imaginar en aquella época, al menos *de facto*. Esto, lo apuntó también Meléndez. En cuanto a Manrique, habló de “*prosapia ilustre*”.

El nacimiento escandaloso de Martín, lo corrige el comportamiento del padre, considerado por Medina como otra prueba de la intervención de la Providencia: “*Más como éste avía de servir de rico esmalte al oro acendrado de la nobleza del padre, previno el cielo, que lo tuviese por hijo*”. El honor está a salvo y todo pasa como si el mismo Dios hubiera querido participar en la salvación. Es un ejemplo patente de distorsión religiosa a favor de prejuicios raciales. Medina presenta a fray Martín, purificado así del nacimiento pecaminoso, como el elegido de Dios, preservado de los vicios de sus parecidos, a semejanza de los más gloriosos personajes del Antiguo Testamento:

Vivía entre los de su edad como ningún, efecto de la divina gracia, que quien supo conservar casto a Abrahan en Caldea, a su sobrino Lot justo en Sodoma, sin culpa al paciente Iob entre Idumeos, y a Daniel, y sus cōpañeros, fieles a Dios en el Palacio del Rey de Babilonia, pudo conservar a fray Martín viviente entre los de su color, y edad, que como muestra la experiencia, se dexan llevar ordinariamente de los vicios⁶³¹.

⁶²⁹ Medina, fol. 4 r; Meléndez, t. 3, págs. 203 a, 204 a; Manrique, pág. 190.

⁶³⁰ Véase: J.-P. Tardieu, *Le Noir dans la littérature espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*, op. cit., págs. 156-170.

⁶³¹ Medina, fol. 4 r; Manrique, pág. 190; Medina, fol. 6 a; Vázquez, fol. 152 r; Medina, fol. 16 r.

Pertenece Medina a su época, como lo prueba el desprecio que se expresa en este párrafo para con los negros y los mulatos.

El condicionamiento social de los cronistas y de los hagiógrafos desfiguraba el mensaje de igualdad ante Dios que intentaban ilustrar. Les costaba trabajo hacerse a la idea de que los elementos más ruines de la sociedad fuesen dignos del mayor favor divino. De ahí la exaltación de la ascendencia española del santo para subsanar su tara original. A fin de cuentas, poca cosa separaba a estos autores de los frailes que se descomedían insultando a fray Martín, aunque le pidieran perdón después. Así, sería el “santo de la escoba” como una concesión hecha por la gracia divina a la diáspora afroperuana. La cultura forzosamente etnocéntrica de la parte española sólo podía admitirlo en la medida en que el beneficiario destacaba del común y experimentaba un asco profundo por su propia condición. En aquella época, la santidad de un mulato había de pasar por el aro de esta total alienación.

Se aprovechó la Iglesia del prestigio de fray Martín de Porras. Los testimonios recogidos para el proceso describen con muchos detalles la reacción de la población limeña al enterarse de la muerte del mulato. Se le consideraba de veras como un santo, si tenemos en cuenta los últimos homenajes rendidos por la multitud anónima y los personajes más encumbrados de la ciudad. A este respecto, hubo sin embargo una clara evolución entre las ceremonias de las exequias y las del traslado de los restos de fray Martín a su sepultura definitiva. Durante el sepelio, llevaron el ataúd el arzobispo electo de Méjico, don Feliciano de Vega, el futuro obispo del Cuzco, el canónigo don Pedro de Ortega Sotomayor, un oidor de la Audiencia, don Juan de Peñafiel, y otro personaje. La mayor parte de las autoridades se encontraba en El Callao, esperando la llegada del marqués de Mancera. En cambio, cuando se exhumaron los restos de fray Martín para trasladarlos a una cripta especialmente acondicionada, todos los cuerpos de funcionarios reales estaban presentes, colocándose el conde de Santisteban entre los portadores del féretro, al lado de los oidores y de otros dignatarios. Era, pues, el reconocimiento oficial del poder de la santidad de fray Martín.

Se puede imaginar fácilmente el impacto de esta ceremonia entre la población negra y mulata de Lima. Admitíase a uno de sus hijos a los mayores honores reservados por la Iglesia y la sociedad cristiana.

Fray Juan de la Cruz mereció unas exequias menos grandiosas, aunque no desprovistas de solemnidad, según Vázquez:

Hízosele el funeral de la pompa que pareciera sobrada a un Provincial, pero con las lágrimas, que se juzgaran suficientes a la más querida prenda, en cuyas exequias, siendo todos predicadores de sus virtudes, aun pienso no bastaron a ponderarlas, como ellas merecieran⁶³².

La conclusión que sacaría la concurrencia sería que hacía falta aceptar su destino con mucha humildad para tener acceso al reino de Dios. La gloria del más allá, de la cual el homenaje a fray Martín era un reflejo, pasaba obligatoriamente por la resignación. Además nunca había dejado el mulato de aleccionar a los negros así. Aseguró el padre Fer-

⁶³² *Proceso de beatificación de fray Martín de Porras*, págs. 92, 198, 366; Vázquez, fol. 57 a.

nando Aragonés que el hermano regañaba severamente por sus hurtos a los esclavos de la hacienda de Limatambo. El capitán Juan de Guarnido fue más explícito:

a todos [los negros y esclavos de dicho convento] los consolaba mucho, encargándoles en todas sus pláticas y conversaciones no ofendiesen a su divina Majestad, y se afligía mucho y se entristecía en sabiendo que era ofendido.

Efectivamente, según los dichos del hermano Francisco de Santa Fe, también mulato, fray Martín compensaba su deseo de ir a convertir a los japoneses enseñando la doctrina a los negros y a los indios de las fincas del convento⁶³³.

El carácter ejemplar de la vida del santo mulato incitó a Bernardo de Medina a escribir su biografía, aprovechándose de los documentos reunidos para el proceso de beatificación, antes de que acabara la información. Las aprobaciones que encabezan la segunda edición evidencian el carácter pedagógico de la obra. El padre Anselmo Gómez, general de los benedictinos, alto jerarca de la Inquisición, se refirió a las “*muchas heroicas virtudes que imitar del venerable padre*”. Se presentó, pues, a fray Martín como un modelo. Los destinatarios de este mensaje eran primero los negros y los mulatos del Perú y de todas las Indias.

Si bien ningún otro negro o mulato llegó a gozar del prestigio de fray Martín, ciertos hombres piadosos de origen africano despertaban la admiración de muchos. Ya hemos tratado de los numerosos puntos de convergencia que hacen de fray Juan de la Cruz el epígono agustino de Martín de Porras. No se quedaron rezagadas las otras órdenes.

Los franciscanos introdujeron en el Perú el culto de san Benito de Palermo, quien llegó a ser el patrono de una cofradía de negros. Bastante popular era este santo negro en España. Atraídos por la humildad del personaje, varios autores le consagraron alguna comedia, entre los cuales Lope de Vega, Rodrigo Pacheco, Luis Vélez de Guevara y Antonio Mira de Mescua⁶³⁴. Era el tipo de santo que necesitaba la Iglesia en una sociedad esclavista. Rodrigo Pacheco puso las palabras siguientes en los labios de su héroe:

*Gracias a vos Gran Señor,
Dios eterno, porque en mí,
siendo un negro y pobre esclavo,
avéis mostrado en el fin
de mi vida maravillas
tan grandes, con que salir
puede el alma y goçar siempre
gustos eternos sin fin*⁶³⁵.

Hicieron cuanto fue posible los franciscanos de Lima para desarrollar el culto de San Benito entre los negros que gravitaban alrededor de sus casas. Hoy día, este santo sigue siendo el objeto de devociones particulares por parte de muchos fieles de todos los gru-

⁶³³ *Proceso de beatificación de fray Martín de Porras*, págs. 127, 310, 318.

⁶³⁴ Véase: J.-P. Tardieu, *Le Noir dans la littérature espagnole*, op. cit., págs. 230-232.

⁶³⁵ Rodrigo Pacheco, *El negro del Seraphín*, B.N.M., ms. 14 824, fol. 187 a.

pos étnicos. Sin embargo no se encuentra, en la época estudiada, ninguna referencia a este santo en las crónicas, lo que daría a entender que su culto no tuvo el éxito esperado.

Los jesuitas tuvieron también sus “santos” negros. Aludiremos al esclavo Miguel de Guinea, discípulo del famoso *obrero de negros* padre Francisco del Castillo, y al hermano Juan, por quien Castillo sentía una profunda admiración⁶³⁶. Es de suponer que los jesuitas se valieron del ejemplo de su vida en las predicaciones dirigidas a las cofradías de negros. Pero no intentaron desarrollar otro culto que encauzara los impulsos afectivos de los negros, prefiriendo dirigirles hacia sus santos tradicionales.

Quizá consideraba la Iglesia, en dicho contexto, que bastaba con un santo de origen africano propuesto a la devoción de los fieles. Siendo mulato, pertenecía a la vez a los blancos y a los negros. Por lo tanto, no se le ofrecía a la veneración de un solo elemento étnico. En las Indias, la opinión pública y la Iglesia no estaban dispuestas todavía a admitir que un negro pudiera aspirar a la canonización. Los ejemplos citados a propósito de los agustinos y de los jesuitas tuvieron un impacto muy superficial. Por otra parte fue necesario esperar hasta el siglo XX para que Roma canonizara a Martín de Porras.

Encontró la sociedad colonial en fray Martín al hombre que necesitaba. Merecía la veneración de los negros sin dar lugar a un culto difícilmente dominado por la Iglesia preocupada de ortodoxia. Toda la vida de este converso, al menos tal como la presentaron, fue un dechado de humilde sumisión a la Iglesia y a las estructuras sociales imperantes. Con el transcurrir del tiempo, se olvidó el verdadero origen del santo varón: vino a ser lo que los más modestos hubieran querido que fuera, un auténtico negro. Así todos quedaron satisfechos.

⁶³⁶ Véase: J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, *op. cit.*

CAPÍTULO 9

LA IGLESIA Y LA PROTECCIÓN DE LOS NEGROS

Frente a la esclavitud, la Iglesia se valió de la doctrina apostólica que había instaurado la prelación de los valores espirituales sobre las realidades materiales. La servidumbre del hombre negro en las Indias occidentales vino a ser un mal menor, permitiendo a la vez el desarrollo económico de las provincias americanas de España y de Portugal y el aleccionamiento en la verdadera fe de las víctimas del comercio negrero. Dejando aparte protestas o denuncias más o menos directas, más o menos violentas en contra de la trata y de la esclavitud, no se puede negar la responsabilidad de la Iglesia. No obstante, la enseñanza de la resignación, cuya gravedad de ningún modo queremos amenguar, no ha de ocultar la segunda parte del mensaje, o sea la hermandad en Cristo. No ignoraba la Iglesia que la sumisión tenía sus límites, más allá de los cuales la exasperación amenazaría a la sociedad colonial y por ende a las estructuras religiosas subyacentes. Intentó, pues, humanizar las condiciones de vida del afroamericano, favoreciendo su integración en el Nuevo Mundo. ¿Humanismo cristiano o realismo de una institución casi enteramente sometida al real patronato, es decir a los intereses a largo plazo de la metrópoli?

Según el derecho, la vida del siervo se definía por la relación binaria dueño-esclavo. Muchos propietarios creían que podían hacer uso de su mano de obra como les daba la gana, sin darse cuenta de que su comportamiento era contraproducente. El jesuita Alonso de Sandoval y los capuchinos Francisco de Jaca y Epifanio de Moirans hicieron una descripción de las condiciones de vida de los esclavos que clama al cielo⁶³⁷. Otros religiosos protestaron ante la Corona española, que en 1545, o sea desde los principios de la colonización, intentó limitar los excesos de que padecían los esclavos pidiendo a los dueños que tuviesen “*en consideración que son próximos y cristianos*”⁶³⁸. El 19 de abril de 1710, el monarca condenó la actitud poco cristiana de algunos:

me hallo enterado de los rigurosos castigos que ejecutan con los esclavos negros de las Indias, algunos de sus amos, aun por muy leves faltas con ajenas operaciones de católicos, no obstante ser los más de ellos cristianos⁶³⁹.

Aspectos sanitarios

El descanso

Concedía la Iglesia mucha importancia al respeto del descanso los domingos y las fiestas de guardar. La real cédula del 21 de septiembre de 1541 no dejaba lugar a dudas: no se admitían excepciones para los indios ni para los negros o mulatos:

⁶³⁷ Más detalles en: J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, op. cit.

⁶³⁸ *C.D.I.R.D.C.C.*, t. 11, págs. 82-83.

⁶³⁹ Antonio Muro Orejón, *Cedulario Americano del siglo XVIII*, ed. de /.../, Sevilla, 1969, pág. 306.

Mandamos que los Domingos y Fiestas de guardar no trabajen los indios, ni los negros, ni mulatos; y que se dé orden que oyan todos Misa, y guarden las Fiestas, como los otros christianos son obligados, y en ninguna Ciudad, Villa, o lugar les ocupen en edificios, ni obras públicas, imponiendo los Prelados y Gobernadores las penas que les pareciere convenir a los indios, negros y mulatos, y a las demás personas que se lo mandaren; lo qual se ha de entender y entienda en las Fiestas, que según nuestra Santa Madre Iglesia, Concilios Provinciales, o Sinodales de cada Provincia, estuvieren señalados por de precepto para los dichos indios, negros y mulatos⁶⁴⁰.

En el virreinato de Lima, en atención a la legislación religiosa, existía un promedio de unos ochenta días de descanso. Queda por saber si se respetaban estos preceptos. Por supuesto no los aceptaban de buen grado los propietarios de *chacras*, de haciendas, de ganaderías, de obrajes y los dueños de jornaleros que dependían de las ganancias de sus esclavos. El alejamiento no facilitaba el control de los usos adoptados por los hacendados, a quienes el arzobispo Gonzalo de Campo amenazó de excomuniación en 1625 si no respetaban lo dispuesto⁶⁴¹. En 1669, Pedro de Villagómez confió a sus vicarios episcopales la misión de imponer el respeto del descanso dominical; se otorgarían excepciones sólo por justos motivos⁶⁴².

Como se puede imaginar, abundaban los delitos de infracción. En las ciudades, los obrajeros no eran más escrupulosos. En Lima, el tribunal episcopal les condenaba a pesadas multas cuando se enteraba de su desobediencia. Ciertamente, no bastaban para suprimir los abusos; pero las querellas de los esclavos en contra de sus dueños prueban por lo menos que estas sanciones eran disuasorias. Además la Iglesia supo resistir a las proposiciones de los dueños que opinaban que las numerosas fiestas ofrecían a los negros la oportunidad de cometer delitos y de preparar levantamientos. El 24 de diciembre de 1534, la Corona se había hecho portavoz de esos temores, encargando a su embajador en Roma que lograra de la curia apostólica una limitación de las fiestas de guardar para los esclavos⁶⁴³.

Sin embargo, bajo el peso de las presiones locales, ciertos prelados aceptaron tomar en cuenta las sugerencias de los propietarios. Fue el caso por ejemplo de Pedro de Villagómez en 1638, cuando era obispo de Arequipa⁶⁴⁴. En realidad nunca renunciaron los propietarios a limitar el control de la Iglesia, en particular en los ingenios azucareros del Brasil. G. Freyre cita el parecer del benedictino Dom Domingos do Loreto Couto, quien consagró un capítulo entero a la cuestión en su obra *Desagravos do Brasil e Glorias de Pernambuco*. Absolvía el fraile a los hacendados que imponían el trabajo a su gente en

⁶⁴⁰ *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Libro Primero, Título primero, “De la Santa Fe Católica”, Ley XVII, “Que los indios, negros y mulatos no trabajen los Domingos y Fiestas de Guardar”. Ed. facsímil, Madrid: Ed. Cultura Hispánica, 1973, t. 1, pág. 4.

⁶⁴¹ A.A.L., Papeles importantes 9.

⁶⁴² Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, *op. cit.*, pág. 20.

⁶⁴³ *In: Disposiciones complementarias de las leyes de Indias*, Madrid, 1930, t. 1, pág. 143, n. 182.

⁶⁴⁴ B.N.L., ms. B 1742, Sinodales de Pedro de Villagómez, Cuaderno n. 21. Arequipa, mayo 5 de 1639.

los días de descanso, por encontrarse en la estricta obligación de adaptarse a los ritmos de la naturaleza⁶⁴⁵.

La atención sanitaria

De la Iglesia dependían todas las estructuras sanitarias que atendían a los negros en el Perú. En las propiedades rurales era casi imposible oponerse a la arbitrariedad de los dueños, quienes sin embargo podían recurrir a la ayuda de las famosas boticas de los jesuitas. Cada hacienda de la Compañía disponía de una enfermería, donde se solían usar plantas medicinales, en particular la famosa “*hierba del Paraguay*” y varias “*unciones*” que aparecen en los libros de cuentas. En caso de necesidad se acudía a las existencias de la botica del colegio máximo de San Pablo de Lima. La organización centralizada de la orden preveía también la evacuación de los enfermos de gravedad primero hacia la enfermería del colegio de que dependía la hacienda y luego hacia la de San Pablo, con una posible colaboración con los hospitales de San Juan de Dios que había en la región y la de establecimientos especializados como San Bartolomé y San Lázaro en Lima⁶⁴⁶. Este esquema se aplicaba también en la Nueva España. Los médicos del colegio de Méjico cuidaban de los enfermos procedentes por ejemplo de la hacienda que poseían los jesuitas en Santa Lucía⁶⁴⁷.

En la Ciudad de los Reyes, el hospital de San Lázaro, fundado en 1563 con la protección del arzobispo fray Jerónimo de Loaysa, acogía sobre todo a leprosos negros, a quienes el padre jesuita Francisco del Castillo concedió una particular atención. En cuanto a los otros enfermos de origen africano, el hospital de San Andrés no les negaba sus servicios si el dueño o alguna persona caritativa se dignaba cargar con los gastos. En 1659 se decidió la construcción del establecimiento especializado de San Bartolomé merced a la actuación del agustino fray Bartolomé Badillo, del deán de la catedral don Juan de Cabrera, del jesuita Juan Perlín y a la colaboración de Francisco del Castillo. Funcionaba dicho hospital en parte con el manejo de varios “censos”, un porcentaje de las “mesas” de las cofradías de negros y el producto de sus propias “mesas”. Las enfermerías de los conventos máximos no rechazaban a los negros. Eran unos de los pocos lugares en que se encontraban en un plano de igualdad los naturales, los afroperuanos y los españoles pobres. La de Santo Domingo, en que se ilustró fray Martín de Porras, repartía limosnas indiferentemente entre todos los componentes étnicos. La de San Francisco se dedicaba al socorro de los esclavos impotentes abandonados por sus dueños.

Dejando aparte estas instituciones o estructuras, otras casas especializadas abrían sus puertas a los negros. No le incumbía a la Casa Hospital de Nuestra Señora de Atocha, o Casa de los Huérfanos, fundada en 1575 por Luis Pecedor, acoger a los expósitos negros, mulatos o zambos. Pero sus constituciones le obligaban a aceptarlos cuando se les abandonaba en su entorno. A cambio de su manutención y de alguna enseñanza, se exigía que los chicos se pusiesen al servicio del establecimiento entre los siete y los veinte años.

⁶⁴⁵ *Op. cit.*, pág. 402.

⁶⁴⁶ Véase: J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, *op. cit.*, págs. 243-253.

⁶⁴⁷ H.W. Konrad, *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico, Santa Lucia. 1576-1767*, Stanford: University Press, 1980, pág. 260.

Luego podían quedarse por un modesto sueldo. En cuanto las chicas alcanzaban los nueve años, se les colocaba en casa de familias decentes que entregaban sus salarios a la Casa hasta que tuvieran la edad de doce.

Tampoco le tocaba a la Casa de Recogimiento de las divorciadas, que dependía del arzobispo, brindar su hospitalidad a negras o mulatas. Sin embargo la documentación del Archivo arzobispal prueba que en ciertos casos apelaban a la benevolencia de sus administradoras.

Mirándolo bien, nos damos cuenta de que ningún establecimiento caritativo de la capital les cerraba sus puertas a los afroperuanos. Si no bastaba, ni con mucho, la preocupación de la Iglesia por la dignidad cristiana de estos seres para borrar los estragos de la esclavitud, por lo menos les ayudaba a sobrevivir en un medio indiferente e incluso hostil.

La vida familiar

Entre estos estragos, el menor no era la imposibilidad para los esclavos de llevar una vida familiar normal, según las normas impuestas por la legislación religiosa. Era una característica esencial de todas las áreas esclavistas del Nuevo Mundo. Destaca Jacob Goreneder que en un gran número de las explotaciones agrícolas del Brasil colonial, al lado de centenares de hombres que constituían la mano de obra servil, se encontraban muy pocas mujeres. Consideraban los dueños que ni siquiera por medio de la reproducción era rentable el mantenimiento de familias esclavas⁶⁴⁸. El comportamiento sexual del negro no tardó en padecer de tales circunstancias, tildándole la sociedad dominante de inmoral⁶⁴⁹. Alude G. Freyre a la fama de lubricidad de que, según un cronista anónimo de 1817, gozaban los siervos de los ingenios de Pernambuco. Por supuesto no dejaban los propietarios de aprovechar tal situación para satisfacer su propia concupiscencia y fomentar la reproducción natural de su dotación de esclavos⁶⁵⁰. Según el primer censo de la población brasileña efectuado en 1872, recuerda K. M. de Queiros Mattoso, sólo un 10 % de los esclavos estaban casados o habían enviudado⁶⁵¹.

Muy pronto se percató la Corona española de que uno de los peligros que amenazaban a sus territorios ultramarinos procedía de mantener a los esclavos en una agamia forzosa. Su integración en la sociedad colonial no podía prescindir del matrimonio, concluyó Carlos Quinto en 1527: “*La orden del matrimonio sería mucho sosiego dellos*”. En el

⁶⁴⁸ Jacob Goreneder, *O Escravismo Colonial, 1985*, pág. 210; citado por Mário Maestri, *op. cit.*, pág. 46.

⁶⁴⁹ G. Freyre presenta para el Brasil colonial un análisis que no carece de fundamento:

“*L'esclavage a déraciné le nègre de son milieu social et familial pour le lâcher au milieu d'étrangers, souvent hostiles. Dans une telle ambiance et sous l'action de forces si dissolvantes, ce serait une absurdité que d'attendre de l'esclave un autre comportement que l'immoralité qu'on lui reproche tant*” .

Op. cit., pág. 300.

⁶⁵⁰“*Ideia Geral de Pernambuco em 1817*”; *op. cit.*, pág. 362.

⁶⁵¹ *Op. cit.*, pág. 144.

Perú, la Iglesia hizo cuanto le era posible en el plano teórico por medio de disposiciones conciliares, opinando que el celibato originaba graves desórdenes entre quienes no gozaban de una gracia especial. Además, en las consecuencias del sistema esclavista, principalmente al nivel de las relaciones entre dueños y esclavos, echaba sus raíces la tan cacareada depravación de los negros.

El concubinato

Para abarcar todas las facetas del papel de la mujer negra en las Indias occidentales, es necesario referirse primero a la situación del dueño. Distaban mucho los conquistadores de ser soldados comunes que, acabada la campaña, volvían al hogar. Para ellos, la ruptura con el pasado era casi siempre irreversible, de lo cual fue significativo *verbi gratia* el celeberrimo episodio de la Isla del Gallo en los inicios de la conquista del Tawantinsuyu. No tenían más que una alternativa para alejarse de la soledad: ora escoger a una hija o esposa de los vencidos, ora hacerse acompañar por una esclava negra. Diego de Almagro, adelantado del Perú, reconoció su deuda para con Margarita, a quien concedió su testamento la libertad condicional “*por el mucho servicio que [le] hizo en el camino de Quito*”. Margarita, buen ejemplo de la explotación sexual impuesta por los dueños a las esclavas, no abandonó a su dueño después de la derrota de Las Salinas en 1538. Cuando los enfrentamientos llegaban a su fin, no faltaban los “*soldados pobres*” que se veían obligados a solicitar la ayuda ... benévola de una negra o de una india, cuando no contaban con la generosidad de alguna señora.

Al transformarse en encomenderos o en hacendados, pensaron los conquistadores en adquirir cierta respetabilidad fundando un hogar. Según el marqués de Cañete, los lazos matrimoniales habrían de ser un apreciable factor de paz para el territorio⁶⁵². Aunque tuvieron que adoptar una actitud más prudente en el dominio político, estos hombres distaron de respetar la fidelidad conyugal, tanto más cuanto que cada casa de buen tono disponía de una amplia servidumbre. No le quedaba más al dueño que elegir según su antojo entre las jóvenes negras del servicio doméstico o adquirir a una esclava que le satisficiera, sin que por ello se armase un escándalo: bastaba con guardar el decoro. De ahí la aparición muy rápida del mulato, que tenía muy mala reputación. Eran, afirmó por ejemplo el rector del colegio de los jesuitas del Cuzco el primero de febrero de 1583, “*de danato concubitu y así muchos dellos no conocen padre*”⁶⁵³. En su carta al arzobispo de Lima del 26 de enero de 1586, el rey lo repetía: “*Los más son mal habidos y [...] así muchos no conocen padres*”⁶⁵⁴. De ahí el rechazo de parte de la población española, como notó Juan Solórzano y Pereira:

I si estos hombres huviesen nacido de legítimo matrimonio, i no se hallase en ellos otro vicio, o defecto, que los impidiese, tenerse, i contarse podrían, i debrían por ciudadanos de las dichas Provincias, i ser admitidos a las honras, i oficios de ellas.

⁶⁵² R. Vargas Ugarte, *Historia general del Perú*, op. cit., t. 2, pág. 66.

⁶⁵³ A. de Egaña, *Monumenta Peruana*, t. 3, pág. 540.

⁶⁵⁴ A.G.I., Lima 570, lib. 14, fol. 323 r.

Pero el principal obstáculo a esta posible integración era que

nacen de adulterio, o de otros ilícitos, i punibles ayuntamientos; porque pocos Españoles de honra ay, que se casen con India, o negra⁶⁵⁵.

Tal opinión era corriente, como aparece en la decisión del Consejo de Indias del día 21 de octubre de 1556 a propósito de la perpetuidad de los repartimientos en el Perú. Convenía apartar de la herencia de encomiendas a hijos naturales nacidos de esclavas negras

porque se refrenen tan feos ayuntamientos, de los cuales no hay ninguna esperanza que pararán en matrimonios porque ninguno se querrá casar con la negra en que hubiere habido los tales hijos, y también porque estos tales según se tiene por experiencia, son perniciosos en aquellas provincias⁶⁵⁶.

De estas referencias significativas se puede intuir cuál era el estado de ánimo del mulato, excluido del mundo a que pertenecía el padre. Quizá ello explique su propensión por la mala vida y el hecho de que la mulata tomara más fácilmente el camino de la prostitución.

La mulata

La situación de la mulata, comparada con la de la negra, hacía de ella la querida privilegiada del dueño frustrado en su vida conyugal o de los mozalbetes de la casa. Criada al lado de la casta pudiente, le daba al español la impresión de no perder su rango. Desdénaba al negro en su favor en la medida en que le brindaba una esperanza de medrar, promesa que no siempre se ponía en ejecución, como lo prueban las numerosas causas que se encuentran al respecto por ejemplo en el Archivo de la Nación de Quito para los siglos XVII y XVIII. *El Diario de Lima* de Juan Antonio Suardo se refiere a crímenes pasionales ocasionados por la frivolidad de jóvenes mulatas (“*dicen por causa de una mulata*”)⁶⁵⁷. Si a ello agregamos lo antedicho acerca de la hechicería amorosa, tenemos un retrato poco lisonjero de estas mujeres, objeto de la concupiscencia masculina en un primer tiempo y luego vector del deseo femenino.

Para el padre Juan Sebastián, que fue provincial de la Compañía de Jesús en el Perú, estos personajes, con las negras y las mestizas, de costumbres también licenciosas, amenazaban la paz social. Con el fin de valorar el peligro que representaban para el virreinato, el jesuita se valió del ejemplo bíblico de las mujeres moabitas y madianitas que, aconsejado por el falso profeta Balaam, introdujo el rey Balac entre los israelíes:

Estas Moabitas y Madianitas, y demás naciones infieles, son figura de tantas mujeres viles descendientes de ydólatras como andan entre nosotros, negras, mulatas, indias, mestizas, y mil misturas destas generaciones, toda gente baxa y vil, de

⁶⁵⁵ Don Juan Solórzano y Pereyra, *Política Indiana compuesta por el Señor /.../, corregida, e ilustrada con notas por el Licenciado Don Francisco Romero de Valençuela*, Madrid, 1648, B.A.E. 252, pág. 246.

⁶⁵⁶ *C.D.H.F.S.*, vol. 1, pág. 347.

⁶⁵⁷ Juan Antonio Suardo, *Diario de Lima. 1629-1634*, ed. de Rubén Vargas Ugarte, Lima, 1936, t. 2, págs. 60, 91, 118.

quien San Gerónimo dixo: 'Quanto vilior conditio, tanto proclibior ruina'. Que quanto es más vil su condición, tanto son más fáciles para qualquier vileza. Estas, es increíble el daño que hazen a todas suertes de gentes, desde la tierna edad, en que de ordinario se crían con ellas⁶⁵⁸.

La promiscuidad de estas mujeres con los hijos del dueño, según daba a entender Juan Sebastián, resultaba hondamente perjudicial para la educación de los jóvenes. Así se explicaría la afición de los españoles por las negras y las mulatas, que les llevaba a veces hasta el crimen. ¡Extraña premonición de teorías que a G. Freyre le tocaría desarrollar en el siglo XX para explicar la formación de la sociedad brasileña!

Luchó la Iglesia contra el concubinato de los españoles y de las negras o mulatas por medio de la enseñanza, de acuerdo con la legislación conciliar, y las cartas pastorales sobre la responsabilidad de los dueños. No pasaremos por alto su intervención a favor de las leyes suntuarias que intentaron poner coto a los excesos que resultaban del papel en que se recluía a las mulatas. Algunas aprovechaban sus encantos para satisfacer su afición por la elegancia en una sociedad urbana, la de Lima en particular, donde, de creer a los cronistas, imperaba el lujo en los atuendos femeninos. Una real cédula del 4 de agosto de 1574 prohibió a cualquier negra o mulata de Panamá, horra o esclava, que se adornara con seda, oro y perlas, a no ser que fuera esposa libre de español⁶⁵⁹. En 1612, la Audiencia de Méjico, reanudando con las medidas tomadas en 1598 por el virrey Monterey, les vedó que llevasen joyas de oro o de plata, perlas, vestidos y mantones de seda de Castilla, pasamanos de oro o de plata so pena de cien latigazos y del secuestro de dichos adornos⁶⁶⁰. En Lima, intentó el conde de Chinchón imponer “*la moderación del traje de las mulatas*”, en particular con el bando del 14 de abril de 1631, evocado por Suardo, que mandaba que las mulatas libres buscasen “*a quien alquilarse para poder tener conque sustentarse*”⁶⁶¹. En la capilla de los Desamparados, el padre Francisco del Castillo convidaba a sus oyentes a un cambio de actitud, consiguiendo “*gran reforma-ción en las costumbres*”⁶⁶².

De vez en cuando decidían las autoridades eclesiásticas perseguir a las numerosas e ilícitas parejas compuestas por un español y una mulata, aunque no era tan fácil por encontrarse muchos clérigos en este caso, a sabiendas y con la indulgencia de todos. Encontramos huellas de tales campañas para el primer decenio del siglo XVII en la documentación del Archivo arzobispal de Lima. Pero las penas infligidas por el tribunal eclesiástico (una multa de seis a ocho pesos) carecían de fuerza disuasoria.

⁶⁵⁸ Juan Sebastián, *De el bien, excelencia y obligaciones de el estado clerical y sacerdotal. Por el R.P. /.../, Provincial de la compañía de Jesús en el Perú*, Sevilla, 1618, págs. 361-362.

⁶⁵⁹ In: *Cedulario indiano recopilado por Diego de Encina, op. cit.*, pág. 387.

⁶⁶⁰ *C.D.H.F.S.*, vol. 2, t. 1, pág. 183.

⁶⁶¹ *Relación del estado en que el Conde de Chinchón deja el gobierno del Perú al Marqués de Mancera*, B.A.E. 282, pág. 43; Suardo, *op. cit.*, pág. 126.

⁶⁶² *Padre Joseph de Buendía, Vida Admirable, y prodigiosas virtudes del Venerable, y Apostólico Padre Francisco del Castillo, De la Compañía de Jesús, Natural de Lima, Ciudad de los Reyes en la Provincia del Perú*, Madrid, 1693, pág. 187.

Era menos arduo luchar en contra de la prostitución, la cual, muy a menudo, se ocultaba detrás del trabajo de las esclavas jornaleras. El mal se había extendido por todas las Indias, de modo que el 2 de diciembre de 1672 se expidió una real cédula cuyo tenor es el siguiente:

Se ha entendido que en las Indias, los dueños de las esclavas las envían a vender cosas, y si no traen aquellas ganancias que presumen podían producir, las dejan salir de noche a que la torpeza y deshonestidad las consigan.

Se pidió a los responsables administrativos que prohibieran las salidas nocturnas de las negras, con la ayuda de las autoridades eclesiásticas⁶⁶³. Éstas también intervinieron contra la existencia de verdaderas casas de cita, de lo cual queda constancia para el año 1631 en los fondos del Archivo arriba citado, aunque su actuación no surtió los efectos que se esperaban. En la “relación” que transmitió al duque de la Palata, al acabársele el mandato de virrey en 1681, el arzobispo Melchor de Liñán y Cisneros confesó que la solución no se encontraba en la represión:

No es menos cuidado el remediar los escándalos y pecados públicos que suelen ocasionar algunas mujeres de licenciosa y desenvuelta vida, especialmente mulatas de que abunda esta ciudad. La cristiana política de los señores vireyes antecesores de V.E. ha solicitado por varios caminos el remedio, y de ordinario se ha hallado en él mayores inconvenientes que en el mismo daño, porque llevando consigo la materia de él a todas partes, sólo han servido las cárceles y destierros de que, prendiendo el fuego en los que allí se hallan, se haga variación de cómplices, pero no de costumbres, reduciéndose algunas veces a mayor corrupción por el concurso de más graves circunstancias⁶⁶⁴.

De hecho, ateniéndose a lo legislado por el Concilio de Trento y los Concilios limenses, sólo contaba la Iglesia con el matrimonio para atajar el vagabundear sexual de los negros y mulatos, causado en gran parte por la actitud de los dueños. Por ello no retrocedía cuando se trataba de defender los derechos de aquéllos en contra de la arbitrariedad de éstos.

La protección del matrimonio

Así que intentaban los responsables religiosos defender el derecho natural, cuando se lo permitían las circunstancias. ¿Cómo podían efectivamente querellarse ante los tribunales episcopales los esclavos de las lejanas haciendas? E incluso dentro del ámbito urbano, la ignorancia, el miedo y el fatalismo eran obstáculos insuperables para muchos. Las líneas que van a continuación se fundamentan en el análisis de la documentación del Archivo arzobispal de Lima, de una excepcional riqueza al respecto.

En conformidad con lo dispuesto por la legislación religiosa, el esclavo cuyo dueño ponía trabas a su casamiento podía apelar al juez episcopal. Si se encontraba la futura pareja en condiciones de recibir el sacramento del matrimonio, el notario eclesiástico iba a recoger el consentimiento del esclavo recluido, es decir de la mujer en la mayoría de los casos,

⁶⁶³ In: Malagón Barceló, *op. cit.*, Anexo 1, pág. 254.

⁶⁶⁴ *Relación de don Melchor de Liñán y Cisneros dada al señor Duque de la Palata, del tiempo de tres años y cuatro meses que gobernó, desde 1678 hasta 1681, in: Memorias de los vireyes que han gobernado el Perú ..., op. cit., t. 1, págs. 294-295.*

lo cual no se hacía sin una pertinaz oposición de parte del propietario. Éste se valía de varios medios de presión, que iban de la intimidación discreta a la amenaza más clara, para alejar de su casa a un posible cónyuge que, a su modo de ver, perturbaría el servicio de la esclava. Solía ponerse de acuerdo con su dueño o fingir, merced a la ayuda de algún cómplice exterior, que no era el verdadero propietario de la joven para obstaculizar esta intervención que, a su parecer, menoscababa sus intereses. Y, como faltaba la información necesaria, se arrinconaba el expediente, lo cual le daba tiempo para vender a la esclava fuera de la ciudad las más de las veces; aunque algunos esclavos conseguían salvar estos escollos con la ayuda de un dueño benévolo.

Una vez contraído el matrimonio, la vida de la pareja no era senda de rosas. Tan sólo la aceptaban los dueños en la medida en que encajaba con sus exigencias. Para los esclavos, según lo estipulado por la Iglesia, “*hacer vida maridable*” consistía en reunirse libremente con sus esposas en el domicilio de los dueños de éstas los sábados por la noche, lo cual no dejaba de ocasionar un sinnúmero de situaciones conflictivas que motivaban las querrelas de los maridos ante el tribunal episcopal. Siempre encontraban un pretexto los propietarios con el fin de justificar su mala fe, como por ejemplo la necesidad para la esclava de ocuparse de sus hijos o el deseo de protegerle de la violencia del cónyuge. Éste a veces se beneficiaba del apoyo de su propio dueño, quien se preocupaba por el rendimiento de su siervo y temía que huyera de su servicio. A decir verdad le costaba a menudo mucho trabajo al juez saber quién tenía razón, porque ciertos esclavos de mala vida se casaban únicamente para que sus dueños no los vendieran fuera. Utilizaban también este procedimiento los cimarrones que no querían volver a las duras faenas de las haciendas. Pero, de un modo general, escuchaban los jueces las quejas de los siervos y emitían fallos en su favor cuando se habían quebrantado las pautas religiosas.

Ello no impedía que la amenaza de una separación colgara por encima de los esposos como una espada de Damocles, cuanto más que, como bienes alienables, les regía el derecho comercial. No admitían los dueños la imposibilidad de mandar a sus esclavos casados a sus fincas de las “provincias de arriba” o de la costa sur y se las arreglaban para hacerlo con discreción. Al cónyuge le correspondía entonces dar con el paradero de su pareja, utilizando una posible red de amistades y de complicidades entre los compañeros de servidumbre. Así, en mayo de 1621, María Biafara, trasladada a Arica por Félix de Porras sin el permiso de la autoridad eclesiástica, consiguió mandar una carta a su esposo Francisco Bran en que clamaba su desesperanza: “*Y assí doleos de mí y tened lástima si sois cristiano*”. En este caso y otros parecidos, la mejor manera para los dueños de poner trabas a la actuación de la justicia eclesiástica era establecer una venta ficticia a un miembro de la familia o a un conocido.

Ciertas separaciones parecían definitivas, cuando por ejemplo se había trasladado a la esposa a Méjico, Panamá o España. Así y todo, algunos esposos lograron el regreso de sus cónyuges después de un largo y duro tramitar. Al fin y al cabo, la amenaza de excomunión tenía mucho más peso de lo que se puede imaginar hoy en día. Por supuesto, los provisores solían andar con pies de plomo, tomando en cuenta la buena fe de ciertos dueños que no carecían de justas razones para separar a los cónyuges. Se les proponía entonces el rescate del esposo perjudicado por la separación, lo cual no se solía efectuar tan fácilmente como se podía esperar, dada la codicia del vendedor, que intentaba imponer

sus condiciones sin dejar de pretenderse hijo obediente de la Iglesia. Se admitía a veces una separación temporal a cambio de una fianza.

De todos modos, pese a las tergiversaciones de los dueños, a los compromisos y a las concesiones de la justicia eclesiástica, el hecho de que los esclavos no dejaron de acudir a ella es significativo de la confianza que depositaban los esclavos en su protección.

Defensa del individuo en la pareja

Los obstáculos exteriores no eran los únicos en perjudicar la vida conyugal de los esclavos, cuyo matrimonio estribaba muy a menudo en sentimientos superficiales y en un desconocimiento de la psicología del compañero, salvo si pertenecía a la misma casa. Y no se puede pasar por alto la incidencia de la vagancia sexual o de las frustraciones de toda índole como consecuencias de la esclavitud que perseguía incluso a los negros libres. Sin embargo, no podía admitir la Iglesia que los afroamericanos atentasen contra la dignidad del matrimonio o el respeto del cónyuge.

Con la movilidad de la mano de obra servil por las Indias occidentales, resultaba extremadamente difícil probar que un esclavo no estaba casado en otra provincia o en otro lugar del mismo territorio. La información canónica sobre el celibato de los futuros cónyuges, necesaria para que se les expidiera el permiso de casarse, se efectuaba sólo en las inmediaciones. Así que unos esclavos aprovechaban su traslado a otra región para contraer nuevos lazos. Las *Relaciones de causas* evocadas más arriba arrojan, en el marco temporal estudiado, o sea entre 1571 y 1702, un total de veintinueve acusados de bigamia con orígenes africanos. Parecerá muy reducido el número; pero tengamos en cuenta primero que el concubinato era muy común y luego que muchos casos no llegaban a conocerse.

Castas				Sexo		Condición		
negros		mulatos	cuarterones	zambos	hombres	mujeres	esclavos	libres
criollos	guineos							
6	7	13	1	2	17	12	11	18

Cuadro n° 8: Acusados de bigamia de origen negro, Lima 1571-1702.

Según los datos que arroja el cuadro número 8, no habría más casos de bigamia entre los mulatos que entre los negros. Ahora bien, si afectáramos a cada guarismo el coeficiente corrector correspondiente al porcentaje que representaba cada elemento en el conjunto poblacional, nos daríamos cuenta de que los mulatos eran más propensos a transgredir la ley, quizá por ser más numerosos en disfrutar de la libertad. En cuanto a los “guineos”, es verdad que conocían una estabilidad menor que los criollos. Por lo demás, la proclividad a

desobedecer parece más común entre los hombres, debido a la mala vida y a una mayor movilidad geográfica.

Veíanse obligados numerosos esclavos a abandonar el lugar donde habían fundado un hogar y debía parecerles irreversible la ruptura. En 1592, confesó Juan Bran a los inquisidores que “*se casó porque no pensó volver más a esta tierra*”. Harta de esperar el posible regreso del marido alejado por el dueño o por la infidelidad, buscaba la esposa una compensación a la soledad y, cuando volvía su primer cónyuge, estallaba el escándalo. Algunos, seguros de que la distancia los protegería, contraían nuevas nupcias al darse cuenta de que sus lazos legítimos estribaban en un error de juventud. De ser necesario, acudían a falsos testimonios de viudez.

Queda por preguntarse si no se introducía un factor racial en la bigamia. En la muestra estudiada, se dieron varios casos en que el acusado había escogido a una nueva compañera que gozaba de un mejor estatus, abandonando a una negra por una mulata o a una mulata por una mestiza. De cierto modo, ello traduciría un anhelo de medrar en la sociedad colonial, principalmente cuando el reo pertenecía a una casta inferior a la de su segunda mujer.

Para defenderse, no le quedaba más al reo que invocar su buena fe o la nulidad del primer matrimonio por algún motivo, así por la ignorancia del valor del “desposorio” cuando faltaban las “velaciones” en una iglesia. Así Juana, de casta congo, se negó en 1674 en admitir la validez de los lazos contraídos en Chile: “*siempre dijo esta negra que en el Reyno de Chile no se auía casado sino al uso de su tierra porque no la auían llebado a la yglesia*”. Antonia de Neyra confesó en 1678 que se casó otra vez “*sin saber lo que hacía ni la grauedad del pecado*”. Esto corroboraría las aseveraciones de los que denunciaban la falta de educación religiosa que padecían los afroamericanos, aunque resulta harto difícil admitir tal desconocimiento por parte de una mulata libre.

A la Iglesia le tocaba vigilar el cumplimiento de las promesas de casamiento, lo que ignoraban ciertos esclavos que acudían al juez eclesiástico. Este intervenía más, sin embargo, en los casos de malos tratos dados por uno de los cónyuges al otro. ¿A quién podía dirigirse la india Sebastiana de Esplanada en 1696 para que su marido, el esclavo mulato Joseph de Ávila, dejara de infligirle sevicias que le hicieron pensar en suicidarse? En tal caso se abría información entre los conocidos de la pareja antes de exigir del culpable un cambio de comportamiento.

Dadas las condiciones de la esclavitud, las bases de los matrimonios no eran siempre muy sólidas. No pocos hombres buscaban la ayuda de una mujer libre para comprar su carta de ahorría. Una vez alcanzado su propósito, le importaba un comino que la esposa se encontrara en apuros. En 1642, como prueba de agradecimiento por su apoyo, Francisco Terranova estaba matando a palos a la negra libre María Terranova, según los testimonios recogidos. Por si fuera poco, se apoderaba del escaso dinero que conseguía ahorrar su mujer, para divertirse con una negra casada a cuyo esposo hirió en una pelea. De cierto modo, María era la víctima no sólo de un marido iracundo e ingrato, sino también del sistema esclavista, que transformaba las mentalidades destruyendo las buenas disposiciones en la gente de carácter débil.

Intentaba de vez en cuando el juez reconciliar a los esposos separados, si uno de ellos deseaba romper los lazos sacramentales por mero gusto. Sin embargo tomaba en cuenta los casos dramáticos en que se ridiculizaba la dignidad del sacramento o se amenazaba la integridad física y moral de un cónyuge. Atendiendo lo legislado por el segundo Concilio limense, no despreciaba la Iglesia los dramas de los esclavos casados a pesar suyo por unos dueños que hubieran impuesto su voluntad por la amenaza, máxime si el matrimonio no estaba consumado. Tampoco se negaba a examinar las peticiones de nulidad cuando el marido había engañado a su esposa sobre su condición de esclavo; a menudo eran víctimas de este engaño ingenuas indias de servicio, a quienes no les quedaba más recurso que solicitar el asesoramiento del protector de los naturales para alcanzar del juez por lo menos una separación. Concedía el tribunal con mucha prudencia la separación o “divorcio” a favor de la esposa para protegerla de los excesos de su cónyuge. Entonces se colocaba a la víctima en el Recogimiento de divorciadas o en una casa particular, prohibiendo al marido acercarse a su nuevo domicilio hasta que el juez tomara una decisión definitiva.

De modo que, frente a las dificultades para fundar y mantener un hogar en el virreinato del Perú, y sin duda alguna en las otras provincias de las Indias, un negro, dentro de lo que cabía, podía acudir a la ayuda de la Iglesia. La actuación de ésta no se limitaba a mantener la estabilidad social por medio del casamiento de los esclavos. Se puede pensar que su lucha por defender los derechos de los negros al casamiento e imponer el respeto a dicho sacramento no sólo a los dueños sino también a los propios esclavos, contribuyó a la emergencia de la familia negra.

La vida social

Protección jurídica

Muchos no aceptaban que un esclavo o sus descendientes tuvieran derechos y aspiraciones. En teoría, el esclavo no disfrutaba del derecho de propiedad: “*non serie quisada cosa*”, recalcan las *Siete Partidas*. Pese a ello, el mismo código, inspirándose de las leyes romanas, no le denegaba la posibilidad de comprar su manumisión, lo cual equivalía a admitir que gozaba de poder adquisitivo. Ya hemos evocado su participación de múltiples maneras en la vida económica de los centros urbanos y cómo eso le dejaba algunos alcances. Una vez lograda la manumisión, ciertos negros conseguían reunir unos modestos bienes que originaban la envidia de gente poco escrupulosa.

¿Qué tenía que ver la Iglesia con esto? Pues mucho en la medida en que su intervención se extendía a todo lo que tocara al dominio religioso. El clero secular y los conventos o monasterios eran grandes propietarios de esclavos, lo que justificaba la actuación de la justicia episcopal en casos sin relación directa con la religión. Incluso había clérigos que se apoderaban con cinismo de los modestos bienes de una esclava o abusaban de su confianza para apropiarse de una cantidad destinada a su rescate. A la víctima del abuso no le quedaba entonces sino solicitar la protección del juez episcopal para intentar recuperarlos. Con la desordenada economía de los pletóricos monasterios, los esclavos jornaleros conseguían a duras penas que las religiosas les pagaran lo debido. Hasta los libres padecían del desprecio de ciertos eclesiásticos que se olvidaban de entregar el salario merecido por varios años de servicio o alguna humilde herencia confiada a su vigilancia.

En casos de extrema gravedad, solían los negros ponerse bajo la protección de la Iglesia a través de su privilegio de inmunidad, lo que ocasionaba conflictos con la justicia real⁶⁶⁵. En 1591, no aceptó el arzobispo de Lima que la Real Audiencia detuviera por delito a un esclavo suyo⁶⁶⁶. En 1631 se armó un escándalo en la Ciudad de los Reyes, evocado por Suardo, por la detención de un esclavo del tribunal del Santo Oficio⁶⁶⁷. Defendía el clero con tesón sus privilegios no sólo cuando se trataba de sus esclavos sino también cuando pensaba que algún negro era víctima de una justicia arbitraria. El 25 de mayo de 1582, el conde de Villar manifestó su descontento al rey por la reacción intempestiva de los frailes dominicos de Lima. Se habían apoderado de dos negros condenados a la horca por ladrones y criminales so pretexto de que los alcaldes de la Audiencia los habían sacado por la fuerza de su convento, donde habían encontrado refugio.

En escritos teóricos, como los del franciscano Juan Focher o de Juan Machado de Chaves, arcediano de Trujillo, se recomendaba a los clérigos que se mostrasen vigilantes frente al respeto del derecho de asilo concedido a los esclavos. No se les podía devolver a sus dueños sin que éstos se comprometiesen a portarse con benignidad⁶⁶⁸.

Eran numerosísimos los lugares de asilo. Abarcaba la inmunidad no sólo los lugares del culto, cualesquiera que fueran, sino también los establecimientos religiosos y hospitalarios e incluso los cementerios. El negro culpable de algún delito tenía muchas oportunidades de acogerse a uno de estos sitios para protegerse de una justicia expeditiva. Por muy graves que fueran las circunstancias, la Iglesia se negaba a que se les *extrajera* sin su consentimiento de la autoridad eclesiástica, dando múltiples pruebas de esta intransigencia, que no entendía la mayor parte de los dueños y los alcaldes de los cabildos o las Audiencias. El examen de la documentación archivada en el arzobispado de Lima demuestra sobradamente que los negros podían contar con el celo de los responsables religiosos en defender sus privilegios de inmunidad, lo cual equivalía a una apreciable garantía en una sociedad esclavista.

Oponíase de este modo la justicia eclesiástica al error judicial y a la arbitrariedad. Abundaban los casos como el de Manuel Nalú, que se remonta al año 1616. Acusado de haber herido a Juan Gómez, mayordomo de un obraje de sombreros, se refugió en la iglesia de San Lázaro, de donde, al cabo de tres meses, lo sacó su dueño Antonio de Ribera con la ayuda de unos alguaciles. El alcalde del cabildo lo condenó a muerte, confirmando el fallo los jueces de la Audiencia. El provisor del arzobispado exigió la restitución de Nalú, seguro, merced a los resultados de su propia investigación, de que la actuación del

⁶⁶⁵ La documentación que sustenta estas líneas, poniendo aparte las referencias evocadas en las notas, se encuentra en el Archivo Arzobispal de Lima.

⁶⁶⁶ Roberto Levillier, *Audiencia de Lima. Correspondencia de Presidentes y Oidores. Documentos del Archivo de Indias*, t. 1, 1549-1564, Madrid, 1922, pág. 29.

⁶⁶⁷ Suardo, *op.cit.*, t. 1, pág. 108.

⁶⁶⁸ Juan Focher, *Itinerario del misionero en América*, texto latino con versión castellana, introducción y notas del P. Antonio Eguiluz o.f.m., Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960, págs. 281-282; Juan Machado de Chaves, *Perfeto Confesor y cura de almas por el Doctor /.../ natural de la Ciudad de Quito en las Indias, Arcediano de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad de Truxillo en ellas*, Barcelona, 1696, t. 2, pág. 693.

siervo no fue premeditada y se explicaba además por los malos tratos impuestos por el mayordomo. El testimonio del español Pedro de Monsalve contradujo las aseveraciones de la justicia real. El día del delito, se encontraba al lado de Gómez y comprobó que el esclavo no podía trabajar por padecer de una fuerte fiebre. Pese a ello, el mayordomo mandó que se le dieran tres tandas de azotes, jurando que lo mataría de no acabar con su tarea. Se puso detrás de él, tratándolo de perro y dándole golpes en las manos con su látigo para que acelerase el ritmo de trabajo. A petición de Nalú, Monsalve intentó vanamente intervenir, antes de alejarse por no poder soportar más la crueldad de Gómez. La respuesta desesperada del esclavo tuvo lugar después de su marcha. Interrogado por el provisor, Monsalve declaró que lo consideraba una persona muy humilde y un buen trabajador. Los esclavos testigos del suceso confirmaron los dichos del español, refiriéndose a la queja desesperada de su compañero, que decía “*todo sea por amor de Dios, Señores, yo me estoy muriendo*”. El litigio entre la Audiencia y el provisor duró hasta mediados de agosto de 1619, viéndose obligado el juez episcopal a amenazar de excomunión al alcalde si no restituía a Nalú. Era obvio, pues, su deseo de defender los intereses de una víctima de la sociedad esclavista.

Por supuesto, la Iglesia disfrutaba de la esclavitud y no protegía a los que eran considerados verdaderos malhechores. Pero se levantaba contra los excesos de los dueños que se olvidaban de que los esclavos también eran hombres. Quienes pongan en tela de juicio tal actitud pueden referirse al informe escrito en octubre de 1648 por el marqués de Mancera para el conde de Salvatierra:

Son los Prelados y Jueces Eclesiásticos siempre muy prompts a declarar en favor de los reos delincuentes los cassos de inmunidad de la iglesia, y rara vez se ha visto hallarse en caso de la excepción [...]. [...] en esta ciudad que se compone el vulgo de tantos negros, mulatos, mestizos, y otras mixturas en tanto excesivo número, deve recelarse mucho qualquiera novedad⁶⁶⁹.

Bien mirado, acusaba Mancera a los responsables religiosos de favorecer por su intransigencia el mal comportamiento de las bajas capas de la población limeña, entre las cuales los afroperuanos ocupaban un sitio de primera importancia. De hecho, la actuación del juez eclesiástico permitía por lo menos una instrucción más objetiva; así que el privilegio de inmunidad se transformó con el peso de las realidades socio-económicas en elemento moderador al que acudían los negros para mayor seguridad.

Preparación para las responsabilidades sociales

Parece que la visión de la Iglesia era más ambiciosa a largo plazo. Preparaba a los negros para que asumiesen ciertas responsabilidades, lo cual veremos en particular a través de las líneas que consagraremos a las cofradías. Como notó Manuel Moreno Fraginals, “*el trabajo extensivo supone un proceso consciente de brutalización del trabajador*”⁶⁷⁰. Pero, para mantenerse y progresar, el sistema esclavista necesitaba una evolución

⁶⁶⁹ *Relación del estado del gobierno del Perú, que hace el Marqués de Mancera al Señor Virrey Conde de Salvatierra, in: Memorias de los Virreyes del Perú. Marqués de Mancera y Conde de Salvatierra*, publicadas por José Toribio Polo, Lima, 1859, pág. 3.

⁶⁷⁰ Manuel Moreno Fraginals, “Historia de la esclavitud de los africanos en el continente ameri-

mínima, lo que Sidney W. Mintz califica de contradicción interna. Las minas y las haciendas requerían el trabajo especializado de esclavos. Los artesanos iniciaron en sus conocimientos a los negros, que muy pronto rivalizaron con ellos en habilidad. La formación de estos siervos privilegiados desembocaba en la manumisión. Pues bien, la Iglesia participó en esta formación de varias formas. Utilizó por ejemplo la afición de los negros por la música, que todos admitían. En el colegio de San Pablo de Lima, animaban las ceremonias con sus cantos en la primera mitad del siglo XVII. En el mismo establecimiento se les enseñaba a tocar la chirimía, el rabel, la flauta, el clarín, la guitarra y el laúd. Poco a poco fueron formando conjuntos apreciados incluso por la flor y nata de la sociedad limeña. Alguno de ellos llegaba a ser buen organista. Y ocurría igual en varios colegios de la Compañía por toda Iberoamérica.

A la Iglesia no le parecían incapaces los negros de tener acceso al conocimiento abstracto. El padre Acosta se fiaba de su capacidad de asimilación:

Más aun: los hijos de los negros etíopes, educados, ¡oh, caso extraño!, en palacio, salen de ingenio tan pronto y tan dispuestos para todo que, quitado aparte el color, se les tomaría por uno de los nuestros. Mucho vale la costumbre para todo, para el bien y para el mal⁶⁷¹.

La verdad es que desempeñó la Iglesia un papel importante en la instrucción de esta gente, primero a través de la enseñanza religiosa, que los ponía en contacto con cierta conceptualización. Pese a su carácter hondamente enajenador, los permitía adaptarse al mundo que los rodeaba. La predicación de la resignación no ocultaba un concepto trascendental, si lo pensamos bien, conviene a saber la igualdad de todos ante Dios. Resulta difícil medir todas las consecuencias de este mensaje, que podían manifestarse incluso a través de los fenómenos de rechazo como el cimarronaje o las rebeliones.

A este respecto llama la atención que muy a menudo los únicos interlocutores a quienes aceptaban los palenqueros eran religiosos. En la Nueva España, un fraile informó al virrey Velasco de los temores de los fugitivos en caso de rendición. Esto le incitó a vivir entre ellos y a pedir la garantía real el 17 de diciembre de 1608⁶⁷². En 1686, fray Feliz Carlos de Bonilla escribió al rey para poner en su conocimiento el deseo de los cimarrones de los palenques de Santa Fe, en el Nuevo Reino de Granada, de pagar el tributo a cambio de su libertad. Pedían además que un sacerdote los instruyese y les administrase los santos sacramentos. Estos 3.000 fugitivos vivían por las orillas del río Magdalena, importante vía de circulación, de ahí el interés, subrayó el fraile, de aceptar las condiciones de estos negros, que llevaban más de sesenta años resistiendo⁶⁷³. En 1688, Miguel de Toro, cura de Tenerife, en la región de Santa Marta, abogó por los cimarrones de Domingo Criollo⁶⁷⁴.

cano”, in: *Introducción a la cultura africana en la América Latina*, segunda edición puesta al día por Salvador Bueno con la colaboración del centro de Documentación de la Oficina Regional de Cultura de la Unesco para América Latina y el Caribe, La Habana, 1979, pág. 81.

⁶⁷¹ José de Acosta, *De Procuranda indorum salute*, in: *Obras*, B.A.E., 73, Madrid, 1954, pág. 413.

⁶⁷² A.G.I., México 27, n. 57.

⁶⁷³ *C.D.H.F.S.*, vol. 2, t. 2, pág. 783.

⁶⁷⁴ M^a del C. Borrego Plá, *op. cit.*, pág. 38.

Fray Antonio María Casiani, actuó como intermediario en 1713 para los de San Basilio, cuyo pueblo subsistió hasta hoy en día con su propia cultura y su lengua criolla, el “palenquero”⁶⁷⁵. Así que la participación de la Iglesia en la formación de las primeras comunidades negras libres de Hispanoamérica es evidente.

Amén de esto, no cabe duda de que la doctrina le brindaba al negro una oportunidad nada despreciable de progresar en el dominio de la cognición. Las “decurias” de los jesuitas limeños reunieron a fines del siglo XVI los primeros grupos de niños negros que tuvieron un propósito pedagógico. No olvidemos que los papelitos repartidos los domingos por los hermanos de la Compañía, en que iban apuntados algunos aspectos de la doctrina, constituían probablemente el único contacto de los esclavos con lo escrito. No era imposible que de este modo experimentaran el deseo de aprender a leer. Además hay constancia de que el colegio de Huamanga, a mediados del siglo XVII, no cerraba sus puertas a los mulatos⁶⁷⁶. En México, el reglamento del colegio de San Pedro y San Pablo prohibía el ingreso de los negros y mulatos, lo que quizás era indicio de lo pretendían⁶⁷⁷. Así que, sin dejar de ocuparse de los hijos de la sociedad pudiente, ciertos discípulos de Loyola no renunciaron a suscitar una posible evolución.

Una de las pruebas de que no todos los responsables religiosos pensaban en reforzar la segregación a través del sistema de castas fue el proyecto utópico de Sebastián de Larraín, obispo del Cuzco, que propuso el 11 de febrero de 1577 a la Corona. Quería abrir una universidad en la capital andina donde se impartieran nuevas asignaturas que valorasen las facultades individuales con el fin de fomentar el desarrollo del país. La proposición más revolucionaria consistía en permitir el ingreso a todos “*yndios naturales, mestizos, zam-bahigos y aun a los negros*”. Afirmaba el prelado su fe en las capacidades de todas las razas de perfeccionarse en los conocimientos especulativos:

que cierto en ninguna nación de éstas no falta de auer algunos supuestos de mucha habilidad y buen talento, que el que es para ser buen mecánico y artífice, serálo para ser filósofo, y natural y virtuosamente perfeccionado⁶⁷⁸.

El proyecto distaba mucho de los esquemas aristotélicos que seguían sosteniendo a la sociedad esclavista; apuntaba más bien hacia la emergencia de una verdadera sociedad multiracial. Huelga insistir en el carácter mesiánico de la visión del vindicativo religioso. La ruptura era imposible, incluso dentro de la Iglesia. Ello no impidió que la enseñanza evangélica favoreciera una evolución de las relaciones interétnicas. ¿Cómo poner en duda la influencia del sentimiento religioso en el fenómeno de la manumisión? Por cierto en muchos casos, por más que rezaran los testamentos, se pondrá en duda la autenticidad de la motivación cristiana. Sin embargo no se puede objetivamente negar cualquier impacto a la enseñanza de los padres de los Concilios limenses o a los prelados tal Melchor de Liñán y

⁶⁷⁵ Nina S. de Friedemann, *Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque*, Bogotá: Carlos Valencia editores, 1987, pág. 83.

⁶⁷⁶ B.N.L., ms. B 238, *Memorial del P. Visitador para el P. Rector de Guamanga y sus consultores*.

⁶⁷⁷ C. Palmer, *op. cit.*, pág. 54.

⁶⁷⁸ A.G.I., Lima 305, doc. 13.

Cisneros, quien, en su carta pastoral del 15 de octubre de 1695, invitó a los dueños de esclavos a que se portasen como padres de familia, “*considerando para ello los Amos, cómo quisieren ser tratados de sus señores, si fueran esclavos*”. A los confesores les tocaba llevar al conocimiento público las últimas voluntades de los testadores en cuanto al porvenir de los siervos que los habían acompañado en la vida. Así pues, la Iglesia católica desempeñó un papel de primera magnitud en la aparición del negro libre en Iberoamérica, posibilidad de que carecieron los esclavos de las colonias anglosajonas.

Además, en ciertos casos, la misma Iglesia ayudaba concretamente a los negros que luchaban con la ley en la mano para que se reconociera su libertad. Con el fin de encontrar los documentos fehacientes o de solicitar los testimonios necesarios al reconocimiento de su estado de hombres libres, no pocos lograban del obispo la publicación en las parroquias de “*censuras generales*”. Los jueces eclesiásticos cumplían su deber incluso frente a los clérigos o a las religiosas de mala fe que manifestaban su renuencia a reconocer los derechos a la libertad de criados de familiares suyos. Muy a menudo, hay que admitirlo, todo dependía de la habilidad de los propios negros en explotar las posibilidades que les ofrecía el derecho canónico.

Sea de ello lo que fuere, no se puede poner en tela de juicio las convicciones hondamente cristianas de ciertos responsables religiosos que se valían de los medios de que disponía la Iglesia para mejorar la condición del afroamericano, esclavo o libre. Por supuesto, hemos de preguntarnos si objetivamente tal paternalismo no consolidaba el sistema esclavista. Sin embargo, a largo plazo la enseñanza del concepto básico del cristianismo, es decir la fraternidad en Cristo, no podía menos de acarrear una evolución irreversible, a pesar de todas las ambigüedades o contradicciones inherentes a los compromisos históricos y sociales de la Iglesia.

Y, de todas maneras, lo que sí se puede afirmar con toda seguridad es que, por lo menos en los centros urbanos, no dejaron los negros de sacar el mayor provecho posible de las oportunidades que se les brindaban, dando prueba así de su gran facultad de adaptación y de su innegable capacidad para forjar su porvenir. A este respecto, las cofradías desempeñaron un papel trascendental.

CAPÍTULO 10

COFRADÍAS, CORRALES Y CABILDOS

Huelga insistir en el vigor de las cofradías de negros y de mulatos en toda la América colonial: en ciertos países resistieron al transcurrir del tiempo, sobreviviendo hasta hoy en día. Su éxito entre las víctimas de la trata y sus descendientes no se hubiera producido si dichas asociaciones no pasaran de ser un mero instrumento de control en manos de la Iglesia y del poder colonial.

No fueron estas agrupaciones una creación americana. Ortiz de Zúñiga evocó la existencia de cofradías de esclavos africanos en Sevilla desde el reinado de Enrique III (1390), con sus bailes, sus fiestas y sus propios jueces o “mayorales”⁶⁷⁹. En 1472, los negros libres de Valencia solicitaron del infante don Fernando que se reconociera su cofradía, cuyo propósito consistía en ayudar a los miembros enfermos o pobres⁶⁸⁰. En Barcelona, el poder real aprobó el 20 de marzo de 1455 la formación de la cofradía de San Jaime Apóstol, que reunía a los negros horros⁶⁸¹. La colonización no hizo más que llevar a las Indias un tipo de asociación muy conocido en la península, incluso entre los negros. Después de contemplar las estructuras y el funcionamiento de las cofradías de negros y mulatos en el Perú y en el Brasil del siglo XVI al siglo XVIII, intentaremos valorar su evolución, en particular en el área caribeña.

Estructuras y funcionamiento en el Perú y en el Brasil (siglos XVI-XVIII)

Bowser, apoyándose en Vázquez de Espinosa, fija la fundación de la primera cofradía de negros en el Perú en los alrededores de 1540⁶⁸². Luego se formaron en los centros urbanos donde la presencia de los negros era importante, conviene a saber El Cuzco, Arequipa, Huamanga en la sierra, y Pisco, Cañete, Trujillo en la costa. En el Brasil fue preciso esperar a 1589 para que dos jesuitas fundaran cofradías en Pernambuco con el fin de acoger a los esclavos de las plantaciones de caña⁶⁸³. Es de subrayar que, en los dos ámbitos coloniales, constituían dichas agrupaciones un fenómeno esencialmente urbano, en la medida en que la mano de obra de las haciendas no gozaba del tiempo y de los medios necesarios para su creación, aunque existía alguna que otra cofradía en los valles, como la

⁶⁷⁹ Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de Sevilla, 1474*, lib. XII, in: Fernando Ortiz Fernández, “Los cabildos afrocubanos”, *Revista bimestre cubana* 16, 1921, págs. 10-12.

⁶⁸⁰ Miguel Gual Camarena, “Una cofradía de negros libertos en el siglo XV”, *Estudios de la Edad Media de la corona de Aragón*, t. 5, 1952, pág. 460.

⁶⁸¹ José María Madurell Marimón, “Los seguros de vida de esclavos en Barcelona (1451-1523). Documentos para un estudio”, *Anuario de Historia del Derecho español* 25, 1955, pág. 124.

⁶⁸² Bowser, *op. cit.*, pág. 307.

⁶⁸³ Serafim Leite s.j., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols., Río de Janeiro-Lisboa, 1938-1950, t. 2, pág. 324; citado por A. J. R. Russel-Wood, *op. cit.*, pág. 576.

de Nuestra Señora del Rosario, fundada por unos cuantos negros en la iglesia del valle de Mala en el Perú.

Las cofradías de Lima y de Bahía

El informe enviado al rey el 20 de abril de 1619 por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero acerca de la situación religiosa de Lima presentó las diversas cofradías de negros y mulatos que se encontraban en la capital⁶⁸⁴. Bowser las reúne en tres conjuntos⁶⁸⁵. Las cofradías de negros eran las de Nuestra Señora de los Reyes (bajo el control de los franciscanos), de Nuestra Señora del Rosario (dominicos), de Nuestra Señora de Guadalupe (agustinos), de El Salvador (jesuitas), de Nuestra Señora de Agua Santa y de Nuestra Señora de Loreto (mercedarios). En la misma época, los mulatos conformaban tres cofradías: Nuestra Señora del Rosario (dominicos), San Juan Bautista (iglesia de Santa Ana) y San Juan Buenaventura (franciscanos). Además existían seis asociaciones de negros y mulatos mezclados: San Antón (iglesia de San Marcelo), Nuestra Señora de la Antigua (catedral), Nuestra Señora de la Victoria (iglesia de San Sebastián), Santa Justa y Rufina (mercedarios), Nuestra Señora de los Remedios (San Marcelo) y San Bartolomé (Santa Ana). En El Callao, dos cofradías reunían a los negros: Nuestra Señora de la Antigua (iglesia parroquial) y Nuestra Señora de los Reyes (franciscanos). Los mulatos integraban la de Nuestra Señora del Rosario (dominicos). Dos decenios más tarde, Bernabé Cobo citaba las mismas cofradías limeñas, añadiendo otras que se crearon después, como las de Nuestra Señora de los Angeles (mercedarios), de San Nicolás (iglesia del convento de la Encarnación) y de San Jerónimo (en la de Santa Ana)⁶⁸⁶. Otras aparecieron en los conventos más conocidos. Las de Santa Cruz y de Nuestra Señora de Gracia (agustinos) acogían a los negros y la de Santa Úrsula (franciscanos) reunía a negros y mulatos. Las iglesias de establecimientos más modestos brindaban también su hospitalidad. En 1637, unos negros decidieron instaurar en el hospital de San Diego una cofradía bajo la advocación de Nuestra Señora de la Salud. A los veinticinco años, los imitaron unos mulatos. En 1662 se dio el visto bueno para la creación de la cofradía de Santa Ana.

Se produjeron escisiones a favor de otras iglesias de segundo orden. En 1627, un grupo de negros angolas se destacó de la cofradía del Rosario, que se hospedaba en el convento de los dominicos, instalándose en la iglesia de los Huérfanos bajo el título de Nuestra Señora del Amparo. A fines del siglo XVII, la iglesia de San Lázaro acogió a la cofradía de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, creada por los negros criollos. Conforme iban transcurriendo los decenios, los negros tendían a agruparse por castas, ya que los conflictos causaban estragos en las viejas cofradías. Algunas no resistieron y cayeron en desuso. Fue el caso de la de San Bartolomé, cuya sede se hallaba en Santa Ana. Fundada por Santo Toribio de Mogrovejo, acabó por extinguirse después de la pérdida de los registros provocada por los terremotos y el abandono de los fundadores. En 1697, unos negros que experimentaban una profunda veneración por el patrono de la cofradía le

⁶⁸⁴ Lissón Chaves, *op. cit.*, 1° de mayo 1947, pág. 288.

⁶⁸⁵ Bowser, *op. cit.*, pág. 309.

⁶⁸⁶ Bernabé Cobo, *Fundación de Lima*, 1639, in: B.A.E. 92, *op. cit.*, pág. 456.

dieron nueva vida, quizá por encontrarse también bajo la misma advocación el hospital de los negros libres⁶⁸⁷.

Aun cuando sobrevivían, ciertas cofradías se veían en la obligación de presentar otras constituciones, si se extraviaban los registros que encerraban sus reglamentos, lo cual ocasionaba cambios, máxime si habían fallecido los fundadores.

Aunque los negros y los mulatos preferían quedarse en sus propias asociaciones, no se les negaba el ingreso a otras. Los miembros de una de las más famosas del Perú, la cofradía del Santo Cristo de Burgos, que tenía sus raíces en el convento de los agustinos, eran indiferentemente españoles, indios, mulatos o negros⁶⁸⁸.

En el Brasil, la falta de documentación no permite presentar datos precisos para los siglos XVI y XVII. Procedentes de Portugal, llegaron las cofradías a este territorio pasando primero por el Congo, donde actuaban los misioneros lusos. Según K. M. de Queiros Mattoso una bula pontifical fijó en 1681 las ceremonias organizadas en honor a Nuestra Señora del Rosario, con cantos y bailes de origen africano, las cuales desembocaban en la elección de un rey, de una reina y de jueces⁶⁸⁹. Valiéndose de la obra de Fr. Agostinho de Santa Maria, A. J. R. Russel-Wood cuenta treinta y cuatro cofradías en Bahía (o Salvador) al principio del siglo XVIII, entre las cuales seis reunían a los negros bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario en las iglesias del Desterro, Vitória, Santo António, São Pedro, Conceição da Praia y Ermida do Rosário. A éstas se añadían otras cinco, dedicadas a los mulatos, conviene a saber Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora do Amparo, Nuestra Señora da Graça, Nuestra Señora do Rosário (parroquia de Conceição da Praia) y Nuestra Señora do Terço⁶⁹⁰.

Según un informe de 1789 estudiado por el mismo A. J. R. Russell-Wood, existían en la época once cofradías de negros, aparte las dedicadas a Nuestra Señora del Rosario, que eran las siguientes: Señor dos Martirios (iglesia de Barroquinha), Jesus, Maria, José (iglesia de Nuestra Señora do Monte do Carmo), Señor da Redempção (Corpo Santo), Señor da Resurreição (colegio de los jesuitas), Nuestra Señora do Rosário e São Gonçalo (Nuestra Señora da Vitória), São Benedito y Santa Ephigenia (Rosário en Pelourinho), São Benedito (Nuestra Señora da Conceição da Praia), Santos Reis y Santo António de Catagerona (São Pedro Velho), Santa Ana y São Joaquim (Santa Barba-

⁶⁸⁷ La documentación utilizada en las líneas siguientes pertenece a la sección "Cofradías" del Archivo Arzobispal de Lima. Para un estudio más detallado, véase: J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, *op. cit.*

⁶⁸⁸ En todas las grandes urbes de la América colonial española existía un gran número de cofradías de negros y mulatos. En Caracas, a mediados del siglo XVIII, según datos suministrados por Arístides Rojas, eran cuarenta en las quince iglesias de la ciudad; *in: Capítulos de la Historia Colonial de Venezuela*, Madrid, 1919, pág. 99, citado por Miguel Acosta Saignes, "Las cofradía coloniales y el folklore", *Cultura Universitaria* 17, Caracas, 1955, pág. 82.

⁶⁸⁹ *Op. cit.*, pág. 168.

⁶⁹⁰ Fr. Agostinho de Santa Maria, *Santuario Mariano, e Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora ... em o Arcebispado da Bahia, e mais Bispados*, 10 vols., Lisboa, 1707-1723, t. 9, libro 1; citado por A. J. R. Russell-Wood, *op. cit.*, pág. 576.

ra)⁶⁹¹. Agrega el mismo estudioso que entre 1711 y 1780 funcionaban once cofradías de negros y diez de mulatos en Vila Rica, Sabará, São João del Rei y Mariana. Escasas eran las ciudades del Brasil del siglo XVIII que no contaban con una cofradía dedicada a Nuestra Señora del Rosario, amén de otras colocadas bajo la advocación de santos particularmente venerados por los negros y mulatos, como Santo Antonio de Catagerona, San Benito o Santa Efigenia.

Actividades de las cofradías

Las constituciones de cada organización limeña, aprobadas por la autoridad eclesiástica, determinaban sus actividades, de índole religiosa y humanitaria, diferenciándose tan sólo las festividades particulares. Las estructuras eran comunes. Asumían la dirección un mayordomo o dos, según el caso, elegidos en teoría cada año. Les asistía un equipo de “veinticuatro”, que representaban a los cofrades. Preveían los estatutos la reunión anual de un cabildo en el que los administradores daban cuentas y se elegía a los nuevos dirigentes. Un procurador se ocupaba de los modestos bienes de la asociación y los mayores o mayorales, cofrades de gran experiencia, se encargaban de las colectas de dinero que constituían la mayor parte de los ingresos de la cofradía. Se reservaban las misiones de segunda importancia a los diputados.

Ciertas cofradías que juntaban a miembros de diversos orígenes se dividían en “bancos” que agrupaban a los cofrades procedentes de la misma etnia africana. El término provenía de la disposición adoptada durante las reuniones. Estos grupos nombraban a un “caporal”, cuyo papel fue reforzándose con el tiempo. En Salvador, algunas cofradías juntaban miembros del mismo origen. La del Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redempção, en la iglesia de Corpo Santo, acogía en 1752 tan sólo a los negros oriundos de Dahomey (los Guegués) y la de Nossa Senhora da Boa Morte, que se alojaba en la iglesia de Barroquinha, admitía únicamente a sus vecinos los Nagos-Yorubas, pertenecientes a la “nación de Ketú”⁶⁹².

La obra caritativa de estas asociaciones, tanto en Lima como en Bahía, era de carácter claramente mutualista. Los responsables subalternos, mayores y diputados, solían visitar a los cofrades enfermos, socorriéndolos con la limosna tradicional. En el Brasil, los mayordomos intentaban ayudar a los negros y mulatos que poblaban las cárceles⁶⁹³. Uno de sus propósitos era asegurar a sus miembros un sepelio decente, de lo cual se preocupaban muy pocos dueños⁶⁹⁴. En ciertas cofradías, como la de La Regla (Lima) y la del Rosario (iglesia de la Concepción en Bahía), las constituciones preveían la posibilidad de ayudarles a alcanzar la carta de ahorría⁶⁹⁵. Examinaba los casos una comisión integrada por los ma-

⁶⁹¹ Archivo Público del Estado de Bahía, colección de las Reales Ordenes, vol. 78, fols. 275-286; citado por A. J. R. Russel-Wood, *id.*, *ibid.*

⁶⁹² A. J. R. Russel-Wood, *op. cit.*, pág. 579.

⁶⁹³ *Id.*, pág. 595.

⁶⁹⁴ *Id.*, *ibid.*

⁶⁹⁵ *Id.*, *ibid.* Acosta Saignes critica la visión que da de las cofradías caraqueñas Juan Pablo Sojo en su artículo “Cofradías Etnoafricanas en Venezuela”, *Cultura Universitaria* 1, Caracas, 1947, pare-

yordomos, los procuradores y los diputados, asesorados por el capellán. En conformidad con sus medios financieros, y después de obtener las garantías necesarias, La Regla concedía préstamos según unas condiciones fijadas por contrato. En la cofradía del Rosario, en Bahía, las condiciones diferían muy poco. Ciertas constituciones ponían el acento en tal o cual de los diferentes aspectos del socorro mutuo, como por ejemplo la ayuda concedida al cónyuge del difunto. Los negros angolas que fundaron el 8 de enero de 1627 una cofradía bajo la advocación de Nuestra Señora del Amparo en la iglesia de los Huérfanos (Lima) se proponían ayudar durante un año a cualquier nuevo miembro y organizar colectas para que se dijeran misas durante un año también por las ánimas de los cofrades difuntos. En realidad era extremadamente difícil controlar el respeto de estos compromisos. No estaba del todo ausente el favoritismo, y ciertos miembros, según sus relaciones con los responsables, merecían más atenciones. A este respecto numerosas querellas llegaban hasta el juez de las cofradías del obispado.

Antes de acabar con este aspecto, llamaremos la atención sobre el hecho de que todas las cofradías o cabildos de negros de Iberoamérica se dedicaron al socorro mutuo. Fernando Ortiz hace particular hincapié en el “*carácter benéfico*” de las de Cuba, que se manifestaba también en la enfermedad, en el sepelio de sus miembros y en la manumisión de los ancianos y valetudinarios ⁶⁹⁶.

Aceptaban los cofrades unos compromisos a favor de la comunidad cristiana en general y del convento o de la iglesia que les hospedaba en particular. El primero era común a todas estas asociaciones. La Regla, de Lima, tenía que participar en las procesiones previstas por el ritual diocesano y organizadas a partir de la catedral, con sus banderas y los cirios necesarios. Las más importantes de estas manifestaciones eran las del Corpus y de su octava. La presencia de los mayordomos era obligatoria en las exequias de un religioso del convento. Las constituciones, o la costumbre, preveían por supuesto la organización de manifestaciones para las fiestas importantes en honor de la Virgen protectora o del santo patrono. Pero muy a menudo era menester ejercer presiones para que las cofradías cumplieran con sus obligaciones y los capellanes acudían a la autoridad eclesiástica cuando se trataba de sus intereses.

A decir verdad, en lo que concernía a la gestión, la reputación de las cofradías limeñas de negros y mulatos era pésima, hasta tal punto que, deseosos de crear en 1627 una asociación en el convento-hospital de San Diego, estimaron unos negros necesario estipular en su proyecto de constituciones lo siguiente:

Yten, porque no se pueda desir ni presuma que nosotros por ser morenos no abrá la fidelidad ni buena quenta y razón que se deue y al tal negocio conviene, constituymos que el mayordomo y diputados, cumplidos seis meses después de la dicha elección, piden al S^r Prouissor que fuere desta sancta yglecia una persona que tome las quentas de las limosnas e gastos.

ciéndole que “*nunca hayan tenido por objeto las cofradías contribuir a la obtención de cartas de liberación*”; *op. cit.*, pág. 83.

⁶⁹⁶ Fernando Ortiz, “Los cabildos afrocubanos”, *Ensayos etnográficos*, La Habana: Ed. de Ciencias Sociales, 1984, pág. 16.

Es que las fiestas propias de las cofradías daban lugar a manifestaciones a veces muy costosas, con misas cantadas, música (trompetas, pífanos, chirimías, tambores), procesiones que iban precedidas de bailes de negros e incluso de indios, banderas renovadas, nuevos adornos para el santo o la Virgen, profusión de cera y fuegos artificiales. La rivalidad entre las diferentes asociaciones originaba una competencia en la solemnidad que preocupaba a ciertos responsables. Así, el prepósito general Aquaviva no aprobó en 1591 los bailes organizados por las cofradías de indios y de negros del colegio jesuita de Lima, pareciéndole que dichas manifestaciones escapaban de cualquier control religioso⁶⁹⁷. Dos siglos más tarde, no difirió la opinión de *El Mercurio* a propósito de los bailes de las cofradías de negros bozales, por ser estos bailes no sólo “*chocantes a la delicadeza de nuestras costumbres*”, sino también de carácter indecente⁶⁹⁸. Para las autoridades religiosas, en efecto, la meta de estas fiestas no era permitir a los negros que se desquitaran de los apremios de la esclavitud o de la sociedad colonial, sino darles la oportunidad de superarlos comparándolos con el calvario de Cristo, los dolores de la Virgen y los suplicios de los santos, como aparece nítidamente en las pláticas dirigidas a los cofrades durante estas festividades. Pese a ello, no ignoraban las autoridades civiles la importancia de estas ceremonias para controlar las pulsiones de los negros. El virrey, la Audiencia y la nobleza de Lima no despreciaban las de la cofradía de La Antigua. No cabe duda de que el brillo de la manifestación, realzado por la música, el olor de los cirios y el enaltecimiento de los sermones, pronunciados por los mejores predicadores, contribuía en extremo al sosiego de los espíritus.

¿Cómo conseguía gente tan modesta organizar su sistema de ayuda mutua y tales ceremonias? El arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, en su informe del año 1619 sobre el estado de su diócesis, se refirió a los ingresos de cada cofradía. Nuestra Señora de los Reyes, con mil pesos de limosnas anuales, dejaba atrás a los mulatos de Nuestra Señora del Rosario, quienes se contentaban con cuatrocientos. Los negros y mulatos de San Antón, reunían en San Marcelo trescientos pesos. En cuarto lugar venían los negros de Nuestra Señora del Rosario, que disfrutaban alrededor de 250 y trescientos pesos. Pero, entre las quince asociaciones presentadas por el arzobispo, nueve disponían de menos de cien pesos anuales. Obviamente la antigüedad y la respetabilidad de las cofradías motivaban la generosidad de los donadores.

Las cuotas semanales de uno o dos reales (un peso = ocho reales) que pagaban los miembros a la mayoría no alcanzaban para sufragar los gastos. Por lo tanto, había que solicitar dinero a los cofrades más acomodados, como los negros y mulatos libres que saca-

⁶⁹⁷ Antonio de Egaña s.j., *Monumenta Peruana*. Apud *Monumenta Historica Soc. Iesu*, Romae, t. 4, pág. 783.

⁶⁹⁸ “Idea de las congregaciones públicas de los negros bozales”, *Mercurio Peruano*, vol. 2, n° 49, pág. 122. Acosta Saignes afirma en su artículo sobre las cofradías de Caracas que

“ [...] si, al principio sirvieron para que se conservasen rasgos culturales como los bailes y fiestas que tenían raíces africanas, luego prohibieron sus constituciones que se continuase con esos procedimientos que no se consideraban propios de la piedad y recogimiento cristianos.”

Op. cit., págs. 83-84. De lo estipulado por las constituciones a la realidad, había un trecho, sin duda alguna. Habría que comprobar lo que pasaba en particular en las casas que poseían las cofradías.

ban algún provecho de sus actividades artesanales. También se hacían colectas por las calles con la “cajeta” y algunas “derramas”, a las que contribuían todos según sus posibilidades. Daban lugar las “derramas” a una emulación entre los diferentes componentes étnicos con motivo de las fiestas del santo, de Todos los Santos y de Cuaresma y de Semana Santa. En ciertas circunstancias, acudían los cofrades a la liberalidad de la feligresía, que depositaba sus donaciones en “mesas” colocadas a la salida de los oficios de los principales santuarios de la ciudad. Las “mesas” requerían el permiso de la autoridad tutelar, o sea el juez de las obras pías y de las cofradías, para que no hubiera exageraciones o no entraran en competencia varias asociaciones, lo cual solía ocasionar no pocas riñas. Por fin, los legados, no sólo de los miembros libres que fallecían sin herederos, sino también de algún personaje agradecido de la sociedad pudiente, constituían una apreciable aportación de fondos. Las fuentes de financiación de las cofradías de Salvador, según el estudio de A. J. R. Russel-Wood, no eran muy diferentes, lo cual acarrea cierta precariedad⁶⁹⁹.

Merced a estos ingresos, las cofradías adquirirían bienes que, con ser modestos, no dejaban de despertar la codicia de los mayordomos faltos de escrúpulos. Servían para el culto del santo o de la Virgen, como la ropa, las joyas y las coronas para las tallas, los adornos y vasos litúrgicos, los misales, los facistoles, los candelabros y los retablos y, para las procesiones, las banderas, las cruces y las andas. La materia de estos objetos dependía por supuesto de los alcances de las organizaciones. Para conservarlos en buen estado, algunas se veían obligadas a empeñar algunos de ellos, lo cual originaba numerosos procesos y explicaba la imposibilidad en que se encontraban a veces de participar en las procesiones obligatorias.

Una de sus mayores preocupaciones era poseer su propia capilla en el santuario que les brindaba hospitalidad. Fray Reginaldo de Lizárraga, refiriéndose al convento dominico de Lima, alaba el buen aspecto de la de los negros, en mejor estado que la de los mulatos⁷⁰⁰. Las cofradías compraban a veces la cesión perpetua de dichas capillas, con el permiso de la curia episcopal, que se informaba de su solvencia y de su fiabilidad. De hecho, estos lugares no servían sólo para el culto del santo o de la Virgen. En ocasiones los contratos concedían a los dirigentes el derecho de sepultura en ellos o en las criptas. Todo esto daba lugar a especulaciones de parte de los curas o de los consejos de fábrica. En el Brasil también concedían las asociaciones suma importancia a la adquisición de una sede, imprescindible para el buen desarrollo de las ceremonias, aunque la mayoría tenía que contentarse con un altar de una parroquia o de la iglesia de otra agrupación negra. Algunas de ellas en Salvador, Sabará, Vila Rica y Porto Seguro tenían sus propios santuarios⁷⁰¹.

Las reuniones habían de verificarse en teoría dentro de la iglesia o del convento que acogían a las cofradías. Pero Era los negros limeños manifestaban además el deseo de re-

⁶⁹⁹ “Monetary support came from four chief sources: subscriptions, pledges, rents, alms and bequests”; *in: op. cit.*, pág. 585.

⁷⁰⁰ Fr. Reginaldo de Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile para el Excmo Sr. Conde de Lemos y Andrade Presidente del Consejo Real de Indias*, N.B.A.E. 15, *Historiadores de Indias*, t. 2, Madrid, 1905, pág. 502.

⁷⁰¹ A. J. R. Russell-Wood, *op. cit.*, pág. 589.

unirse al margen para dedicarse a actividades profanas. Así que con el dinero de las co-lectas pagaban el alquiler de los “corrales”, e incluso los compraban las más ricas, lo cual ocasionaba rivalidades y riñas entre los diferentes “bancos”. Además ciertos esclavos jornaleros que no se recogían en casa de los dueños se instalaban en estos corrales. La Iglesia y las autoridades administrativas no encontraron el medio jurídico de oponerse a la existencia de estos locales, que no dejaban de preocuparles, como veremos más adelante.

El estudio de la documentación tocante a las cofradías hace resaltar su determinación en poseer bienes propios, en afirmarse como entidades particulares sacando el mayor provecho de las oportunidades y de las estructuras que brindaba la religión católica. Ahora bien la administración y la Iglesia no ignoraban los posibles riesgos acarreados por estas veleidades.

Muy pronto se manifestó el temor de la autoridad eclesiástica de perder el control de estas asociaciones, aunque sus miembros no representaban más que una pequeña parte de los negros y mulatos limeños. Los padres del primer Concilio limense (1551-1552) tomaron medidas al respecto, prohibiendo que so color de actividades religiosas se reunieran “*conventículos de morenos y esclavos*”. Se solía utilizar el término “conventículo”, de fuerte connotación peyorativa, para designar a grupos cismáticos. ¿Se referían los responsables religiosos a prácticas paganas o a manifestaciones inconvenientes? La segunda hipótesis nos parecerá más verosímil. En adelante, un sacerdote presenciaría las asambleas, que se verificarían en una iglesia o en un edificio religioso; el sacerdote serviría de guía para la salvación de los cofrades y el servicio de Dios⁷⁰². En el Brasil, las constituciones de las cofradías de negros preveían lo mismo⁷⁰³. En la *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias* hay una cédula de Felipe III extendida el 15 de mayo de 1600 que vedaba a los españoles, indios, negros o mulatos la posibilidad de crear cofradías sin alcanzar previamente el permiso de la Corona y el *nihil obstat* del obispo. El Consejo de Indias examinaría el proyecto de constituciones antes de otorgar su aprobación. No podrían efectuarse las reuniones sin la presencia del superior del establecimiento religioso que las acogía y de un representante del virrey, del presidente de la Audiencia o del gobernador⁷⁰⁴. Había recibido el Consejo muy malas noticias de las cofradías de negros y mulatos del Perú, como lo dio a entender en una consulta del 29 de septiembre de 1591:

aun las cofradías de negros y mulatos que allí y en otras partes están instituidas, siendo de gente tan incapaz y el fin piadoso, han desasosegado algunas veces y causado escándalo⁷⁰⁵.

Pero de hecho la ley de 1600 no pasó de papel mojado. Ello no impidió desde luego que los virreyes siguieran de muy cerca la situación de estas asociaciones, como lo prueba por ejemplo la respuesta del conde de Chinchón en 1636 a una carta que escribió Juan de

⁷⁰² Rubén Vargas Ugarte s.j., *Concilios Limenses (1551-1772)*, Lima, 1951, t. 1, pág. 360.

⁷⁰³ A. J. R. Russel-Wood, *op. cit.*, pág. 591.

⁷⁰⁴ *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Libro Primero, Título Cuarto, ley XXV, *op. cit.*, t. 1, pág. 34.

⁷⁰⁵ “Consulta del Consejo de las Indias sobre la milicia que el Virrey ha introducido en la ciudad de Lima”, *C.D.H.F.S.*, vol. 1, pág. 613.

Esquivel a la Corona acerca de los peligros que generaban los negros. Para evitar que las cofradías se transformasen en posibles centros de subversión, contaba el virrey con las rivalidades étnicas de las castas:

En el segundo de las preuenciones y resguardos la que se a tenido por el mayor es la separación de castas para las deuociones de sus cofradías y los entretenimientos que se les permiten de los bailes⁷⁰⁶.

A las autoridades eclesiásticas les preocupaba más el que las actividades religiosas cedieran el paso a las actuaciones mutualistas, introduciéndose la inmoralidad en la gestión de los fondos recogidos. En un informe fecha del 12 de octubre de 1637, el fiscal del tribunal episcopal de Lima declaró que urgía remediar a los inconvenientes

que resulta[n] de pedirse las dichas limosnas sin licencia y a los hurtos que hasen los dichos mayordomos de las dichas limosnas y a los abusos que an tenido y tienen gastando las dichas limosnas en bodas y en quitar los lutos a los biudos y biudas y en comprar solares para tener sus juntas y ahorar negros y otros fines profanos y agenos del instituto de la iglesia y de las constituciones de sus cofradías⁷⁰⁷.

Se puede imaginar que el informe, cuyas conclusiones estribaban en testimonios fidedignos, acarreó una mayor vigilancia del uso de los fondos recogidos en las colectas, en particular a través de los libros de cuentas que estaban sometidos a la “visita” episcopal.

El funcionamiento de las cofradías daba lugar a una auténtica dinámica de conflictos. Se necesitaba la autoridad del provisor para que las elecciones respetaran la legalidad, que poco les importaba a los mayordomos deshonestos. Con el fin de no dar cuentas a sucesores que les fueran hostiles, algunos se las arreglaban para que se eligiera a sus candidatos. Como las elecciones recaían en los *veinticuatro*s, les bastaba nombrar en estos puestos a partidarios suyos antes de que se acabara su mandato, sin preocuparse si éstos habían abonado su cuota. Así pasó en 1691 en la cofradía de La Regla. Lo peor era que a veces se efectuaban las falsificaciones con la complicidad de los propios religiosos encargados de la vigilancia, en particular cuando se trataba de descartar de la dirección de las cofradías a los negros o mulatos de pocos recursos económicos que pudiesen intentar sacar provecho de los bienes de sus asociaciones. Estas gestiones encubrían muy a menudo el hondo desprecio que experimentaban los más desahogados por los miembros humildes (por ejemplo: mulatos *versus* negros). Desde el siglo XVI se había pensado en pedir fianzas a los candidatos. Pero esta costumbre cayó en desuso; pocos españoles consentían en hacerse fiadores, a sabiendas de que las malversaciones eran corrientes en estas organizaciones.

La verdad era que salía muy caro ocupar un puesto de responsabilidad en ellas. Por buena que fuera la buena voluntad del mayordomo, se amontonaban las dificultades para

⁷⁰⁶ A.G.I., Lima 48, lib. 1, fol. 32 a.

⁷⁰⁷ A.A.L., Hospitales 3. Para Caracas, Acosta Saignes llama la atención en el hecho de que en 1687, el obispo D. Diego de Baños y Sotomayor impuso en sus *Constituciones synodales* “una rígida ordenación para el funcionamiento de las cofradías”, lo cual prueba de una manera obvia que tales organizaciones la necesitaban, tanto más cuanto que en 1761 tuvo que reanudar con estas decisiones el obispo de la época, D. Diego Antonio Díaz Madroñero; *op. cit.*, pág. 84.

mantener las apariencias, costara lo que costara. En tales circunstancias, ¿qué pensar de los administradores que pasaban de una cofradía a otra con el único propósito de ocupar los más altos cargos?

Dentro de este contexto, las querellas de los miembros ante el juez eclesiástico se relacionaban muy a menudo con las malversaciones de que se acusaba a los responsables, a favor suyo o a favor de parientes o amigos. Los mayordomos ímprobos empeñaban no sólo los escasos bienes de algún valor, como los adornos, las joyas o los candelabros, sino también las banderas y los féretros. Robaban asimismo los cirios, cuyo precio subía a las nubes en Lima, y por eso se solía encerrarlos en cajas especiales. Así se entiende por qué los cofrades protestaban en contra de la insolvencia de ciertos dirigentes. Para no dar pábulo a cualquier acusación, algunos de ellos preferían entregar los bienes de su organismo a los capellanes.

Les costaba trabajo a las cofradías mostrarse rigurosas en los gastos ostentosos y contraían deudas que las ponían en duraderos apuros, principalmente con el motivo de comprar cirios. A los cronistas les causaba asombro ver la profusión de cera durante los sepelios. Muchos mayordomos, encontrándose en algún aprieto, tenían que empeñar los bienes confiados a su vigilancia para reembolsar el valor de los cirios necesarios a las exequias de los cofrades. Escasas cofradías lograban desempeñar su papel con el debido decoro sin incurrir en la trampa de las deudas. De ahí un proceso de degeneración que acentuaban los enfrentamientos sociales y étnicos.

Las cofradías, muy celosas de sus prerrogativas de antigüedad y de sus privilegios, se preocupaban más por aparentar que por un auténtico fervor religioso, lo cual traía muchos disgustos a la curia episcopal, atenta a mantener la paz entre las diversas asociaciones. Para mayor seguridad, el arzobispo Toribio de Mogrovejo se inspiró de los usos respetados en Sevilla. En las procesiones, importaba situarse lo más cerca posible de las andas del Santísimo Sacramento, de modo que cuando el provisor Antonio Valcázar intentó imponer un orden determinado, Lorenzo de la Cruz y Gaspar de los Reyes, mayordomos de Santa Justa y Rufina, se negaron a aceptarlo, pues eran "*hijos de españoles y personas por esto más dignas que los negros*". En 1620, el provisor Feliciano de Vega adoptó otra disposición: se multaría toda ausencia con diez pesos en el caso de las cofradías de mulatos y con seis en el de las de los negros y las de los indios. En 1690 seguían vigentes estas medidas. La preocupación por las prerrogativas de orden ocasionaba riñas en las mismas procesiones, que desembocaban a veces en muertes. Por eso se prohibió el 39 de marzo de 1635 la presencia de esclavos armados. Ninguna cofradía aceptaba que otra organizara oraciones que compitieran con las suyas. Además, dentro de las propias organizaciones se expresaban las más hondas rivalidades para hacerse con el poder. Por ser las únicas estructuras abiertas a los negros, éstos consideraban a sus responsables como verdaderos notables.

En las cofradías se manifestaban con evidente paroxismo las divisiones suscitadas por el sistema de explotación. Así los jesuitas de Lima decidieron acoger a los bozales y a los negros criollos o mulatos en sendos grupos. No se trataba tan sólo para ellos de aplicar una pedagogía adaptada a cada uno de ellos, sino de evitar una posible contaminación de aquéllos por éstos, pareciéndoles que "*es esta gente la más libertada y desampara-*

da”⁷⁰⁸. Bien es posible que esta política segregativa, apoyada por el virrey Chinchón, aplazara la formación de una conciencia colectiva peligrosa para la existencia del orden colonial. Pero, eso sí, exacerbó las diferencias dentro de las cofradías que, aunque no es- trribaran en el sistema exclusivo de las castas o “naciones”, se apoyaban en la organización étnica de los “bancos” encabezados por caporales, auténticos jefes de clanes.

Los antagonismos se expresaron primero entre los negros y los mulatos, para quienes escasas veces resultó pacífica la convivencia. En las mismas cofradías de negros se oponían los esclavos y los libres para desempeñar las diversas responsabilidades. De este mal adoleció La Antigua en 1630. A la cofradía de los negros del Rosario, basada en la coe- xistencia de “naciones”, no le perdonaban las rivalidades, y cuando no se respetaba el turno en el puesto de mayordomo, admitido tácitamente por todos, ardía Troya, no vaci- lando los opositores al recién elegido en denunciar los abusos de una facción, como en 1642. Un severo conflicto entre los bancos de los Cocolíes y de los Sapés, después de un robo de cirios, avivó en 1671 la cuestión de las prerrogativas de antigüedad. Ante el fallo del provisor a favor de los Cocolíes, los Sapés apelaron a la Real Audiencia. Esta no era la única crisis que asolaba La Antigua, oponiéndose también los Cocolíes a los Musangas.

Se consideraba a veces la composición pluriétnica de las cofradías como factor de de- cadencia, según aparece en el análisis efectuado en 1654 por algunos miembros fundado- res de Nuestra Señora de los Remedios:

decimos que por auer entrado y admitídose muchas y varias naciones de congos, angolas y otros que no deuen ser admitidos, oy dicha cofradía está muy cayda y usurpados y perdidos los vienes y aueres de dicha cofradía, porque cada qual que le parece se lebanta a mayores con todos ellos sin auer quenta ni raçón de lo que se junta ni lo que la cofradía tiene [...].

Con mayor razón se veía muy mal cualquier colaboración entre miembros de varias or- ganizaciones monoétnicas. En 1699 estalló así una desavenencia entre los negros loandas de la cofradía de San Bartolomé y el banco de los Musangas de la del Rosario por haber efectuado uno de los suyos una colecta destinada a los Musangas.

En las mismas asociaciones monoétnicas surgían las tensiones raciales. En 1607 se opusieron en la de San Juan Buenaventura los Biohos “guineos”, procedentes de Africa, a los Biohos criollos de Panamá. En un primer tiempo les habían acogido con benevolencia, “*paresciéndonos que la dicha nasción criolla Biohoes de Panamá eran virtuosos y capaces de nuestra hermandad*”. Pero había resultado que era “*gente inquieta, de mala inclinación y malos respectos, criados en vicios y libertades*”. Después de una agresión sufrida por el capellán franciscano y otros tres religiosos, los Biohos de África solicitaron la expulsión de los de Panamá, accediendo el provisor a su petición. Así pues tampoco los agrupamientos étnicos carecían de motivos de enfrentamientos, tanto más cuanto que reunían las más veces a negros de varios orígenes, por muy vecinos que fue- ran.

Por todo ello nos preguntaremos si no convendría conceder más importancia a los nuevos lazos de solidaridad que iban forjándose en el suelo peruano que a las rivalidades

⁷⁰⁸ A.R.S.I., Letras Anuas, 1637-1638, Perú 15, fol. 100 a-r.

étnicas. Los conflictos que agitaban la vida de las cofradías procedían más de situaciones americanas que de substratos africanos, como las relaciones entre africanos y criollos, negros y mulatos, esclavos y libres. Detrás de las rivalidades étnicas se ocultaban ambiciones individuales que, para ir a lo suyo, manejaban los sentimientos religiosos y los anhelos de solidaridad.

Semiología de las cofradías

Las cofradías de negros y mulatos del Perú pasaron muy temprano de los límites impuestos por la legislación religiosa. ¿Qué atraía a sus miembros hacia sus costosas manifestaciones si no era la búsqueda de una compensación que les permitiera olvidar las dificultades cotidianas? La herencia de las civilizaciones africanas en que el sentimiento religioso se exterioriza y condiciona toda la vida del negro, no de un modo individual sino colectivo, no es suficiente para explicar una propensión que era una respuesta a una situación americana.

Lo que engendró las reticencias de ciertos eclesiásticos e incluso de cofrades fue la rápida transformación de las cofradías en sociedades de ayuda mutua. Para otros lugares y otra época, R. Bastide vio en ello la huella de la mentalidad asociativa de los africanos que se manifestó por ejemplo a través del “*dokpwe*” dahomeyano o del “*esusu*” yoruba⁷⁰⁹. Pero ¿no era el aspecto mutualista una característica de las cofradías religiosas? Los negros y los mulatos no hicieron más que desarrollarlo, dadas sus condiciones de vida. La cofradía era un recurso frente al abandono del dueño y a la soledad de la esclavitud.

Si las disposiciones civiles y religiosas quedaron en letra muerta, esto se debió por cierto al vigor de dichas instituciones. Pero le interesaba a la sociedad colonial la existencia de estructuras donde los negros pudieran librarse de sus pulsiones. Estas cofradías y sus corrales, más que agrupaciones nostálgicas, eran asociaciones auténticamente afroamericanas en la medida en que expresaban el rechazo de la sociedad esclavista y la búsqueda de un marco propio, de un lugar de olvido de la servidumbre y de la represión, de estructuración de una nueva personalidad. Se admitió la evolución de las cofradías como un mal menor, quedándoles a los responsables religiosos la posibilidad de actuar cuando preocupaban los excesos. En 1695, se abrió una campaña contra las libaciones que tenían lugar en los funerales, lo cual motivó la excomunión de la mulata Marcela de Uriola y de algunas negras acusadas de idolatría.

Pero había más. Si lo miramos bien, los negros supieron sacar el mejor provecho posible de estas asociaciones, las únicas que les eran propias. Se encargaban de su organización y de sus actividades fuera del mundo de los dueños. La solidaridad que justificaba la creación de numerosas cofradías era la manifestación de una conciencia de grupo. Y las medidas destinadas a acrecentar el control de estas asociaciones no hacían más que reforzar esta toma de conciencia. El mejor ejemplo era el interés que manifestaban el virrey y la Audiencia cuando presenciaban las ceremonias de las cofradías más célebres. De hecho,

⁷⁰⁹ Roger Bastide, “Historia del papel desempeñado por los africanos y sus descendientes en la evolución socio-cultural de América latina”, in: *Introducción a la cultura africana en la América Latina*, París: Unesco, 1970, ed. 1979, pág. 65.

todas las actividades de las cofradías consolidaban este sentimiento. Sus fiestas religiosas establecían una relación directa con lo sagrado. Ya no obedecían los esclavos a las instrucciones de los dueños: les tocaba tomar la iniciativa, librándose de la tutela de la Iglesia y del poder civil, a pesar de las apariencias. La religión ya no era la cosa de los blancos. Los negros ya no se contentaban con recibir: les tocaba dar, según el esquema notado por Marcel Mauss⁷¹⁰, y de este modo alcanzaban momentáneamente la dignidad de hombres libres. Así que las cofradías de negros y sus corrales no sólo expresaron un rechazo, sino que fueron el crisol donde se forjó la identidad propia de los negros en Iberoamérica.

Estas asociaciones les permitían a los negros superar su condición social, siendo el único lugar en que podían hacer el aprendizaje de las responsabilidades democráticas, pese a las dificultades arriba descritas. El poder procedía de la base, en la medida en que se elegía a los responsables. Surgía una emulación que incitaba a vencer los obstáculos, favoreciendo la ambición. Ciertamente que este sentimiento era ambiguo. Sin embargo el más humilde de los esclavos podía tener acceso en teoría a las más altas responsabilidades de su cofradía, si conseguía salvar los obstáculos que se erguían por el camino. La participación en la administración de estas asociaciones desarrollaba las cualidades intelectuales para ocupar estos puestos y mantenerse en ellos. Los candidatos tenían que evaluar la gestión precedente, criticar las proposiciones de sus adversarios y establecer un programa, lo cual enriquecía sus capacidades de argumentar. Establecían alianzas para atajar sus maniobras. Incluso los abusos en contra de las constituciones eran provechosos para el aprendizaje de la vida social porque necesitaban una interpretación de los textos y bastante habilidad para defender una postura que careciera de legitimidad. En resumidas cuentas, las cofradías brindaban a sus miembros la oportunidad de ejercer y de desarrollar su sentido político, lo que les negaba la sociedad civil. Con el respeto de un protocolo determinado, la programación de las ayudas, el control de sus cuentas por los visitantes episcopales e incluso el enfrentamiento con el juez de las cofradías, aprendían a ser responsables y a huir de los comportamientos arbitrarios.

Por todas estas razones, distaban las cofradías de ser únicamente lugares de refugio y de olvido como afirmaron ciertos historiadores. En la medida en que reflejaban la organización social, ofrecían a los negros una apreciable posibilidad de expresión y de progresión personal que no encontraban en otras partes. No cabe duda de que su participación en estos microcosmos facilitaba su integración en una sociedad hostil, preparándoles para una posible evolución.

Evolución hacia el sincretismo

Los “ritos de gentilidad” en Lima y Méjico

Es de confesar que asombra la violencia de las acusaciones de ciertos cofrades en contra de sus adversarios, transformados en verdaderos chivos expiatorios. Por supuesto, ningún responsable admitía su propia responsabilidad en el decaer de una cofradía. Sin embargo algunas relaciones limeñas no carecen de patetismo, como la de Cristóbal Carta-

⁷¹⁰ Marcel Mauss, “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, in: *Sociologie et anthropologie*, París: P.U.F., 1973.

gena, Inés Angú y María Sumbe acerca de la situación de Nuestra Señora de los Remedios en 1654. A su modo de ver, había desaparecido todo espíritu religioso de la cofradía, que los dirigentes utilizaban para satisfacer sus propias ambiciones, pese a las advertencias, que rechazaban con arrogancia. Los ingresos servían para costear sus comilonas y, cuando no bastaban, se empeñaban los adornos de la Virgen.

Algunos capellanes denunciaban los excesos de que eran testigos. Un libelo anónimo, llegado, según parece, a principios de 1623 a la curia episcopal, aunque se refería más precisamente a la cofradía de Nuestra Señora de los Reyes, criticaba con severidad todas las cofradías limeñas. Advertía primero el autor que no se tomaban en cuenta las recomendaciones del tercer Concilio limense que prohibían la reunión de asambleas (“*juntas y conventículos*”) fuera de las iglesias o de los edificios religiosos. Los miembros de Nuestra Señora de los Reyes disponían de unos treinta corrales donde se juntaban por castas los días festivos. Exigía el mayoral de los desgraciados esclavos una cuota semanal que iba de dos a cuatro reales de plata. Este dinero, sumándose al producto de las colectas, servía para comprar comidas y bebidas. Por si fuera poco, en los corrales los negros se entregaban a ritos paganos con motivo de los sepelios de los cofrades, pagando a escote los miembros de la casta del difunto las libaciones:

Demás desto siempre que muere algún negro lo andan a buscar estos mayorales y los mayordomos y lo llevan al corral de su casta y allí lo lloran, amortaxan y hacen los ritos de su gentilidad, echándose sobre los cuerpos muertos. Y luego lo están velando seis y ocho días en el dicho corral y lo que de gentilidad y de malos ritos aquí hacen estáse dicho pues son bárbaros y tienen poco de cristianos.

Los aspectos denunciados por esta descripción corresponden efectivamente a una realidad africana en la que la muerte tiene otro sentido que en la cultura occidental. Los negros de Lima, aunque se habían adherido al cristianismo, no dejaban de respetar las costumbres vigentes en toda el África. ¿Cómo explicar esta supervivencia en el suelo americano si no por el flujo permanente de bozales que mantenían las tradiciones? Obviamente la expresión “*ritos de su gentilidad*” alude al culto de los muertos, de gran trascendencia en todas las religiones africanas.

Ha llegado el momento de volver a los acontecimientos de 1612 en Méjico. El autor del informe mandado al presidente del Consejo de Indias, Luis de Velasco, suministra pormenores de primera importancia en cuanto a las exequias de Pablo, uno de los responsables angolas de la cofradía de Nuestra Señora de la Merced. Parecen corresponder a costumbres bantúes bien determinadas cuyos orígenes habría que aclarar. Llama la atención en particular la descripción del aseo fúnebre efectuado con vino y aceite y sobre todo la escena del “*muerto-renaciente*” según la expresión del africanista Louis-Vincent Thomas⁷¹¹:

Lauaron y regaron el cuerpo con vino y azeite, lo mismo la sepultura, metióse uno viuo en ella y auiéndole echado tierra y vino, se leuantó furioso con una arma en la mano amenazando y esgrimiendo con ella, que esto hazen quando an de emprender alguna guerra o alçamiento.

⁷¹¹ Louis-Vincent Thomas, *Les religions d'Afrique Noire*, París: Fayard-Denoël, 1965.

No distaba mucho de la realidad el autor de estas líneas. Bien podía este rito, en algún pueblo bantú, pertenecer a las ceremonias de sepelio de los guerreros, cuya muerte, según las creencias africanas, de ningún modo ponía fin a su existencia. Además nos preguntaremos si esta ceremonia del “*muerto renaciente*” no procedería del mito de Osiris. El dios egipcio permitía en efecto el paso de los muertos a la vida eterna, siendo por lo tanto el fallecimiento un auténtico nacimiento. Así la lejana influencia de las religiones nilóticas habría llegado no sólo a las regiones bantúes sino también hasta el Nuevo Mundo por medio de los esclavos angolas. De cierta manera, Pablo, quien estaba a punto de erguirse en contra de la sociedad esclavista, habría sido uno de estos guerreros y por tanto su lucha no se acababa con el deceso. ¿Cómo no ver, en este contexto de profunda exasperación, la semiología de tal actuación?

Volviendo al memorial limeño, los corrales, aseveraba su autor anónimo, eran centros de aprendizaje de la mala vida que escapaban de la vigilancia de la Iglesia. En ellos se entregaban los negros al concubinato y a la brujería. Los ladinos enseñaban a los bozales cómo engañar y robar a sus dueños y allí se ocultaba el producto de sus latrocinios. Todo esto no tenía nada que ver con la veneración de los santos. En cuanto a la situación financiera de Nuestra Señora de los Reyes, “*todo [era] confusión y robo*”. Los controles de los visitantes episcopales no eran de ningún remedio, sacando a luz tan sólo una parte de las malversaciones. Y de todos modos ¿cómo actuar con los esclavos que no disfrutaban de ninguna responsabilidad civil? Además se practicaba una explotación desvergonzada de los más humildes. De creer al libelista, todos los mayores habían comprado su libertad y la de sus esposas y de sus hijos con malas artes. Las limosnas eran “*para el demonio y para sus ministros y estos mayordomos*”.

En una segunda parte del escrito se contemplaban las consecuencias de la existencia de las cofradías y de los corrales de negros. Primero veía el autor en estas estructuras autónomas graves amenazas de subversión: “*¿Quién se puede fiar que allí no se forxen mil alçamientos y trayçiones, que milagrosamente viuímos cercados de tantos enemigos [...]?*” A los corrales se acogían los jornaleros que huían de la vigilancia de sus dueños y los cimarrones que se dedicaban al robo nocturno, transformándose estos lugares en guaridas de malhechores.

Transmitió el provisor el libelo al fiscal del tribunal eclesiástico, a quien pareció imposible tomar en cuenta una protesta anónima que pecaba además por su falta de realismo. Se atacaba a unas instituciones cuyos piadosos objetivos nadie ponía en tela de juicio:

Será alterar la costumbre inmemorial que ay en este Reyno de la fundación de las cofradías que se a hecho por los negros que rresiden en esta ciudad de diferentes castas, que es euidente cosa que las an fundado para el seruicio de dios nuestro Señor, y de nuestra Señora, su bendita madre y de los demás sanctos y sanctas a cuya advocación se an fundado; pues hasta agora ninguno a salido a contradçirlo [...].

Al fin y al cabo, concluyó el fiscal, las cofradías eran más útiles que perjudiciales para la paz social, y su prohibición no dejaría de provocar disturbios.

En el siglo XVIII, dicho sea de paso, el parecer de los jesuitas del Brasil no difería, si tenemos en cuenta los datos suministrados al respecto por André João Antonil: uno de ellos aconsejó a los dueños que no se opusieran a las fiestas de los esclavos con elección

de reyes, cantos y bailes honestos, en honor de Nuestra Señora del Rosario, de San Benito o del santo patrono del ingenio⁷¹².

Volviendo a la actuación del fiscal del mismo tribunal limeño, a petición del provisor redactó diez años más tarde un informe donde denunció las malversaciones de los mayordomos. Así que no desconocía los problemas de fondo. Además si algunos, como los franciscanos (a cuya orden pertenecería el libelista anónimo), pensaban que los corrales amenazaban la paz, otros, como el conde de Chinchón, contemplaban la situación con diferente enfoque, pareciéndoles más adecuado dejarles las riendas sueltas a los esclavos en sus corrales para compensar el peso de la esclavitud.

En la misma capital virreinal no se puede pasar por alto un fenómeno trascendental en que el negro se transformó en vehículo de creencias indígenas, adaptándolas al entorno cristiano.

El Señor de los Milagros

A mediados del siglo XVII, en el barrio de Pachacamilla, no muy lejos del centro histórico de Lima, vivían unos negros angolas, que, según la tradición, habrían establecido una cofradía con el propósito de venerar a una representación de Cristo pintada por uno de ellos en una pared. Otra versión, que carece de fundamento histórico al parecer de los especialistas, presenta dicho barrio como un refugio de cimarrones que preocupaban mucho a la gente de buen tono. Un día habría aparecido misteriosamente la pintura, que los cimarrones intentaron varias veces borrar en vano. El 13 de noviembre de 1655, un temblor asoló gran parte de la Ciudad de los Reyes y en particular este barrio. Sin embargo quedó intacta la pared en que estaba el fresco, lo cual interpretó la vecindad como una manifestación divina. Así empezó el culto al “Señor de Pachacamilla”, llamado después “Señor de las Maravillas” y por fin “Señor de los Milagros”. En 1670 una persona de gran devoción construyó un cobertizo para proteger la pintura, provocando las protestas del párroco de San Marcelo, irritado por la devoción excesiva de la feligresía. La jerarquía decidió la destrucción de la imagen, pero una serie de impedimentos obstaculizó el cumplimiento de las órdenes. La mentalidad popular no dejó de encontrar una explicación sobrenatural a esta situación y el virrey, conde de Lemos, inauguró el 14 de septiembre de 1671 el santuario dedicado a la pintura milagrosa. Los negros siguieron prestándole hasta hoy día una profunda veneración que se difundió por todos los elementos étnicos de la población limeña⁷¹³.

Así pues, esta pintura, que se encuentra actualmente en la iglesia de las Nazarenas, es el símbolo de la capacidad de los negros para apropiarse de lo sobrenatural cristiano, re-interpretándolo de acuerdo con sus necesidades. Pero hay más. Según las últimas investigaciones de María Rostworowski, el Señor de los Milagros pondría de manifiesto el “en-

⁷¹² André João Antonil, *Cultura e Opulencia do Brasil por suas Drogas e Minas*, São Paulo-Río de Janeiro, 1923; citado por G. Freyre, *op. cit.*, pág. 344.

⁷¹³ Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, Burgos, 1961, t. 3, pág. 232 sq. Domingo Angulo, “El Censual Arzobispal de Lima”, *Revista del Archivo Nacional del Perú* 8, 1930, pág. 204; *Nazarenas y el Señor de los milagros*, Lima, 1949. J.-P. Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, *op. cit.*, págs. 672-673.

cuentro de tres mundos”, con la conjunción de elementos culturales indígenas, hispanos y negros. Sería el heredero del Dios de los Temblores de Pachacámac, gran centro religioso y político situado en el valle de Lurín, al sur de Lima, que los Incas conquistaron poco tiempo antes de la colonización española.

Descubrió la etnohistoriadora peruana que el galpón en cuya pared apareció la pintura se ubicaba en una huerta que pertenecía en 1549 a Hernán González, encomendero de Pachacámac. Allí vivían unos doce tributarios oriundos del valle. Por eso habría recibido el lugar el nombre de Pachacamilla. Como todavía no había empezado la política de extirpación de la idolatría, se puede suponer que los indígenas seguían clandestinamente “*sin mayores alteraciones*” con sus antiguas creencias. Ahora bien, existía precisamente en el templo de Pachacámac una tradición de pintura mural, confirmada por los cronistas españoles, que no practicaban los Incas. Para la investigadora se impone la deducción de que los autores de la pintura eran los tributarios de Hernán González, deseosos de tener a su alcance la imagen de su divinidad para ofrecerle las ofrendas requeridas.

Como todo vecino desahogado, González poseía negros, mal cristianizados sin duda, para quienes no fue difícil “*hacer suyo el temor al dios andino, vengativo y amenazador, y acompañar al indio en sus plegarias cuando la tierra se estremecía*”. Las sacudidas telúricas, comunes en el área andina, eran un fenómeno desconocido en el África negra. Los negros, “[...] *sumergidos, como los indios, en un mundo mágico-religioso*”, habrían adoptado entonces a esta deidad que ocultaron bajo la apariencia de Cristo. Andando el tiempo, con la casi desaparición de los “*antiguos pobladores de los valles de la costa central, los negros quedaron como los herederos de aquellas creencias*”.

Para M. Rostworowski la base panteísta de ambas culturas hizo posible esta simbiosis entre dos elementos constitutivos de la población peruana, acudiendo a la cultura del grupo dominante, el cual no tardó en dejarse seducir⁷¹⁴. A través del culto al Señor de los Milagros la investigadora ve una posible aspiración a encontrar una identidad nacional, como ocurrió en el Brasil y en Cuba con los candomblés y la santería.

Candomblés y santería

Resulta harto difícil, en el marco temporal estudiado, evaluar el papel desempeñado por las cofradías en la conservación de la identidad africana en el Nuevo Mundo. Acabamos de ver las protestaciones que originaba el mantenimiento de ciertas costumbres tradicionales relacionadas con el culto de los muertos. A. J. R. Russel-Wood opina que las agrupaciones étnicas, como las formadas en Bahía por los Gegués o Ketúes, transmitirían ciertos ritos heredados de los antepasados africanos. Dado el parentesco que unía las religiones de la Costa de los Esclavos o de la zona bantú no era imposible que las asociacio-

⁷¹⁴ María Rostworowski de Diez Canseco, “Encuentro de tres mundos”, Primer Encuentro Nacional de Investigadores sobre la Cultura negra organizado por la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú y el Movimiento negro Francisco Congo en marzo de 1991. La investigadora peruana desarrolló el tema en *Pachacamilla y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima: IEP ediciones, 1992. Consúltense en particular las páginas 13-16, 129-133, 149-160.

nes, por muy diversa que fuera la procedencia de sus miembros, consiguieran mantener vivo cierto substrato común.

Además, en una época tardía en que por cierto la vigilancia religiosa iba aminorándose frente a los criterios económicos y en regiones caribeñas o atlánticas donde eran bastante homogéneas las procedencias de los esclavos suministrados de un modo continuo por la trata, los negros experimentaron menos dificultades para mantener viva la memoria, ocultando a sus ídolos detrás de los santos bajo cuya advocación se colocaban los cabildos. Así que, a pesar de la legislación adoptada en el Brasil en contra del culto a los orichas, sería arriesgado afirmar que toda reminiscencia tradicional había desaparecido en las cofradías coloniales con el pretexto de que no existe ninguna documentación al respecto⁷¹⁵. Por supuesto las cualidades del patrono elegido sugerían las del fetiche, de modo que los dos se confundían en la mente de sus devotos, a veces de un modo natural, por meras razones de compatibilidad⁷¹⁶. Según R. Bastide, antes de que empezara la población del Brasil, los negros de los territorios africanos de la Corona lusa ya se habían percatado de las semejanzas entre sus creencias y la religión importada, originando una asimilación entre ciertas deidades dahomeyanas o congoleñas y los santos católicos⁷¹⁷. ¿No desempeñan éstos el mismo papel de intercesores ante el bíblico creador del universo que los orichas y los vodun ante el Olorum yoruba o el Mahu fon⁷¹⁸? Este Olorum, tan lejano que los africanos ni siquiera pensaron en dedicarle un culto especial, corresponde a Mahu entre los pueblos ewe, nombre que adoptaron los misioneros cristianos hasta hoy en día para designar a Yavé⁷¹⁹. En un libro publicado en 1705, el viajero William Bosman se refirió a los atributos de este dios todopoderoso y omnipresente⁷²⁰. No se podría entonces descartar la posibilidad de que los esclavos procedentes de estas zonas, como los Nagos, los Lucumís, los Popos, etc., siguieran individual o colectivamente, pero de manera tácita, dirigiéndose a sus orichas a través de las prácticas de las cofradías en toda América y luego en los candomblés del siglo XIX, continuamente regenerados éstos por los incesantes aportes de África.

Vale la pena, pues, demorarnos unos instantes en esta sincretización o reinterpretación que, por muy tardías que fueran sus manifestaciones, nos permite intuir un proceso episte-

⁷¹⁵ Véase lo que afirma A. J. R. Russell-Wood: "But at no time in the colonial era, when accusations and backbiting (murmurações) were the norm, was a black or mulatto brotherhood accused of such illicit relations or practices"; *op. cit.*, pág. 599. K. M. de Queiros Mattoso se refiere a varias reseñas del *Jornal da Bahia* que evocan la detención en 1855 de negros y mulatos, libres o esclavos, por su participación en candomblés: *op. cit.*, pág. 172.

⁷¹⁶ Véase: Juana Elbein Dos Santos y Deoscoredes Maximiliano Dos Santos, "Religion et cultures noires", *L'Afrique en Amérique latine*, París: Unesco, 1984, pág. 95.

⁷¹⁷ Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo: Livraria Pioneira, 1971, t. 2, pág. 361.

⁷¹⁸ Bien lo entendió Angelina Pollak-Eltz en su obra *Cultos afroamericanos*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1977, pág. 76.

⁷¹⁹ Para más información al respecto, véase lo que dice del dios supremo Geoffrey Parrinder en su libro *La religion en Afrique occidentale*, París: Payot, 1950, págs. 30-44.

⁷²⁰ William Bosman, *A new and accurate description of the Coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave and the Ivory Coasts*, 1705, pág. 348; citado por G. Parrinder, *op. cit.*, pág. 31.

mológico que, a no haber dudas, se inició mucho antes. Nos referiremos a los trabajos de especialistas, como Angelina Pollak-Eltz, Wande Abimbola y Kabengele Munanga⁷²¹. El dios Obatalá de los Yorubas se identificó con Jesucristo por ser el padre de la humanidad y haber subido al cielo, según ciertas leyendas. Su equivalente exacto fue el Senhor do Bonfim que, en su iglesia edificada en lo alto de una colina, disfruta del culto más popular de Bahía. Se comparó en esta ciudad a Changó, la deidad afrobrasileña más importante, fundador mítico de Oyo y dios del trueno, con san Jerónimo, a cuyos pies, en la iconografía cristiana, está dócilmente echado un león, símbolo de la realeza entre los Yorubas. Su esposa Oya, divinidad de los vientos, de las tempestades y del río Níger, se confundió con santa Bárbara, virgen degollada después de su conversión por su padre, quien luego fue reducido a cenizas por un rayo. A Ochún, segunda esposa de Changó y diosa del río del mismo nombre, se le considera en el Brasil como una señora altiva y virtuosa: por eso se le asimiló con Nuestra Señora de la Candelaria. Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción (Nossa Senhora de la Conceção), cuyo santuario se erigió a orillas de la bahía de Todos los Santos, se asemejó con Yemayá, madre de numerosos orichas y madre de las aguas. Ogún, dios del hierro, protector de los cazadores, de los herreros, de los guerreros y de los campesinos, es decir de los que utilizaban este metal en sus actividades, se ocultó detrás de San Antonio. Era el hermano de Ochosí, protector de los cazadores, cuyos poderes justificaron la confusión con san Jorge. Omolú, a quien se invocaba contra las enfermedades contagiosas, se transformó naturalmente en Lázaro, también cubierto de llagas y de pústulas. Por fin, Echú, mensajero de los dioses, presente en todos los sacrificios, se convirtió en ciertos candomblés más abiertos a la influencia católica en el diablo, debido quizá a su papel que evocaba la magia negra y a su representación fálica, mal interpretada por los sacerdotes cristianos.

En Cuba, insiste F. Ortiz, se prohibieron las manifestaciones religiosas de los cabildos en la vía pública, porque aparecían “fetiches” en sus comparsas. Sin embargo las asociaciones siguieron obteniendo permisos especiales para fiestas callejeras. Fue preciso esperar hasta 1792 para que se prohibiera que los negros levantaran altares en honor a sus santos en las casas de los cabildos. En caso de desobediencia, además de una multa, se decomisarían el altar, la imagen y los otros objetos del culto. En adelante los miembros del cabildo ya no serían autorizados en seguir practicando en sus casas los ritos funerarios. Indudablemente se trataba de acabar de una vez con la permanencia del culto a los muertos⁷²².

La abolición de la esclavitud acarrió la decadencia de los cabildos de negros. Por fin, en 1884, se prohibieron las asambleas de los cabildos de africanos y sus actuaciones callejeras en Noche Buena y en el día de los Santos Reyes. El mimetismo de los negros criollos hizo su obra, añadiéndose al cese de la inmigración africana⁷²³. Ello no significa que

⁷²¹ Wande Abimbola, “Yoruba religion in Brazil, problems and prospects”, *Actas del XLII Congreso internacional de americanistas*, París, 1976, págs. 619-639. Kabengele Munanga, “La présence africaine au Brésil”, Simposio de la Unesco *La route de l'esclavage*, Cotonou, 1-5 de septiembre de 1994, sin publicar.

⁷²² *Bando de Buen Gobierno y Policía de 1792*, in: Fernando Ortiz, “Los cabildos afrocubanos”, *op. cit.*, pág. 19.

⁷²³ *Id.*, pág. 28

desaparecieran las asociaciones de negros. Ortiz cita una larga lista de sociedades de socorros mutuos que en 1909 estaban inscritas en el registro de asociaciones del Gobierno Provincial de La Habana⁷²⁴. Y es bien conocido el papel desempeñado por la santería en Cuba hasta hoy día.

En la santería, que procede de las cofradías religiosas o cabildos, se encuentran asimilaciones parecidas que se establecieron con tanta más facilidad cuanto que, subraya A. Pollak-Eltz, a la isla llegaron esclavos casi hasta el final del siglo pasado. No evocaremos aquí a la sociedad secreta abakua de los Ñañigos, que es más bien una institución social, a pesar de su aspecto mágico. La santería se divide en varias reglas, la regla lucumí, la regla de Obatala y la regla mayombe o congo. R. Bastide propone a sus lectores un cuadro de correspondencia “Dioses-Santos” para el Brasil, Cuba, Trinidad y Haití que sin duda alguna podría aplicarse a las regiones continentales adonde llegaron en gran número esclavos de origen yoruba o fon, como Colombia y Venezuela⁷²⁵. Para el substrato yoruba de Cuba pues, se establecen las correspondencias sintetizadas en el cuadro siguiente que se compararán con lo dicho más arriba acerca del Brasil:

Obatalá	Jesucristo
Changó	Santa Bárbara
Oya	Virgen de la Candelaria
Ochún	Nuestra Señora de la Caridad
Yemayá	Virgen de la Regla
Ochosí	San Jorge
Ogún	San Pedro
Eleguá (o Echú o Legba)	Almas del Purgatorio

Cuadro nº 9: Correspondencia dioses-santos en Cuba (según R. Bastide y A. Pollak-Eltz).

No nos detendremos en la evocación de las ceremonias de la santería, en particular el espectacular trance o posesión de su “caballo” por el oricha, que no tienen una relación directa con nuestro tema: remitimos a las obras bien conocidas de R. Bastide y Lydia Cabrera⁷²⁶.

Por los motivos expuestos más arriba, lo que afirmó con mucho tino Nina S. de Friedemann acerca de los cabildos negros de Colombia, “*refugios de africanía*”⁷²⁷, bien podría aplicarse a otras áreas de Iberoamérica. La religión de los africanos, se refugió,

⁷²⁴ *Id.*, págs. 23-24.

⁷²⁵ *Op. cit.*, pág. 163. Publicado en español en: Octavio Ianni, “Organización social y alienación”, in: Manuel Moreno Fragnals comp., *África en América Latina*, París: Unesco, 1977, págs. 69-70.

⁷²⁶ Para las prácticas mágicas, véase en particular: Lydia Cabrera, *El monte*, Miami: Ediciones Universal, 1992.

⁷²⁷ Nina S. de Friedemann, “Cabildos negros: refugios de Africanía en Colombia”, *Caribbean Studies* 23, 1988.

reinterpretándolos, en los ritos de las cofradías, únicas agrupaciones que se les permitía a los siervos. Conforme fue disminuyendo la vigilancia religiosa y fueron aumentando los aportes homogéneos de África, surgieron los candomblés brasileños y la santería cubana, basadas en la iniciación y el secreto.

Pero es de notar que, por lo menos en el Brasil, los negros no rechazaron la influencia de las creencias y de las prácticas indígenas, adaptándose a la “nueva geografía religiosa”, como subraya R. Bastide. Ello explica que, en Bahía, al lado de los *terreiros* “keté” o “guegué” y de otros *terreiros* angolas o congos existan *terreiros* sincréticos como los caboclo-angolas y keté-caboclos que rinden culto a la vez a los espíritus indígenas y a los dioses africanos⁷²⁸.

Añadiremos, antes de acabar con la evocación rápida de esta evolución, que dichas estructuras de resistencia pasiva a la sociedad colonial se portaron en nuestro siglo, frente a los descendientes de la raza opresora, con una tolerancia digna de la hospitalidad africana. Hoy en día, entre los adeptos de los candomblés y de la santería, no faltan los blancos... en busca de protección.

⁷²⁸ R. Bastide, *Images du nordeste mystique en noir et blanc*, op. cit., págs. 58 y 170.

EPÍLOGO

Complejidad y/o contradicciones

La evolución del blanco, de conquistador a colonizador, acarreó la transformación del esclavo de origen africano, obligado a abandonar su papel privilegiado, de auxiliar militar, para sustituir a los nativos, según se fue imponiendo, a duras penas, la política de protección de los indígenas, en particular por la Corona española, o sencillamente porque los indios no eran capaces de adaptarse a las nuevas normas de producción, como sucedió en el Brasil. No pudiendo prescindir la economía colonial de la mano de obra servil, progresó de un modo vertiginoso el peor comercio que existió en el mundo, el del hombre negro, a expensas de su humanidad y del desarrollo de su propio continente. Aunque su responsabilidad distaba mucho de alcanzar la gravedad que él mismo confesó humildemente, el padre Las Casas se opuso a ese ignominioso tráfico con un vigor significativo de la profunda turbación que le producía. De ningún modo podía justificarse por el alivio de los autóctonos, que no eran más hombres que los esclavos fraudulentamente arrancados de las costas africanas. Los defensores de la dignidad del africano ignoraron los renglones trazados al respecto por el viejo obispo que fue de Chiapas. Dejaban intuir sin embargo que la violencia contestaría lógicamente a la violencia.

Se aplicaba en teoría la legislación heredada de Alfonso X el Sabio, aunque levemente reformada para tomar en cuenta el contexto particular. Se ofrecía al esclavo la posibilidad de escapar un día de la servidumbre, ya que no de la alienación más completa; posibilidad esta última que no hubiera podido sufrir el sistema colonial. En realidad, aquella posibilidad de manumisión casi únicamente podía verificarse en los centros urbanos, donde las relaciones entre amos y siervos muy pronto se caracterizaron por una suma ambigüedad. A éstos no les negaban aquéllos la oportunidad de medrar modestamente, en la medida en que sus exigencias no les parecieran excesivas; incluso lo necesitaban para asegurar, paradójicamente, su propio porvenir. Y de esta contradicción interna eran perfectamente conscientes. De ahí la existencia de una psicosis latente que permaneció hasta la abolición. Los dueños no dejaron de considerar estas concesiones sociales como una prueba de debilidad, por mucho que dijeran los dirigentes administrativos, amedrentados por la espada de Damocles que colgaba sobre los territorios ultramarinos.

También fueron muy complejas las relaciones entre la raza esclavizada y la raza subyugada, por lo menos en los territorios en que ésta seguía disfrutando de cierta importancia numérica. Los dueños, en los virreinos del Perú y de Nueva España, haciendo caso omiso de la jerarquización racial establecida por la administración central, se las arreglaron para suscitar y exacerbar en los esclavos un sentimiento mimético de superioridad, que utilizaba para mejor controlar a los indígenas. Esta inversión de los valores coloniales motivó amplias protestas, que no lograron las enmiendas esperadas. No faltaron los siervos que se negaron a caer en la trampa y, por toda Iberoamérica sin excepción, abundaron las alianzas, de varias índoles, que tanto temían los colonos; de extenderse, hubieran socavado indudablemente los fundamentos del imperio, acechado además por los enemigos exteriores, franceses, ingleses u holandeses. Si no pasó así se debe por cierto a la vigilancia de los grupos de poder, o más bien a los enredos y tejemanejes evocados más arriba y a la

elaboración de una legislación segregacionista, totalmente innovadora, que -otra actitud contradictoria- el individualismo de los amos aceptaba a duras penas. Pero se debe también al deseo de los cimarrones o palenqueros de evitar dentro de lo posible los contactos con la sociedad colonial, que en absoluto les interesaba derribar. Valga como ejemplo la actitud de los compañeros y descendientes de Alonso de Illescas, en la provincia de Esmeraldas, quienes, después de acudir a la coerción para conquistar un territorio propio, no pudieron menos de unirse a los autóctonos, acabando por protegerlos de los excesos coloniales.

Frente al negro, desempeñó la Iglesia el control que le confió el patronato real, principalmente en las Indias españolas, sin los medios necesarios y pese a la desidia de los dueños, aferrados a sus derechos. Asumiendo este ministerio conforme al enfoque paulino, la Compañía de Jesús se hizo el vector de la teología de la resignación, cuya eficacia no se puede pasar por alto en la medida en que la Iglesia adoptó una actitud paternalista frente a las víctimas del sistema. No sólo la legislación religiosa intentó poner coto a lo arbitrario, valorando la potestad dominica, sino que, superando en esto su realismo económico (aunque podamos preguntarnos por su verdadera motivación), fomentó una auténtica política de protección individual y social que facilitaba de cierto modo la integración del negro en su marco de vida y luego le preparaba para asumir una posible evolución a largo plazo hacia la libertad. ¿Otra contradicción u otra muestra de complejidad, difícil de comprender si descartamos la mentalidad de la época?

De todas formas, el negro supo, en su lucha, aprovecharse de esta complejidad. El mejor ejemplo de su capacidad de adaptación fue el uso de las cofradías: de estructuras compensatorias las transformó en asociaciones de ayuda mutua y sobre todo en lugares de memoria, donde se forjó una nueva identidad, la del afroamericano. Habría que matizar el análisis que han hecho Frank Tannenbaum y de Herbert Klein de estas cofradías, que por cierto no existían en las colonias inglesas⁷²⁹.

Realismo versus idealismo

Ciertos historiadores han hecho hincapié en las diferencias que, respecto a la esclavitud, mediaban entre los dos bloques americanos, el ibérico y el anglosajón. ¿Se podía tildar de racista a esta sociedad, la ibérica, que permitió el mestizaje desde el primer siglo de su presencia en el continente? Se ha explicado la importancia numérica de los mulatos a través de toda Iberoamérica de varias maneras. Primero, oponiéndose en esto a los británicos, los españoles y los portugueses no constituían una raza pura. Pese a los enfrentamientos, la secular coexistencia con los moros les había acostumbrado a cierta miscigenación, que incluso admitió la Iglesia. Luego la propia Iglesia moderó sus exigencias, mirando las relaciones fuera del matrimonio con benévola comprensión, cuando las confesiones protestantes las condenaban terminantemente. En fin, se vio obligada a adaptarse a la situación americana: los conquistadores y los primeros colonos, careciendo de mujeres, buscaron compañeras entre las indias y las siervas, lo cual no sucedió entre los puritanos ingleses.

⁷²⁹Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen. The negro in the America*, New York, 1946. Herbert Klein, *Slavery in the Americas. A comparative study of Cuba and Virginia*, Chicago, 1969.

Si, de vez en cuando, la Iglesia incitó a los dueños a la regular su situación, no se puede decir que estuviera a favor de la miscigenación, ni mucho menos. La opinión pública veía con muy malos ojos que un español se desposase con una negra y experimentaba harta reticencia frente al fruto de las uniones ilegítimas. Acordémonos de los juicios despectivos acerca de los mulatos, “*personas de poca satisfacción*”, de una naturaleza muy “*grosera y poco racional*” (1536). Por su condición de “*mal nacidos*”, se les consideraba peores aún que los negros. Se les acusaba de ufanarse sin embargo de su origen, siendo así que sus malas inclinaciones y malas costumbres no les diferenciaban de los negros libres, que tanto abundaban en las ciudades. No se avergonzaban de su vida ociosa y depravada; por lo contrario eran orgullosos y vanidosos. En fin, cometían los peores delitos; la mayor parte de los adictos a la brujería, por ejemplo, se reclutaba entre ellos. Así pues, ¿cómo creer que una sociedad que esbozaba tal retrato aceptaba de buen grado la emergencia de una nueva “casta”?

¿Qué pensar entonces de la visión de Gilberto Freyre? El hecho de tener relaciones sexuales con esclavas negras no prueba la ausencia de racismo, sino, en muchas circunstancias, todo lo contrario. Acierta B. W. Highman afirmando que la doblez de su comportamiento no le molestaba al hacendado, quien consideraba a la esclava a la vez como objeto de deseo e instrumento de trabajo⁷³⁰. No sería muy exagerado afirmar que el amo explotaba sexualmente a las siervas de su propiedad como bienes personales.

Pero, a largo plazo, amenazaba el mestizaje las estructuras coloniales de las Indias, edificadas en gran parte merced a la servidumbre de los negros, de los que no podían prescindir los blancos, tan poco numerosos. De modo que la sociedad adoptó una actitud discriminatoria. La prosperidad de los colonos, y por lo tanto de la metrópoli, se fundaba en el sistema de “castas” instaurado por la administración, basado en el principio de la coexistencia paralela. Tomaron muy a pecho los virreyes españoles la separación de los grupos raciales: uno de ellos se vanaglorió de haber exigido que se mantuvieran las barreras incluso en las cofradías. La administración quería dar a estos grupos un estatuto social inferior, lo que llevó Escalante a aseverar que la colonización española era una “pigmentocracia”⁷³¹.

A decir verdad, no dejaban los colonos de experimentar un sentimiento de miedo frente a la fuerza numérica de las “castas”. Es reveladora la reacción de los artesanos limeños, originada por la competencia técnica de los negros. La progresión de los oficiales, quienes hacían prueba de una capacidad extraordinaria de adaptación, según ha valorado Harth-Terre, amenazaba los privilegios de los maestros. Éstos no se mostraban de ningún modo dispuestos a admitir la ascensión social de seres que ocupaban en el sector de producción una posición relacionada con su estatuto, según el esquema aristotélico. Se motivaron las medidas discriminatorias por la falta de conciencia profesional y la indignidad *de natura*. Se extendieron decisiones parecidas a todos los sectores de la vida pública: ejército, cargos públicos, clero. Muy pronto se olvidó que en los inicios de la Conquista hasta se concedieron encomiendas a los soldados negros que se ilustraron por sus hazañas al lado de

⁷³⁰ B. W. Highman, *Slave population and Economy in Jamaica, 1808-1834*, Cambridge, 1976, pág. 2.

⁷³¹ Aquiles Escalante, *El negro en Colombia*, Bogotá, 1964, pág. 135.

los conquistadores. Por cierto no hubo ruptura en este cambio de actitud, sino una progresiva toma de conciencia del peligro que resultaría de admitir la rivalidad entre diversos elementos raciales. Pero, primero que mantener un orgullo de clase, la meta de la jerarquización de las castas -blancos, indios, mestizos, negros, mulatos, zambos- era favorecer el desarrollo económico de las Indias en beneficio de su élite.

Era preciso impedir la mezcla de las castas inferiores, que se efectuaría a expensas de los blancos. Siempre se temió una alianza entre los negros y los indios, por lo menos en los territorios donde éstos no habían desaparecido. A este respecto, se acudió también a una legislación segregacionista. Por supuesto la Corona española tuvo que admitir la libertad de los indios, pero se esforzó por protegerlos de las “*malas influencias*” y de las “*malas inclinaciones*” de los negros, e incluso de los mulatos, cuya inferioridad no cesaba de subrayar. Los dueños tendrían que casar a sus esclavos con “*mujeres de su raza*” y se proyectaba “*reducir*” a los negros libres a las poblaciones de españoles, donde estarían obligados a trabajar, haciéndose poco caso de su libertad. Detrás de los pretextos morales se ocultaban los motivos políticos: la actitud segregacionista de la administración ponía de manifiesto la debilidad estructural de la sociedad colonial.

Según sus propias afirmaciones, Frank Tannenbaum nunca quiso negar la “brutalidad” de la esclavitud en los territorios españoles o portugueses. Pero, a su modo de ver, en éstos la ley castigaba la crueldad de los dueños, lo cual limitaba los excesos. No ocurría igual en las colonias británicas. Además, la manumisión le brindaba al negro el *status* legal de que disfrutaba cualquier súbdito de los dos países ibéricos. Más aún: el investigador estadounidense afirmó que la reducción a la esclavitud en las colonias de ambas Coronas no significaba para el africano la pérdida de su personalidad humana. “*Justicia*” y “*leyes*”, estos términos se encuentran a menudo en la pluma del autor, quien, al definir el sistema latino, se dejó seducir por la muy antigua legislación castellana elaborada para proteger a los siervos de los desmanes, sin distinción de razas, en una época en que las guerras de Reconquista seguían suministrando una mano de obra servil. Más tarde Elsa Goveia llamó la atención de sus lectores sobre el foso que separaba el sistema ibérico del británico. Por haberse librado de la esclavitud antes de emprender sus conquistas en el Nuevo Mundo, Inglaterra no poseía un corpus jurídico que se pudiera comparar con las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio (segunda mitad del siglo XIII). Cuando fue necesario dictar leyes, el gobierno apeló a los esclavistas, de modo que aquellas leyes fueron el “*reflejo inmediato*” de sus conceptos⁷³². Además, no conocía el centralismo burocrático que caracterizaba a la administración española, dejando por ello una amplia autonomía a los colonos, en particular en la Jamaica del siglo XVIII. Así que la diferencia de trato entre los esclavos de los dos bloques coloniales se debía en gran parte más a factores históricos que a una actitud más humana de parte de los peninsulares.

No es de olvidar tampoco que Tannenbaum considera precisamente la época en que la esclavitud se difundió en las colonias británicas de la América del Norte. Ahora bien, Sidney W. Mintz insiste en el hecho de que la plantación esclavista fue para la madre patria

⁷³² Elsa V. Goveia, “The West Indian Slave Laws of the Eighteenth Century”, in: Laura Forner and Eugene D. Genovese, *Slavery in the New World. A reader in comparative history*, New Jersey, 1969.

“*la forma capitalista emergente de organización industrial*”: como tal, apareció más temprano y con más intensidad en los territorios de las potencias norteamericanas que en los de España o de Portugal. En las primeras, adquirió pronto la esclavitud un aspecto industrial, en particular en las grandes haciendas azucareras, lo cual aceleró la deshumanización del sistema. Cuando se lanzaron los cubanos a su vez a la explotación industrial, se opusieron a la aplicación del *Código negro carolino* de 1784, destinado a mejorar el trato de los esclavos. Juan Pérez de la Riva demuestra que en los inmensos barracones la vida empeoró de una manera tremenda⁷³³. Las diferencias, recalca Mintz, eran más económicas y políticas que propiamente ideológicas⁷³⁴. De ello tenemos una prueba patente, si fuera necesario, en los acontecimientos que originaron las reformas estructurales introducidas por los nuevos propietarios de los conjuntos productivos del río Chota-Mira, en la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito, que habían pasado bajo el control de la administración después de la expulsión de los jesuitas⁷³⁵.

Así que las aseveraciones de Tannenbaum evocan las de G. Freyre, cuya obra contribuyó ampliamente a fijar la visión patriarcal de la esclavitud en el Brasil. Ahora bien, contesta David Brion, no pudo ser una servidumbre idílica, semifeudal, la que dio a conocer al Brasil como “*el infierno de los negros*”, donde los esclavos se suicidaban, se rebelaban o padecían del depresivo “*banzo*”⁷³⁶. Freyre, recalca J. Gorinder “*não ultrapassa o recinto da casa-grande e tem a senzala apenas como vago pano de fundo*”⁷³⁷.

El cubano José Antonio Saco también se encuentra en la base de este movimiento, que se inició a finales del siglo XIX, al declarar que “*no fue la crueldad el distintivo general de la esclavitud de los negros en las posesiones españolas sobre todo en ciertos países del continente*”. Insistió con pesadez el historiador:

es justo reconocer [...] que la legislación española fue mucho más templada y benéfica para con los negros esclavos que la de otras naciones europeas que tuvieron colonias en el Nuevo Mundo. De aquí provino la abundancia de libertos que desde los primeros tiempos de la conquista hubo en los dominios españoles⁷³⁸.

⁷³³ Juan Pérez de la Riva, *El barracón. Esclavitud y capitalismo en Cuba*, Barcelona, 1978.

⁷³⁴ Sidney W. Mintz, “Slavery and Emergent Capitalism”, in: Laura Forner, *op. cit.*, págs. 32-34.

⁷³⁵ Véase: J.-P. Tardieu, *Noirs et Nouveaux Maîtres dans les “vallées sanglantes” de l’Equateur. 1778-1820*, París: L’Harmattan, 1997.

⁷³⁶ Davis David Brion, *The problem of Slavery in Western Culture*, ed. de 1969, pág. 258.

⁷³⁷ *Op. cit.*, pág., 278. Se refiere en particular el historiador brasileño a la crueldad de los dueños del Pará: “*A fama dos senhores paraenses era tal que a maior ameaça que se podia fazer a um negro era a de vendê-lo no Pará*”; in: *id.*, pág. 275.

⁷³⁸ José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, *op. cit.*, t. 4, pág. 222.

Al fin y al cabo, asevera Saco, el buen trato que recibían los esclavos, en particular los de Cuba, no se debía tanto a los “*preceptos de la ley*” tanto como a la “*indole*” de sus dueños⁷³⁹.

Nos preguntaríamos para qué servían entonces las cárceles, los cepos, las esposas, los hierros, las carlancas, los látigos a que aluden las reales cédulas y los reglamentos⁷⁴⁰. Y ¿qué decir también de los castigos previstos por la menor desobediencia como la ablación de una oreja, el desjarrete o la castración, sin hablar, para los casos de más gravedad, de la horca o del descuartizamiento? Si preocupaban tanto a la Corona española, por algo sería. Y no es de olvidar que Saco escribió su famosa obra en un contexto histórico bien preciso, en que los abolicionistas gozaban del respaldo de Inglaterra.

Dicha sea la verdad, la esclavitud no podía menos, a este nivel, que generar la violencia y por lo tanto la crueldad represiva⁷⁴¹. No había cabida para el sentimentalismo: “*Morir o*

⁷³⁹ *Id.*, pág. 223.

⁷⁴⁰ J.-P. Tardieu, *Le destin des Noirs aux Indes de Castille*, *op. cit.* En cuanto al Brasil, ¿cómo no estar de acuerdo con Carlos Sixirei Paredes, quien nota que

“ [...] el sistema esclavista aplicó los más bárbaros instrumentos de tortura como medio para mantener por el terror y el envilecimiento el control sobre los negros: el látigo, el hierro candente, el cepo, la máscara de Flandes, los grilletes eran parte de la vida cotidiana de una sociedad construida sobre el esclavismo. Se debe señalar que todo este arsenal de instrumentos presentes en toda “Casa Grande” que se preciese, no eran utilizados sólo en momentos excepcionales o por amos particularmente crueles, muy al contrario, pese a la visión angelical que nos dan del esclavismo brasileiro algunos sociólogos como Gilberto Freyre, el uso de tal parafernalia entraba dentro de las relaciones habituales entre el amo y el esclavo, legitimado además por la ideología de la clase dominante como lo atestiguan los relatos de la época o las obras de pintores como Debret o Rugendas que dejaron constancia fiel del día a día del Brasil imperial.”

Añade C. Sixirei Paredes que para el ilustre brasilianista Roger Bastide como para otros, “*el paternalismo de los amos blancos hacia sus esclavos negros era el resultado de la influencia del pensamiento católico y de una muy antigua tradición, heredada de Portugal ...*”. “Violencia blanca, rebeldía negra y abolicionismo en el Brasil del siglo XIX”, *in: op. cit.*, págs. 611-612.

⁷⁴¹ A. Saco la justifica de cierta manera con los siguientes términos:

“*Perniciosa es la esclavitud: el hombre desea naturalmente su libertad; repugna le trabajar para otro sin retribución; los despoblados, los inmensos bosques y las ásperas montañas ofrecíanle asilo y fáciles medios de subsistencia; las perversas inclinaciones de algunos seducían a los buenos pues con la fuga lograban vivir en gran soltura, y entregarse a vicios y delitos*”.

Op. cit., ibid.

Lo de siempre, pues: si los esclavos no se doblegaban a la menor voluntad de los dueños, es que se dejaban engañar por “seductores” que les incitaban a los “vicios y delitos”. Esta visión simplista demuestra cuán difícil es para un historiador, por muy erudito que sea, hacer caso omiso del condi-

dominar”, proclamaron en 1841 ciertos propietarios cubanos en su intento de oponerse a la reforma del reglamento de esclavos que se publicó el 14 de noviembre de 1842⁷⁴². Si lo pensamos bien, todos los procedimientos empleados por los colonos británicos y franceses por los siglos XVII y XVIII no hicieron más que inspirarse de los métodos usados por los españoles o los portugueses desde principios del siglo XVI. No hay que confundir, pues, el deseo de la administración española de limitar lo arbitrario y las realidades cotidianas que vivían no sólo los criados de las “casas viviendas” sino principalmente los siervos de los vergonzosos “ranchos”, “galpones” y “barracones” que se erguían en los fundos de toda América.

¿Qué opinar de las ordenanzas y cédulas, de los reglamentos y códigos que parecían tomar a pecho la defensa de los esclavos desde el siglo XVI hasta principios del siglo XIX? Primero su recurrencia manifiesta la poca importancia que los dueños les concedían. El *Código negro carolino*, que no llegó a aplicarse, ponía de realce que los negros tenían una naturaleza parecida a la de los dueños, siendo sus hermanos en religión y en humanidad. Se deseaba aliviar el pesado yugo de su condición con el fin de desarrollar la prosperidad de las islas, y por lo tanto del Estado, que dependía de estos “*brazos vigorosos*”. Obviamente, había evolucionado el método, intentándose ahora persuadir a los dueños de los límites de la resignación de los esclavos. De querer seguir explotando su fuerza de trabajo, tendrían que aceptar algunas mejoras en sus condiciones de vida. Son signifi-

cionamiento socio-político de la época en que vive. Lo malo es que este análisis sigue teniendo adeptos hasta hoy en día.

⁷⁴² “*Morir o dominar, ésta es la única alternativa que hay del blanco al negro [...] Nosotros dominamos por la costumbre, por el prestigio. Pero, duro es confesarlo, nosotros no dominamos por la fuerza, y la fuerza es la única que puede sostener la esclavitud*”.

Informe reservado del Real Consulado, La Habana, 28 de septiembre de 1841; discurso dirigido al Capitán General de la Isla. Archivo Nacional de Cuba, Gobierno Superior Civil, Leg. 940, n° 33158.

Nos proponemos desarrollar este tema en un próximo trabajo. Adelantamos la declaración siguiente, muy significativa de la mentalidad de los grandes propietarios de ingenios o de cafetales:

“Si hemos pues de tener esclavos, y si éstos han sido capaces de concebir el plan no ya de una revolución común, sino de una rebelión que tiene por principio el odio a nuestra raza, que adoptaba por medios de ejecución la degollación y el incendio, y que se proponía por fin el dominio de la tierra, es visto que se han declarado nuestros más encarnecidos enemigos y por tanto la disciplina a que es preciso sugetarlos no debe tener más límites que los que prescribe la humanidad. Es pues imposible gobernar en adelante la raza de color con medidas contemplativas. Es necesario emplear con tesón un régimen descubierto y enérgico de superioridad y predominio, por el cual el blanco y con especialidad los amos queden rodeados de un prestigio que contrapesa con la fuerza moral la fuerza física.”

“Informe de la comisión encargada de promover la contestación que debe dar esta Real Junta al Exmo Sr. Gobernador Superior Civil, relativa a las modificaciones que convenga hacer en el reglamento de esclavos inserto en el último bando de buen gobierno”. Archivo Nacional de Cuba, Gobierno Superior Civil, Leg 943, n° 33 271.

Véase el texto del *Reglamento de esclavos* de 1842 en: Manuel Lucena Salmoral, *Los códigos negros de la América española*, op. cit., págs. 295-300.

cativos los considerandos de la *Real Cédula sobre Educación, Trato y Ocupaciones de los Esclavos en Todos sus Dominios de Indias e Islas Filipinas* del 18 de febrero de 1789. Los esclavos son “uno de los tesoros más preciosos del Estado como instrumento inmediato de su prosperidad”, de modo que “no pueden los dueños ejercer otra autoridad en ellos que la dirigida a contener sus excesos y desórdenes”. La meta de las reformas propuestas queda muy clara:

una disciplina exacta, pero equitativa y suave sobre su buen trato y cuidado en los alimentos, vestuarios y distribución de trabajo, hará su suerte feliz y dichosa como exenta de ambición y asegurará a la isla Española la prosperidad en sus culturas, el amor a la nación y al fecundo suelo que riegan con sus sudores.

Ni siquiera las referencias económicas a medio plazo consiguieron convencer a los grupos de poder, quienes no admitieron una reducción de su potestad, imponiendo por lo contrario drásticas normas de trabajo, dictadas por el capitalismo moderno, con vistas a acrecentar el rendimiento y rebajar los costes de producción. Ello ocasionó duraderos conflictos no sólo en islas como Cuba, donde no cesaron de estallar insurrecciones en los primeros decenios del siglo XIX, sino también en lugares tan apartados como los “valles sangrientos” del Chota-Mira ⁷⁴³. Ahora bien, el paternalismo especulativo de la Corona española tenía un siglo de retraso, si tenemos en cuenta la existencia del *Código negro* francés (1685), en el que se inspiró.

Volviendo al sistema de gobierno basado en la existencia paralela de las “castas”, no consiguió impedir la ósmosis racial, como prueba la aparición de una compleja (y despectiva) terminología para designar las diferentes figuras de miscigenación: zambahigo, cuarterón, “salta atrás”, “tente en el aire”, etc⁷⁴⁴. De ahí la singularidad de Latinoamérica: José Martí fue el primero en hablar de “*nuestra América mestiza*”. En la América latina, anunció el mejicano José Vasconcelos (1925), estaba surgiendo una nueva raza, hecha con el tesoro de las que precedieron, la “*raza final*”, la “*raza cósmica*”⁷⁴⁵. La realidad está poniendo trabas al cumplimiento de este vaticinio, pero interesa notar que hoy por hoy van transformándose los candomblés brasileños en laboratorios de sincretismo cultural.

Nunca estuvo dispuesta la sociedad pudiente a abandonar ni la menor parte de sus privilegios, pese a las indudables -pero ambiguas- manifestaciones individuales de humanismo, que conviene situar en su contexto socioeconómico. La abundante legislación esclavista

⁷⁴³ J.-P. Tardieu, *op. cit.*

⁷⁴⁴ En cuanto al mestizaje son de consultar las obras siguientes: Magnus Mórner: *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique latine*, París: Fayard, 1971; Angel Rosemblat, *La población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad*, 2^{do} tomo: *El mestizaje y las castas sociales*, Buenos Aires, 1954; Salvador de Madariaga, *Cuadro histórico de las Indias*, Buenos Aires, 1945; Richard Kohnetzke, “El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial”, *Revista de Indias* 7 (23-24), Madrid, 1946, págs. 7-14, 215-237.

⁷⁴⁵ José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*, París: Agencia mundial de librería, 1925. A través de toda su obra, Vasconcelos insistió en este concepto que le parecía de primera importancia con expresiones como “quinta raza universal”, “raza mixta”, “raza síntesis” (págs. 20-22).

vista, que sólo hemos evocado de paso por no ser de nuestra incumbencia desarrollar el tema, y la documentación almacenada en los archivos, que llevamos bastantes años manejando, hacen patente que en el espacio iberoamericano siguió manifestándose el comportamiento arbitrario de los dueños hasta la abolición de la esclavitud (¡casi hasta el final del siglo XIX en Cuba y el Brasil!), contrariamente a lo que imaginó una visión idealista de la esclavitud, basada no en la vida cotidiana sino en las intenciones mal interpretadas de la administración colonial⁷⁴⁶.

Si evolucionó más rápidamente la condición del negro en Iberoamérica que en el área inglesa, no es de olvidar que se debe primero a factores históricos independientes de la voluntad de la élite social y luego a la capacidad del propio negro en aprovecharse de las contradicciones de la sociedad colonial.

⁷⁴⁶ Subraya J. Gorinder que “*Na questão do tratamento dos escravos, o critério objetivo não pode ser o dos textos legais, dos preceitos declarados pelas igrejas e das tradições culturais, que constituem os esteios da corrente historiográfica de Tannenbaum*”; in: *op. cit.*, pág. 361.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Fuentes manuscritas

Ecuador

Archivo Nacional del Ecuador

Esclavos, cajas 5, 22.

Perú

Archivo del Arzobispado de Lima (A.A.L.)

Causas de negros: leg. 21.

Hospitales: leg. 3.

Papeles importantes: leg. 9.

Biblioteca Nacional de Lima (B.N.L.)

Ms. B 238: Memorial del P. Visitador para el P. Rector de Guamanga y sus consultores.

Ms. B 1742: Sinodales de Pedro de Villagómez, Cuaderno n. 21. Arequipa, mayo 5 de 1639.

Archivo Departamental del Cuzco (A.D.C.)

Cabildo del Cuzco, Justicia ordinaria, Causas criminales: legs. 73, 90, 91.

Corregimiento, Causas criminales: leg. 72.

Protocolos notariales, Messa Andueza: legs. 1657 (2), 1658 (1 y 2), 1659 (1), 1660 (2), 1662 (2), 1663 (1), 1667 (2), 1670 (1), 1671 (2); Escribano de Naturales, leg. 311; Miguel de Contreras, leg. 1596-1597.

España

Archivo General de Indias (A.G.I.), Sevilla

Indiferente: leg. 420.

Lima: legs. 1, 19, 28 A, 30, 32, 33, 36, 37, 38, 48, 49, 50, 52, 303, 305, 308, 313, 322, 329, 333, 335, 506, 566, 567, 570, 572, 578.

México: legs. 19, 27, 125.

Patronato: leg. 188.

Archivo Histórico Nacional de Madrid (A.H.N.M.)

Códices: n° 41-42 B, t. 2. *Crónica continuada de esta Provincia de Nuestro Padre San Agustín del Perú, su autor P.M. Fr. Juan Theodoro Vázquez, Doctor*

Theólogo en la Real Universidad de San Marcos, Maestro del número, secretario visitador, regente maior de estudios y cronista de dicha Provincia.

Inquisición de Lima: libs. 1027 a 1032 y leg. 1656.

Biblioteca Nacional de Madrid (B.N.M.): Raros y manuscritos

R. 17270: *Libro de papeles curiosos impresos de las Indias*, fol. 3r-4v.

Ms. 2010: *Relación del alçamiento que negros y mulatos libres y cautivos de la çiudad de México de la nueva hespaña pretendieron hazer en contra los españoles por cuaresma del año de 1612 y del castigo que se hizo de las caueças y culpados.* Informe con fecha del 25 de mayo de 1612 destinado a don Luis de Velasco, presidente del Consejo de Indias.

Ms. 2010, VII: *Aviso que da a V. M^d fray Miguel de Monsalve de la orden de predicadores para que en todos los Reynos de la Corona Real no aya negros cimarrones o huídos.*

Ms. 2816

Ms. 2927

Ms. 2927 IX 40

Ms. 3017-208

Ms. 3047: *Copia del memorial de abisso que el capitán Christóval de Lorenzana vecino de la Ciudad Santiago de Guattemala de las Indias dio a Su Majestad para rreparo de las turbaciones que en los reynos de las Indias pueda tener en lo benidero ocasionadas por los negros y mulatos que ay en ellas que es como sigue.*

Ms. 3183: *Libro memorial práctico, de las cosas memorables, que los Reyes de España, y Consejo Supremo y Real de Indias han proueído para el gouierno político del Nueuo mundo, y quáles sean las causas, que siendo tan santo, no ha fructificado en la conuersión, y conseruación de los Indios, tanto como se está deseando por la Magestad del Rey D. Felipe III, N.S. y el dicho su Consejo, con otras grandes y agudas por don Pedro Mexía de Ovando, Alcalde mayor que ha sido de la Española, con experiencia larga de aquellos Reynos.* Madrid, 26-IV-1639.

Ms. 14 824: PACHECO, Rodrigo. *El Negro del Seraphín.*

Biblioteca del Palacio Real de Madrid (B.P.R.M.)

Ms. 1466: *El Pecado Original. Exortación previa a los Reynos de las Indias sobre el lamentable estado a que los va reduciendo su culpa original con la serpiente original por El Presbítero Dⁿ Francisco Rodríguez Fernández.*

Ms. 2774, Apéndice 29: *Alguna parte del acertado y prudente gouierno que tuvo en los reynos del Perú el Excmo Señor Conde de Chinchón, virrey desde el año de 1629 hasta el de 1640, con algunas advertencias para el aumento de la Real Hacienda y bien común, para que se represente a Su Magestad. Escribiólo Don Diego Pérez Gallego, su criado.*

Miscelánea T. XXXVI, II, 2849: *Relación que Fr. Bernardino de Cárdenas del orden de San Francisco, legado del Concilio Provincial Argentino, hizo al Rey en 29 de Febrero de 1632.*

Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid (B.R.A.H.M.)

Colección de Don Juan Bautista Muñoz, TA/110 (9/4845).

9-17.4.3556 bis.

Roma

Archivum Romanum Societatis Iesu (A.R.S.I.)

Cong. Provinc., 1606-1609, fols. 198-214: *Memorial segundo de la necesidad extrema corporal y espiritual de los negros, y de los remedios que se pueden dar. Memorial 3. De los modos de ejecutar el memorial de los negros. Respuestas a los memoriales del P. Martín de Funés, procurador de la vice-provincia del Nuevo Reyno de Granada, dadas por nuestro R.P. Claudio Aquaviva en 10 del mes de junio del año 1608.*

Letras Anuas, 1637-1638, Perú 15.

Fuentes impresas

ACOSTA, José de. *De Procuranda indorum salute. In: Obras del Padre José de Acosta.* Ed. del P. Francisco Mateos, B.A.E., 73, Madrid, 1954.

AGUADO, Fray Pedro de. *Historia de Venezuela.* Madrid, 1918.

Anales de Cabildo. Ciudad de Trujillo. Extractos tomados de las actas de los años 1678-1684 por Alberto Larco Herrera, Lima, 1923.

ANGLERIA, Pedro Mártir de. *Décadas del Nuevo Mundo.* Ed. de Ramón Alba, Madrid: Polifemo, 1989.

ANGULO, P. Domingo. "El censualario arzobispal de la Arquidiócesis de Lima. 1533-1820", *Revista del Archivo Nacional del Perú* 3 (1), Lima, 1925.

Anónimo Pizarrista. *Relación del sitio del Cuzco y principio de las guerras civiles del Perú hasta la muerte de Diego de Almagro.* Lima, ed. de Urteaga Romero, 1934.

BARCO CENTENERA, Martín del. *La Argentina. In: Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de la Plata ilustrados con notas y disertaciones por Pedro de Angelis.* T. 2, Buenos Aires, 1836.

BOSMAN, William. *A new and accurate description of the Coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave and the Ivory Coasts.* Londres, 1705.

BUENDÍA, Padre Joseph. *Vida Admirable, y prodigiosas virtudes del Venerable, y Apostólico Padre Francisco del Castillo, De la Compañía de Jesús, Na-*

tural de Lima, Ciudad de los Reyes en la Provincia del Perú. Madrid, 1693.

CABELLO DE BALBOA, Miguel. *Verdadera descripción y relación de la provincia de Esmeraldas*, in: *Obras*. Ed. de J. Jijón y Caamaño, Quito: Editorial Ecuatoriana, 1945.

CA' DA MOSTO, Alvise de. *Relation des voyages à la Côte Occidentale d'Afrique d'.../ (1455-1457)*. Ed. de M. Charles Schefer (versión de Temporal publicada en 1556 en Lyon), París: Leroux, 1895.

CALANCHA, Antonio de la. *Coronica moralizada de la Provincia del Perú del orden de San Agustín nuestro padre*. Lima, 1653. In: *Crónicas Agustinianas del Perú*, ed. de Manuel Merino o.s.a. Madrid: C.S.I.C., 1972.

CAMPO Y DE LA RINAGA, El Doctor Don Nicolás Andrés del. *Flores peruanas Históricas, Políticas, Jurídicas recogidas en tres memoriales. Conságralas al Eminentísimo Señor Don Pasqual de Aragón, cardenal de la Santa Iglesia de Roma, Arzobispo de Toledo*. Madrid, 1673.

Carta pastoral de exortación, que repite Tercera vez el Excelentísimo Señor Doctor D. Melchor de Liñán y Cisneros a sus amadas Ovejas de todo su Arzobispado de los Reyes para que por su parte concurran sin poner óbice, ni embaraço a la consecución del buen efecto, que podemos esperar de la Diuina misericordia (por medio de la poderosa intercesión de Nuestra Señora del Rosario) nos ha de conceder su dulcísimo hijo Jesús [...]. Octubre de 1695.

Cartas de Indias. Publicadas por primera vez. Ministerio de Fomento, Madrid, 1877.

-Recogidas por el Excelentísimo señor Conde de Toremo, B.A.E. 264-265, Madrid, 1974.

CASAS, Bartolomé de las. *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*. Ed. de Juan Pérez de Tudela Bueso, B.A.E. 95, 96, Madrid, 1957, B.A.E. 110, Madrid, 1958.

CASTELLANOS, Juan. *Elegías de Varones Ilustres de Indias*. B.A.E. 4, Madrid, 1944.

CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote*. In: *Obras completas*. Ed. de Angel Valbuena Prat, Madrid: Aguilar, 1962.

COBO, Padre Bernabé. *Obras*. Ed. del P. Francisco Mateo, B.A.E. 92, Madrid, 1964.

Colección de algunos Documentos sobre los primeros tiempos de Arequipa. Mandados publicar por el Concejo provincial con ocasión del 1^{er} Centenario de la batalla de Ayacucho. Arequipa, 1924.

Colección de cartas de virreyes. Conde de la Monclova. Ed. de Manuel Moreyra, Paz Soldán y Guillermo Céspedes del Castillo, 2, Lima, 1955.

Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España por los Señores Marqués de Pidal y D. Miguel de Salvá. Madrid, 1851.

- Colección de documentos inéditos para la historia de Hispano-América, (C.D.I.H.H.A.). Madrid, 1930-1932.*
- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias (C.D.I.R.D.C.C.). Madrid, Manuel B. de Quirós, Manuel C. Hernández, 1864-1884.*
- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar (C.D.I.U.). Madrid, 1865-1884.*
- Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispano-América, 1493-1810 (C.D.H.F.S.). T. 1, Madrid, 1953; t. 2, vols. 1 y 2, Madrid, 1958.*
- COLOMBO, Maestro Fr. Felipe. *El Job de la ley de Gracia, retratado en la admirable vida del Siervo de Dios Venerable Padre Fray Pedro de Urraca.* Madrid, 1790.
- COLÓN, Cristóbal. *Textos y documentos completos.* Ed. de Consuelo Varela. *Nuevas cartas.* Ed. de Juan Gil. Madrid: Alianza Universidad, 1992.
- CÓRDOBA SALINAS, Fr. Diego de. *Coronica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú, de la orden de N.P.S. Francisco de la Regular Observancia.* Lima, 1651.
- CHEVALIER, François. *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas: manuscrito mexicano del siglo XVIII.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1950.
- Descripción del Virreinato del Perú. Crónica inédita de comienzos del siglo XVII.* Ed. de Boleslao Lewin, Rosario: Universidad Nacional del Litoral, 1958.
- Disposiciones complementarias de las leyes de Indias.* Madrid, 1930.
- EANES DE ZURARA, Gomes. *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné, escrita por mandado de el rei D. Affonso V.* Ed. del vizconde de Carreira, París, 1841.
- Cronica do descobrimento e conquista da Guiné (escrita en Lisboa, XVIII de fevereiro 1453).* Segundo o manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris, Modernizada, com notas, glossario e uma introdução de José de Bragança, Livraria Civilização, 1937.
- EGAÑA, Antonio de. *Monumenta Peruana.* Apud *Monumenta Historica Soc. Iesu, Romae*, t. 1, 1954; t. 2, 1958; t. 3, 1961; t. 4, 1966; t. 5, 1970; t. 6, 1974; t. 7, 1981 (con Enrique FERNANDEZ).
- ESQUIVEL Y NAVIA, Diego de. *Noticias cronológicas de la Gran Ciudad del Cuzco.* Ed. de Félix Denegri Luna con la colaboración de Horacio Villanueva Urteaga y César Gutiérrez Muños, Lima, Biblioteca de cultura peruana, 1980.

- FERNÁNDEZ S.J., José. *Apostólica y penitente vida de el V.P. Pedro Claver de la Compañía de Jesús, sacada principalmente de informaciones jurídicas hechas ante el Ordinario de la ciudad de Cartagena de Indias*. Zaragoza: ed. Diego Dormer, 1666.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. *Historia General y Natural de las Indias*. T. 5, ed. de Juan Pérez de Tudela, B.A.E. 121, Madrid, 1959.
- FOCHER, Juan. *Itinerario del misionero en América*. Texto latino con versión castellana, introducción y notas del P. Antonio Eguiluz o.f.m., Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960.
- Fundación española del Cusco y Ordenanzas para su Gobierno. Restauraciones mandadas ejecutar del primer libro de Cabildos de la ciudad por el virrey del Perú Don Francisco de Toledo*. Ed. de Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero, Lima, 1926.
- GARCÍA GALLO, Alfonso. “Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias”, *Anuario de Historia del Derecho Español* V (27-28), Madrid, 1957-1958, págs. 765-827.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios reales de los Incas*. In: *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. T. 4, ed. del P. Carmelo Saénz de Santa María, B.A.E. 135, Madrid, 1960.
- GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro. *Historia de las Guerras Civiles del Perú (1544-1548)*. Madrid, 1904-1929, t. 4.
- HAROLDUS HIBERNUS, Fr. Franciscus. *Lima limata conciliis, constitutionalibus synodalibus, et aliis monumentis quibus venera. servus Dei Toribius Alphonsus Mogroveius Archiepisc. Limanus Provinciam Limensem, seu Peruanum Imperium elimauit, et ad normam ss. Cannum composuit Fr. Franciscus Haroldus Hibernus Limesicensis, ord. minor., strict. observ., Romae, 1673*.
- HERRERA, Antonio de. *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Buenos Aires, 1945.
- IRISARRI, Fermín de. *Vida admirable, y heroycas virtudes del seraphín en el amor diuino, deuotíssimo hijo, y Capellán amante de María Santíssima, el V.P. Juan de Alloza, de la Compañía de Jesús, Natural de Lima, sacada del informe jurídico que hizo el ordinario de la Metropolitana de Lima*. Madrid, 1715.
- JEREZ, Francisco de. *Verdadera relación de la Conquista del Perú y Provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla*. In: *Historiadores primitivos de Indias*. T. 2, B.A.E. 26, Madrid, 1947.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos. *Relaciones geográficas de Indias, Perú I (1588)*. Ed. de José Urbano Martínez Carreras, B.A.E. 183, Madrid, 1965.
- JUAN, Jorge, y ULLOA, Antonio de. *Relación Histórica del viaje a la América Meridional [...]*. Madrid, 1748.

-*Noticias secretas de América*. Ed. de Luis J. Ramos Gómez, Madrid: Historia 16, 1990.

La Conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla. Sevilla, abril de 1534. In: PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Las Relaciones Primitivas de la Conquista del Perú. Cuadernos de Historia del Perú*. 2^{da} serie: *Las Crónicas de la Conquista I*. París, 1937.

LATORRE, Germán. *Relaciones Geográficas de Indias*. Sevilla, 1920.

LEE, Bertram Tambllyn. *Libros de Cabildos de Lima (L.C.L.)*. Descifrados y anotados por /.../, Lima, 1935.

LEÓN PINELO, Licenciado Don Antonio de. *El paraíso en el Nuevo Mundo. Comentarios Apologéticos, Historia Natural y Peregrina de las Indias Occidentales, Islas de Tierra Firme del Mar Océano*. Ed. de Raúl Porras Barrechea, Lima, 1943.

LEVILLIER, Roberto. *Audiencia de Lima. Correspondencia de Presidentes y Oidores. Documentos del Archivo de Indias. T.1, 1549-1564*. Madrid, 1922.

LIZARRAGA, Fr. Reginaldo de. *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile para el Excmo Sr. Conde de Lemos y Andrade Presidente del Consejo Real de Indias*. N.B.A.E.15, *Historiadores de Indias*, t. 2, Madrid, 1905.

-*Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile para el Excmo. Sr. Conde de Lemos y Andrade, presidente del Consejo Real de Indias*. In: *Los Cronistas de Convento*, Selección dirigida por José de la Riva Agüero, Selección de Pedro M. Benvenuto Murrieta y Guillermo Lohmann Villena, París, 1920.

LOPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia General de las Indias*. In: *Historiadores primitivos de Indias*. B.A.E. 22, Madrid. 1946.

LÓPEZ GARCÍA, José Tomás. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII: Francisco José de Jaca, O.F.M., Cap. y Epifanio de Moirans, O.F.M., Cap.* Caracas, 1982.

Los Virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria. Ed. de Lewis Hanke, B.A.E. 276, Madrid, 1978.

MACERA, Pablo. *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)*. Lima: Nueva Crónica, 1966.

MACHADO DE CHAVES, Juan. *Perfeto Confesor y cura de almas por el Doctor /.../ natural de la Ciudad de Quito en las Indias, Arcediano de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad de Truxillo en ellas*. Barcelona, 1696.

MALAGÓN BARCELÓ, Javier. *Real Cédula de S.M. sobre la Educación y Trato y ocupaciones de los esclavos*. In: MALAGON BARCELO, Javier. *Código negro carolino (1784). Código de legislación para el gobierno moral*,

político y económico de los negros de la Isla Española. Santo Domingo: Ediciones Taller, 1974.

MANRIQUE, Fr. Alonso. *Retrato de perfección christiana, Portentos de la gracia y marauillas de la Caridad en las vidas de los Venerables P. Fr. Vicente Bernedo, Fr. Iuan Macías Religioso Converso y Fr. Martín de Porres del orden de S. Domingo*. Venecia MDCXCVI.

MATIENZO, Juan de. *Gobierno del Perú* (1567). Ed. de Guillermo Lohmann Villena, Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, t. XI, París-Lima, 1967.

MEDINA, Fr. Bernardo de. *Vida de Fray Martín de Porrás por Fray Bernardo de Medina, que sacó a luz José de Contreras en Lima, en la Imprenta de Juan de Quevedo y Zárate*. 1663.

-*Vida prodigiosa del Venerable Siervo de Dios Fr. Martín de Porrás, natural de Lima de la Tercera Orden de N.P. Santo Domingo que escribió el P. Presentado Fr. Bernardo de Medina natural de la misma ciudad de los reyes, Orden de Predicadores. Sácale a luz Don Félix de Lucio Espinosa y Malo Doctor en ambos Derechos*. Madrid, 1675.

MELÉNDEZ, Juan. *Tesoros verdaderos de las Indias. En la historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perú de la orden de Predicadores*. Roma, 1681-1682.

Memorias de los Vireyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español. Impresas de Orden Suprema, 1, Lima, 1859.

MENDIETA, P. F. Alonso de. *Vida, virtudes, y milagros del Sieruo de Dios el Venerable y Apostólico Padre Fray Francisco Solano*. Madrid, 1643.

MERCADO, Tomás de. *Summa de Tratos y contratos, compuesta por el muy Reuerendo padre fray Thomás de Mercado de la orden de los Predicadores, Maestro en Sancta Theología*, Sevilla, 1571.

MOTOLINÍA, Fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. Ed. de Georges Baudot, Madrid: Clásicos Castalia, 1985.

MUGABURU, Josephe y Francisco de. *Diario de Lima (1640-1694)*. Ed. de D. Carlos A. Romero, Lima, 1935.

MURO OREJÓN, Antonio. *Cedulario Americano del siglo XVIII*. Ed. de /... /, Sevilla, 1969.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del. *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*. México, 1939-1942, vol. IX.

PEASE, Franklín. "Visita del Obispado de Charcas antes de 1590 (Notas sobre la evangelización)". Separata de *Humanidades* 3, 1969, Pontificia Universidad Católica del Perú.

PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerario para párocos de Indios, en que se trata las materias más particulares tocantes a ellos para su buena Administración*. Compuesto por el Illustrísimo y Reverendísimo Señor Doc-

tor Don Alonso de la Peña Montenegro, Obispo del Obispado de San Francisco de Quito. 1668. Madrid, ed. de 1771.

PIZARRO, Pedro. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú. In: Crónicas del Perú. T. 5, B.A.E. 168, Madrid, 1965.*

POMA DE AYALA, Felipe Guamán. *Nueva Corónica y buen gobierno (1583-1615). Ed. de John V. Murra y Rolena Adorno, Méjico: Siglo Veintiuno, 1980.*

-*Nueva crónica y buen gobierno. Ed. de John V. Murra, Madrid: Historia 16, 1987.*

PORRAS BARRENECHEA, Raúl. "El testamento de Pizarro". *Cuadernos de Historia del Perú. Documentos inéditos. Cuaderno I. París: Imprimerie des Presses Modernes, 1936.*

-*Cedulario del Perú. Siglos XVI, XVII y XVIII, 1 (1529-1534). Colección de documentos inéditos para la historia del Perú 2. Ed. del Departamento de Relaciones Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, 1944.*

Proceso de Beatificación de fray Martín de Porras llevado por el Procurador General de la orden de Predicadores fray Antonio de Estrada, o.p., y que tuvo lugar del 15 de mayo al 14 de julio de 1660. A éste se añaden nuevas declaraciones de 1664, llevadas por fray Lorenzo Muñoz, y una declaración de Juan Vásquez de Parra hecha en 1671. Secretariado "Martín de Porras", Palencia, España. Transcripción de las fotocopias del original que se conserva en los archivos episcopales de Lima, ed. de fray Juan de la Cruz Prieto o.p., 1960.

QUIROGA, Jerónimo de. *Compendio histórico. In: Colección de historiadores de Chile, t. 11.*

QUIROGA, Pedro de. *Libro intitulado Coloquios de la Verdad. Trata de las causas e inconvenientes que impiden la doctrina e conversión de los indios de los reinos del Perú, y de los daños e males e agravios que padecen. Ed. del padre Julián Zarco Cuevas, Sevilla, 1912.*

Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias. Ed. facsímil, Madrid: Ed. Cultura Hispánica, 1973.

Relación de don Melchor de Liñán y Cisneros dada al señor Duque de la Palata, del tiempo de tres años y cuatro meses que gobernó, desde 1678 hasta 1681. In: Memorias de los vireyes que han gobernado el Perú ..., op. cit., t. 1.

Relación del estado del gobierno del Perú, que hace el Marqués de Mancera al Señor Virrey Conde de Salvatierra. In: Memorias de los Virreyes del Perú. Marqués de Mancera y Conde de Salvatierra. Publicadas por José Toribio Polo, Lima, 1859.

Relación del origen, descendencia, Política y Gobierno de los Incas. 1563. In: Rubén Vargas Ugarte s.j., Manuscritos peruanos de la Biblioteca Nacional de Lima, Biblioteca Peruana, t. 3, Lima, 1940.

- Relación de Pero López. Visión de un conquistador del siglo XVI.* Ed. de Rosario Güenaga de Silva, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 1971.
- RUMAZO comp., José. *Documentos para la Historia de la Audiencia de Quito.* T. 2 y 4, Madrid: Editorial Afrosidio Aguado, 1948.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia General de las Cosas de la Nueva España (1520).* Ed. de A. M. Garibay, México, 1956.
- SANDOVAL S.J., Alonso de. *De Instauranda Aethiopum Salute.* Sevilla, 1627. Ed. de Angel Valbuena s.j., Bogotá, 1956.
- De Instauranda Aethiopum Salute.* Sevilla, 1627. Ed. de: VILA VILAR, Enriqueta. *Un tratado sobre la esclavitud.* Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- SANTILLÁN, Hernando. "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas" (1563). In: VARGAS UGARTE S.J., Rubén. *Manuscritos peruanos de la Biblioteca Nacional de Lima. Biblioteca peruana*, t. 3, Lima, 1940.
- SARTOLO S.J., P. Bernardo. *Vida admirable, y muerte prodigiosa de Nicolás de Ayllón, y con renombre más glorioso Nicolás de Dios, natural de Chiclayo en las Indias del Perú. Escrito por /.../,* Madrid, 1684.
- SEBASTIÁN, Juan. *De el bien, excelencia y obligaciones de el estado clerical y sacerdotal. Por el R.P. /.../, Provincial de la compañía de Jesús en el Perú.* Sevilla, 1618.
- SILVA, Padre Fray Juan de. *Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, assí en lo espiritual como en lo temporal.* Madrid, 1621.
- SIMÓN, Fray Pedro. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales.* Bogotá: Biblioteca del Banco Popular, 1981.
- SOLÓRZANO Y PEREYRA, Don Juan. *Política Indiana compuesta por el Señor /.../, corregida, e ilustrada con notas por el Licenciado Don Francisco Romero de Valençuela.* Madrid, 1648. Ed. de M. A. Ochoa Brun, B.A.E. 252, Madrid, 1972.
- SOTO, Domingo de. *Fratris Dominicii Soto Segobiensis, Theologi, Ordinis Praedicatorum, Caesareae Maiestati a sacris confessionibus, Salmantini Professoris, De Justitia et Iure Libri decem, Salmanticae MDLXII.*
- SUARDO, Juan Antonio. *Diario de Lima. 1629-1634.* Ed. de Rubén Vargas Ugarte, Lima, 1936.
- Tomo primero de las Ordenanzas del Perú dirigidas al Rey Nuestro Señor. Recogidas y coordinadas por el lic. D. Thomás de Ballesteros, 1683.* Reimpreso en Lima, 1752.
- TORRES, Bernardo de. *Crónica de la provincia peruana del orden de los Ermitaños de San Agustín.* Lima, 1657.

- URTEAGA, Horacio. "Libro en que se asienta los bautismos que se hacen en esta sancta Iglesia de la cibdad de los Reyes. Se començó en XXX Días de Mayo de Myll y DXXX y VIII Años...". *Revista del Archivo Nacional del Perú*, Lima, 1929, t. VII; 1930, t. VIII; 1937, t. X; 1938, t. XI; 1939, t. XII; 1940, t. XIII; 1941, t. XIV.
- URUETA, José P. de. *Documentos para la historia de Cartagena*. Cartagena, 1890, t. 1.
- VARGAS MACHUCA, Bernardo de. *Milicia y Descripción de las Indias*. Madrid, 1599.
- VARGAS UGARTE, Rubén. *Manuscritos peruanos de la Biblioteca Nacional de Lima. Biblioteca Peruana*. T. 3, Lima, 1940.
- VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Sevilla, 1672.
- VIEIRA, Antonio, *Obras escolhidas*. Vol. XI: *Sermões* (II). Ed. de António Sérgio y Hernâni Cidade, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1954.
- VITORIA, Francisco de. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Ed. de Armando D. Pirotto, Buenos Aires: Espasa Calpe, Col. Austral, 1947.
- XEREZ, Francisco de. *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Madrid: Historia 16, 1985.
- ZUBILLAGA S.J., Félix. *Monumenta Mexicana*. T.1 (1570-1581), Romae: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956; t. 2 (1581-1585), 1959; t. 3 (1585-1590), 1968; t. 4 (1590-1592), 1971; t. 5 (1592-1596), 1973; t. 6 (1596-1599), 1976; t. 7 (1599-1602), 1981.

Bibliografía: obras consultadas

- ABIMBOLA, Wande. "Yoruba religion in Brazil, problems and prospects", *Actas del XLII Congreso internacional de americanistas*. París, 1976, págs. 619-639.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel. "Cofradías Etnoafricanas en Venezuela", *Cultura Universitaria* 1, Caracas, 1947.
- "Las cofradías coloniales y el folklore", *Cultura Universitaria* 17, Caracas, 1955, págs. 79-102.
- *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. La Habana: Casa de las Américas, 1978.
- AGUIRRE, Carlos. *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *La población negra de México. Estudio etnohistórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

- AIMES, Hubert. "Coartación: A Spanish Institution for the Advancement of Slaves into Freedmen", *Yale review* 17 (1909), págs. 412-431.
- ALBERRO, Solange de. "Noirs et Mulâtres dans la société coloniale mexicaine d'après les archives de l'Inquisition (XVI^e-XVII^e siècles)", *Cahiers des Amériques latines*, París, 1^o sem. 1978, págs. 57-87.
- ALCINA FRANCH, José. "El problema de las poblaciones negroides de Esmeraldas, Ecuador", *Anuario de Estudios Americanos* 31, Sevilla, 1974, págs. 33-46.
- ALEGRÍA, Ricardo E. "El Rey Miguel. Héroe puertorriqueño en la lucha por la libertad de los esclavos", *Revista de Historia de América* 85, 1978, págs. 9-26.
- ANDRE-VINCENT O.P., Philippe Ignace. *Bartolomé de las Casas*. París: Tallandier, 1980.
- "Las Casas face à la traite des Noirs". In: *Autour de Las Casas*. París: Tallandier, 1987, págs. 235-241.
- ANTONIL, André João. *Cultura e Opulencia do Brasil por suas Drogas e Minas*. São Paulo-Río de Janeiro, 1923.
- AZARA, Félix de. *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*. Buenos Aires, 1963.
- BASTIDE, Roger. *Les Amériques Noires*. París: Payot, 1967.
- *Le prochain et le lointain*. París, 1970.
- *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1971.
- *Images du nordeste mystique en noir et blanc*. Ed. Pandora, 1978. Traducción de *Imagens do Nordeste místico em preto e branco*. Río de Janeiro: Ed. O Cruzeiro, 1945.
- "Historia del papel desempeñado por los africanos y sus descendientes en la evolución socio-cultural de América latina". In: *Introducción a la cultura africana en la América Latina*, París: Unesco, 1970, ed. 1979.
- BATAÏLLON, Marcel. *Etudes sur Bartolomé de las Casas*. París: Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispaniques, 1965.
- BENASSY, Marie-Cécile. "Fray Martín de Porras (1579-1639): du mythe à l'homme". In: *Institutions et vie coloniale en Amérique espagnole IV*, C.R.I.A.E.C./Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, Presses Universitaires de Vincennes, 1985, págs. 71-82.
- BENNASSAR comp., Bartolomé. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Ed. Crítica, 1981.
- BORREGO PLA, María del Carmen. *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos/C.S.I.C., 1973.
- BOSCH, Juan. *De Cristóbal a Fidel Castro*. Madrid: Ed. Alfaguara, Madrid, 1970.

- BOWSER, Frederick P. *The African Slave in Colonial Peru. 1525-1650*. Stanford: Standford University Press, 1974.
- El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*. México: Siglo Veintiuno, 1977.
- BOYD-BOWMAN, Peter. "Negro Slaves in Early Colonial Mexico", *The Americas* 26, octubre de 1969, págs. 134-151.
- BRION DAVIS, David. *The problem of Slavery in Western Culture*. Ed. de 1969.
- BRITO FIGUEROA, Federico. *Ensayos de historia social venezolana*. Caracas, 1960.
- "El comercio de esclavos y la mano de obra esclava en la economía colonial venezolana". Separata de *Economía y ciencias sociales*, julio-septiembre de 1964, Caracas.
- CABRERA, Lydia. *El monte*. Miami: Ediciones Universal, 1992.
- CARANCI, Carlos. "La esclavitud en las Antillas". *Historia* 16 n°63, julio de 1981, págs. 19-26.
- CARROLL, Patrick J. "Mandinga: The evolution of a mexican runaway slave community. 1735-1827", *Comparative studies in Society and History* 19 (4), octubre de 1977, págs. 488-505.
- CARVALHO NETO, Paulo de. " 'El negro uruguayo', Antología del negro paraguayó", *Anales de la Universidad Central* 111, Quito, 1962, págs. 39-66.
- CASTILLERO CALVO, Alfredo. "Los negros y mulatos libres en Tierra Firme". S.f., s.l.
- CASTILLO MATHIEU, Nicolás del. *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1982.
- Catálogo de Pasajeros a Indias, durante los siglos XVI, XVII, XVIII*. Redactado por el personal facultativo del Archivo General de Indias bajo la dirección del director del mismo, Don Cristóbal Bermúdez Plata. Sevilla: C.S.I.C., Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 3 vols., 1940, 1942, 1946.
- COLL Y TOSTE, Cayetano. *Historia de la esclavitud en Puerto-Rico (Información y documentos)*. San Juan de Puerto-Rico: Sociedad de Autores Puertorriqueños, 1972.
- CORTÉS ALONSO, Vicenta. "La liberación del esclavo", *Anuario de Estudios Hispanoamericanos* 22, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos/C.S.I.C., 1965, págs. 533-568.
- "Los esclavos domesticados en América", *Anuario de Estudios Hispanoamericanos* 23, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos/C.S.I.C., 1966, págs. 955-983.
- "La manumisión y la sociedad hispanoamericana", in: SOLANO, Francisco de, y GUIMERA, Agustín, ed., *op. cit.*, págs. 33-41.
- CRESPO, Alberto. *Esclavos negros en Bolivia*. La Paz, 1977.

- CROS, Claudi R. *La civilisation afro-brésilienne*, París: P.U.F., col. Que sais-je?, 1997.
- La population afro-brésilienne à l'intérieur du Nord-Est du Brésil (XVI-XVIIèmes siècles)*. Tesis de Doctorado de Estado sin publicar.
- CUCHE, Denys. *Pérou nègre*. París: L'Harmattan, 1981.
- CHAUNU, Pierre. "L'Empire du soleil éternel". In: *L'Espagne au temps de Philippe II*. París: Hachette, 1965.
- CHAVES, Julio César. "Los ideales de Túpac Amaru", *Quinto Congreso Internacional de Historia de América*, Lima (31 de julio-6 de agosto de 1971), 1, Lima 1972.
- DANGER ROLL, Zoila. *Los cimarrones de El Frijol*. Cuba, 1977.
- DAVIDSON, David M. "El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650". In: PRICE comp., Richard. *Sociedades cimarronas*. México: Siglo Veintiuno, 1981.
- DÍAZ REMENTERÍA, C.J. *El cacique en el Virreinato del Perú: estudio histórico-jurídico*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1977.
- DIGGS, Irene. "The Negro in Viceroyalty of Río de la Plata", *The Journal of Negro History* 36 (3), págs. 281-301.
- DOERIG, José Antonio. "La situación de los esclavos a partir de las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio (Estudio Histórico-Cultural)", *Folia Humanística* 4 (40), 1966, págs. 337-361.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna*. In: *Estudios de Historia Social de España*, t. 2, Madrid, 1952.
- DOS SANTOS, Juana Elbein y Deoscoredes Maximiliano. "Religión y cultura negra". In: *Africa en América latina*, México: Siglo Veintiuno/Unesco, 1977, págs. 103-128.
- "Religion et cultures noires". In: *L'Afrique en Amérique latine*, París: Unesco, 1984, págs. 83-103.
- DUVIOLS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*. París-Lima: Institut Français d'Etudes Andines, 1971.
- ESCALANTE, Aquiles. "Notas sobre el palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia", *Divulgaciones Etnológicas* 8, 1954, págs. 207-351.
- *El negro en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1964.
- FORNER, Laura, and GENOVESE, Eugene. *Slavery in the New World. A reader in comparative history*. New Jersey, 1969.
- FRANCO, Franklin. *Los negros, los mulatos y la nación dominicana*. Santo Domingo, 1969.

- FRANCO, José. "Rebeliones cimarronas y esclavas en los territorios españoles". In: PRICE comp., Richard. *Op. cit.*, págs. 43-54.
- FRANCO SILVA, Alfonso. *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*. Sevilla: Excma Diputación Provincial de Sevilla, 1989.
- FREYRE, Gilberto. *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*. París: Gallimard, 1974.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. *Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia editores, 1987.
- "Cabildos negros: refugios de Africanía en Colombia", *Caribbean Studies* 23, 1988. Separata Univ. Católica Andrés Bello, Caracas, 1988.
- *La saga del negro*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1993.
- "Africa y América. Caminos de encuentro", *Papeles ocasionales* n°1, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1993.
- FRIEDEMANN, Nina S. de, y PATIÑO ROSSELLI, Carlos. *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1983.
- GERHARD, Peter. "A Black Conquistador in Mexico", *Hispanic American Historical Review* 58 (3), 1978, págs. 451-459.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico. *Historia General de la República del Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 3 vols, 1969-1970.
- GORENDER, Jacob. *O Escravidão Colonial*. São Paulo: Editora Atica, 1985.
- GOVEIA, Elsa V. "The West Indian Slave Laws of the Eighteenth Century". In: FORNER, Laura, and GENOVESE, Eugene. *Op. cit.*
- GRANDA, Germán de. "Datos antroponímicos sobre negros esclavos musulmanes en Nueva Granada", *Thesaurus* 27 (1), 1972, págs. 89-103.
- GUAL CAMARENA, Miguel. "Una cofradía de negros libertos en el siglo XV", *Estudios de la Edad Media de la corona de Aragón*. T. 5, 1952, págs. 457-466.
- HARTH-TERRE, Emilio, y MARQUEZ ABANTO, Alberto. "Las bellas artes en el virreinato del Perú-El artesano negro en la arquitectura virreinal limeña", *Revista del Archivo Nacional del Perú* 25, 1961, págs. 360-430.
- HEERS, Jacques. *Esclaves et domestiques au Moyen-Age dans le monde méditerranéen*. París: Fayard, 1981.
- HELMS, Mary W. *Asang: Adaptations to culture contact in a Miskito community*. Gainesville: University of Florida Press, 1971.
- HIGHMAN, B. W. *Slave population and Economy in Jamaica, 1808-1834*. Cambridge, 1976.

- HOYT WILLIAMS, John. "Tevegó on the Paraguayan frontier: a chapter in the Black history of the Americas", *The Journal of Negro history* 56 (4), octubre de 1971, págs. 272-285.
- "Esclavos y pobladores: observaciones sobre la historia parda del Paraguay en el siglo XIX", *Revista paraguaya de Sociología* 31, sept.-dic. de 1974, págs. 7-27.
- HUNEFELDT, Christine. "Cimarrones, bandoleros y milicianos: 1821", *Historia* 3 (2), diciembre de 1979, Lima, págs. 71-88.
- IANNI, Octavio. "Organización social y alienación". In: MORENO FRAGINALS comp., Manuel. *Africa en América Latina*, París: Unesco, 1977.
- ICAZA ed., Francisco de. *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*. Madrid, 1923.
- "Idea de las congregaciones públicas de los negros bozales", *Mercurio Peruano*, Lima, vol. 2, n° 49.
- JARAMILLO URIBE, Jaime. "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* I (1), Bogotá, 1964, págs. 3-62.
- JURADO NOBOA, Fernando. "Esmeraldas en los siglos XVI, XVII y XVIII. Sus tres afluentes negros coloniales". In: SAVOIA comp., P. Rafael. *El negro en la Historia. Raíces Africanas en La Nacionalidad Ecuatoriana*. Quito: Centro cultural afroecuatoriano, 1992, págs. 31-39.
- KENT, R. K. "Palmares: un estado africano en Brasil". In: PRICE comp., Richard, *op. cit.*
- KLEIN, Herbert. "Anglicanism, Catholicism, and the Negro Slave". In: FORNER, Laura, and GENOVESE, Eugene D. *Op.cit.*
- *Slavery in the Americas. A comparative study of Cuba and Virginia*. Chicago, 1969.
- *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Madrid: Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- KNIGHT, Franklin. *Slave society in Cuba during the nineteenth century*. Wisconsin, 1970.
- KONETZKE, Richard. "El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial", *Revista de Indias* 7 (23-24), Madrid, 1946, págs. 7-14, 215-237.
- KONRAD, H.W. *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico, Santa Lucia. 1576-1767*. Stanford: University Press, 1980.
- KUETHE, Allan. "The status of the free pardo in the disciplined militia of New Granada", *The Journal of Negro History* 56 (2), abril de 1971, págs. 105-117.

- LARRAZÁBAL BLANCO, Carlos. *Los negros en la esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo, 1967.
- LAVALLE, Bernard. *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- LEITE S.J., Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Río de Janeiro-Lisboa, 1938-1950.
- LISSON CHAVES, Monseñor Emilio. *La Iglesia de España en el Perú*. Sección primera: Archivo General de Indias, Sevilla, siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, 1º sept. 1943.
- LOCKHART, James. *Spanish Peru, 1532-1560. A colonial society*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1968.
- LOHMAN VILLENA, Guillermo. “Relación del socorro que remitió a Tierra Firme la Exma S^{ra} Condesa de Lemos...”. In: *El Conde de Lemos, virrey del Perú*. Madrid, 1946.
- LOOR VILLAQUIRAN, Manuel. “Alonso de Illescas, estratega militar y político”. In: SAVOIA comp., P. Rafael. *El negro en la historia. Aportes para el conocimiento de las raíces en América Latina*. Quito: Centro cultural afroecuatoriano, 1990, págs. 193-198.
- LUCENA SALMORAL, Manuel. *Los códigos negros de la América española*. Alcalá de Henares: Ediciones UNESCO/Universidad de Alcalá, 1996.
- LUCIANO FRANCO, José, PACHECO, Francisco y LE RIVEREND, Julio. “Facetas del esclavo africano en América Latina”, *Introducción a la cultura africana en América Latina*, París: Unesco, 1979, págs. 15-49 .
- MAC LEAN Y ESTENOS, Roberto. *Negros en el Perú*. Lima, 1947.
- MADARIAGA, Salvador de. *Cuadro histórico de las Indias*. Buenos Aires, 1945.
- MADURELL MARIMÓN, José María. “Los seguros de vida de esclavos en Barcelona (1451-1523). Documentos para un estudio”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 25, Madrid, 1955, págs. 124-188.
- MAESTRI FILHO, Mário José. *L'esclavage au Brésil*. París: Ed. Karthala, 1991.
- MARCUSE, Herbert. *L'homme unidimensionnel*. París: ed. de Minuit, 1964.
- MARTIN, Norman. “Antecedentes y práctica de la esclavitud en la Nueva España del siglo XVI”.
- MAUSS, Marcel. “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”. In: *Sociologie et anthropologie*. París: P.U.F., 1973.
- MAYA RESTREPO, Adriana. “Las brujas de Zaragoza: Resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia. 1619-1622”, *América negra* 4, diciembre de 1992, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, págs. 85-98.
- MELLAFE, Rolando. *Breve historia de la esclavitud en América latina*. México: Ed. SepSetentas, 1973.

- La introducción de la esclavitud negra en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, ed. de 1984.
- MENA GARCÍA, María del Carmen. *La sociedad en Panamá en el siglo XVI*. Sevilla: Exma Diputación Provincial, 1984.
- MENDIBURU, Manuel de. "Ojeada sobre la esclavitud bajo el régimen colonial", *Revista de Lima* 5, 1862, págs. 513-530.
- Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Lima, 1878.
- MENDOZA, Vicenta T. "Algo del Folklore negro en México", *Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz*, t. 2, La Habana, 1956, págs. 1095-1111.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*. Madrid: Espasa Calpe, 1963.
- MILHOU, Alain. "Las Casas frente a las reivindicaciones de los colonos de la isla Española (1554-1561)", *Historiografía y Bibliografía Americanistas* 19-20, Sevilla, 1976, págs. 11-53.
- "Du pillage au rêve édénique. Sur les aspirations millénaristes des 'soldados pobres' du Pérou (1542-1578)", *C.M.H.L.B. Caravelle* 46, Tolosa, 1986, págs. 7-20.
- MILLONES SANTAGADEA, Luis. "Gente negra en el Perú: Esclavos y conquistadores", *América Indígena* 31, julio de 1971, págs. 593-624.
- Minorías Etnicas en el Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Departamento de Ciencias Sociales. Area de Antropología, Lima, 1973, págs. 23-47.
- MINTZ, Sidney. "Slavery and Emergent Capitalism". In: FORNER, Laura, and GENOVESE, Eugene. *Op. cit.*
- MINTZ comp., Sidney. *Esclave = facteur de production. L'économie politique de l'esclavage*. París: Dunod, 1981.
- MONTOYA, Salvador. "Milicias negras y mulatas en el reino de Guatemala (siglo XVIII)", *C.M.H.L.B. Caravelle* 49, Tolosa, 1987, págs. 93-104.
- MORENO FRAGINALS, Manuel. "Aportes culturales y deculturación". In: MORENO FRAGINALS comp., Manuel. *Africa en América Latina*. París: Unesco/Siglo Veintiuno, 1977.
- "Historia de la esclavitud de los africanos en el continente americano". In: *Introducción a la cultura africana en la América Latina*. Segunda edición puesta al día por Salvador Bueno con la colaboración del centro de Documentación de la Oficina Regional de Cultura de la Unesco para América Latina y el Caribe, La Habana, 1979.
- MORNER, Magnus. *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique latine*. Trad. de Henri Favre, París: Fayard, 1971.

- MUNANGA, Kabengele. "La présence africaine au Brésil". Simposio de la Unesco *La route de l'esclavage*. Cotonou, 1-5 de septiembre de 1994. Sin publicar.
- NODAL, Roberto. "Estebanillo: pionero negro en la conquista de América", *Revista de Historia de América* 89, enero-junio de 1980, págs. 49-55.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700-1783*. Cusco: Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas, 1988.
- ORTIZ FERNÁNDEZ, Fernando. "Los cabildos afrocubanos", *Revista bimestre cubana* 16, 1921, págs. 5-39. Publicado de nuevo en: *Ensayos etnográficos*. Ed. de ciencias sociales, La Habana, 1984, págs. 11-40.
- "La 'leyenda negra' contra Fray Bartolomé", *Cuadernos Americanos* 15, México, 1952, págs. 146-184 .
- Los Negros esclavos*. La Habana: Editorial de ciencias sociales, 1987.
- PALMER, Colin. *Slaves of the White God. Blacks in México, 1570-1640*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1976.
- PARRINDER, Geoffrey. *La religion en Afrique occidentale*. París: Payot, 1950.
- PEREDA VALDÉS, Ildefonso. *Negros esclavos y negros libres*. Montevideo, 1941.
- PÉREZ DE LA RIVA, Juan. *El barracón. Esclavitud y capitalismo en Cuba*. Barcelona, 1978.
- PÉREZ DE TUDELA BUESO, Juan. "Estudio preliminar". In: *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*. B.A.E. 95, Madrid, 1957.
- PINTO, Roquete. *Rondonia*. Río de Janeiro, 1917.
- PLA, Josefina. *Hermano negro. La esclavitud en Paraguay*. Madrid, 1972.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. *Cultos afroamericanos*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1977.
- PORRAS GARCÉS, P. Pedro. "Evidencias arqueológicas sobre la presencia del hombre de raza negra en la prehistoria ecuatoriana". In: SAVOIA comp., P. Rafael, *Actas del primer congreso de Historia del Negro en el Ecuador y Sur de Colombia, op. cit.*, págs. 15-28.
- PORTUGAL ORTIZ, Max. *La esclavitud negra en las épocas Colonial y Nacional de Bolivia*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura, 1977.
- PRICE comp., Richard. *Sociedades cimarronas*. México: Siglo Veintiuno, 1981.
- QUEIROS MATTOSO, Katia M. de. *Etre esclave au Brésil. XVI^e-XIX^e siècles*. París: Hachette, 1979.
- QUERINO, Manuel. *Costumes africanas no Brasil*. Río de Janeiro, 1938.

- QUILLEVÈRE, Jean-François. "Les Garífunas. Langue et identité". In: BENASSY-BERLING comp., Marie-Cécile. *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*. París: Presse de la Sorbonne Nouvelle, 1993, págs. 205-212.
- RAMOS, Arthur. *Le métissage au Brésil*. París: Hermann et C^{ie}, 1952.
- RAMA, Carlos. "Los Afro-uruguayos", *C.M.H.L.B. Caravelle* 11, Tolosa, 1968, págs. 53-109.
- REICHERT, Rolf. "El ocaso del islam entre los negros brasileños", *Actas del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, Sevilla, 1964, t. 3, págs. 621-625.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês. 1835*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1987.
- RIBEIRO, René. "Relations of the negro with christianity in Portuguese America", *The Americas* 14, 1958, págs. 453-484.
- RICARD, Robert. "Quatre lettres de Fr. Alonso de Montúfar, second archevêque de Mexico", *Etudes et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, Lovania-París, 1930, págs. 66-77.
- "Comparison of evangelization in Portuguese and Spanish Americas", *The Americas* 14, 1958, págs. 444-453.
- ROJAS, Arístides. *Capítulos de la Historia Colonial de Venezuela*. Madrid, 1919.
- ROJAS, María Teresa de. "Algunos datos sobre los negros esclavos y horros en La Habana del siglo XVI", *Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz*, vol. 2, La Habana, 1956, págs. 1277-1287.
- ROMERO, Fernando. "El Negro en Tierra Firme durante el siglo XVI". *Boletín de la Academia Panameña de Historia*, 2^a época, n^o1, enero-julio de 1943, págs. 441-461.
- ROSEMBLAT, Angel. *La población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad*. T. 2: *El mestizaje y las castas sociales*. Buenos Aires, 1954.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. "Encuentro de tres mundos", Primer Encuentro Nacional de Investigadores sobre la Cultura Negra organizado por la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú y el Movimiento Negro Francisco Congo en marzo de 1991.
- Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima: IEP ediciones, 1992.
- ROUT Jr., Leslie B. *The African experience in Spanish America, 1502 to present day*. Cambridge University Press, 1976.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. "Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: A Study in Collective Behavior", *Hispanic American Historical Review* 54, 1974, págs. 567-602.

- SACO, José Antonio. *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo*. Barcelona, 1879.
- Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*. La Habana: Ed. "Alfa", 1937.
- Historia de la esclavitud*. Madrid: Júcar, 1974.
- SAINTE-LU, André. *Las Casas indigéniste*. París: L'Harmattan/Séminaire Interuniversitaire sur l'Amérique Espagnole Coloniale, 1982.
- "Bartolomé de las Casas et la traite des nègres", *Bulletin Hispanique* 94 (1), Burdeos, enero-junio de 1992, págs. 37-43.
- SALAS DE COLOMA, Miriam. *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán. Siglo XVI*. Lima, 1979.
- SANTA MARÍA, Fr. Agostinho de. *Santuario Mariano, e Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora ... em o Arcebispado da Bahia, e mais Bispos*. Lisboa, 1707-1723.
- SANTISTEBAN SILVA, Fernando. *Los obrajes en el Virreinato del Perú*. Lima, 1964.
- SARAIVA, Antonio. "Le père Antonio Vieira S.J. et la question de l'esclavage des Noirs au XVII^e siècle", *Annales: Economies, sociétés, civilisations* 22, París, 1967, págs. 1289-1309.
- SARANYANA, Josep I. y ZABALLA, Ana de. *Joaquín de Fiore y América*. Pamplona: Ed. Eunate, 1995.
- SAVOIA, P. Rafael. "El negro Alonso de Illescas y sus descendientes (entre 1553-1867)". In: SAVOIA comp., P. Rafael. *Actas del primer congreso de Historia del Negro en el Ecuador y Sur de Colombia, op. cit.*, págs. 29-62.
- SAVOIA comp., P. Rafael. *Actas del primer congreso de Historia del Negro en el Ecuador y Sur de Colombia*. Quito: Centro cultural afro-ecuatoriano, 1988.
- SCELLE, Georges. *La traite négrière aux Indes de Castille*. París: L. Larose et L. Tenin, 1906.
- SCHWEGLER, Armin. "Hacia una arqueología afrocolombiana: Restos de tradiciones religiosas bantúes en una comunidad negro-colombiana", *América Negra* 4, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, diciembre de 1992, págs. 35-82.
- SERRANO Y SANZ, Manuel. *Orígenes de la dominación española en América. Estudios históricos por /.../. N.B.A.E. 25*, Madrid, 1913.
- SHARP, William Frederick. *Slavery in the Spanish Frontier. The Colombian Chocó. 1680-1810*. Norman University of Oklahoma Press, 1976.
- SIXIREI PAREDES, Carlos. "Violencia blanca, rebeldía negra y abolicionismo en el Brasil del siglo XIX", in: SOLANO, Francisco de, y GUIMERA, Agustín, ed., *op. cit.*, págs. 607-623.

- SOLANO, Francisco de, y GUIMERA, Agustín, ed. *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*. Madrid: C.S.I.C., 1986.
- TANNEMBAUM, Frank. *Slave and Citizen. The Negro in the America*. New York, 1946.
- TARDIEU, Jean-Pierre. *Le Noir dans la littérature espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*. Tesis de doctorado, Burdeos, 1977. Sin publicar.
- Le destin des Noirs aux Indes de Castille (XVI^e-XVII^e s.)*. París: L'Harmattan, 1984.
 - "Ambivalence du personnage du 'Mandingue' en Amérique Latine au XX^e siècle. Tradition populaire et élaboration littéraire", *Historiografía y Bibliografía Americanistas* 29 (2), Sevilla, 1985, págs. 99-123.
 - "Les jésuites et la pastorale des Noirs en Nouvelle-Espagne (XVI^e siècle)", *Ibero-Amerikanisches Archiv* 16 (4), Berlín, 1990, págs. 529-544.
 - "La mano de obra negra en las minas del Perú colonial (fines del s. XVI-comienzos del s. XVII): de los principios morales al oportunismo", *Rábida* 10, patronato provincial de Huelva del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, dic. de 1991, págs. 7-20.
 - L'Eglise et les Noirs au Pérou (XVI^e-XVII^e siècles)*. París: L'Harmattan, 1993.
 - "Genio y semblanza del santo varón limeño de origen africano (Fray Martín de Porras)", *Hispania Sacra* 45 (92), 1993, Madrid, Centro de Estudios Históricos/C.S.I.C., págs. 555-574.
 - "La philanthropie abolitionniste chez Alexandre de Humboldt: dialectique de l'idéalisme et du réalisme", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 30, Colonia, 1993, págs. 129-151.
 - "Las vistas de un arbitrista sobre la aparición de un hombre nuevo en las Indias occidentales (mitad del siglo XVII)", *Anuario de Estudios Americanos* 50 (1), Sevilla, 1993, págs. 235-248.
 - "Los jesuitas y la 'Lengua de Angola' en Perú (siglo XVII)", *Revista de Indias* LIII (198), Madrid, 1993, págs. 626-637.
 - "De Séville au Nouveau Monde: le mouvement des domestiques noirs et mulâtres (1^e moitié du XVI^e siècle)", *Americana, Cahiers du C.R.L.H.-C.I.R.A.O.I.* n° 9, París: L'Harmattan, 1994, págs. 13-24.
 - "Las Casas et les Noirs. Logique d'un revirement". *Espace Caraïbe* 3. Maison des Pays Ibériques-Université M. de Montaigne, Bordeaux/Centre d'Etudes et de Recherches Caraïbéennes-Université des Antilles et de la Guyane, 1995, págs. 86-104.

- L'Inquisition de Lima et les hérétiques étrangers (XVI^e-XVII^e s.)*. París: L'Harmattan, 1995.
- Noirs et Nouveaux Maîtres dans les "vallées sanglantes" de l'Equateur. 1778-1820*. París: L'Harmattan, 1997.
- El Negro en El Cuzco* . De próxima publicación en Lima.
- TEJADO FERNÁNDEZ, Manuel. *La vida social en Cartagena de Indias*. Sevilla, 1954.
- THOMAS, Louis-Vincent. *Les religions d'Afrique Noire*. París: Fayard-Denoël, 1965.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*. París: Seuil, 1982.
- TORRE REVELLO, José. "Un contrabandista del siglo XVII en el Río de la Plata", *Revista de Historia de América* 45, México, 1958, págs. 121-130.
- TROCONIS DE VERACOECHEA, Ermila. *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas, 1963.
- VALCÁRCEL, Daniel. *La rebelión de Túpac Amaru*. México: 1975.
- VAN SERTIMA, Ivan. *Ils y étaient avant Christophe Colomb*. París: Flammarion, 1976.
- VARGAS UGARTE S.J., Rubén. *El Beato Martín de Porras*. Buenos Aires, 1949.
- Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima, 1951.
- Historia de la Iglesia en el Perú*. 5 vols., Burgos, 1961.
- Historia General del Perú*. Lima: Carlos Milla Batres, 1966.
- VASCONCELOS, José. *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*. París: Agencia mundial de librería, 1925.
- VEGA, Juan José. "Manco Inca y los esclavos negros en la campaña de Titu Yupanqui (junio-agosto de 1526)", *Revista Histórica* 28, Lima, 1965, págs. 254-256.
- "El negro que llevó un tesoro incaico", *Revista Histórica* 28, Lima, 1965, págs. 257-260.
- VERGER, Pierre. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du dix-septième au dix-neuvième siècle*. París/La Haya: Mouton, 1968.
- VILA VILAR, Enriqueta. "La postura de la Iglesia frente a la esclavitud. Siglos XVI y XVII". In: SOLANO, Francisco de, y GUIMERÁ Agustín, ed., *op. cit.*, págs. 25-31.
- VIVANCO LARA, Carmen. *Bandolerismo y movimiento social en el Perú Virreynal. 1760-1819*. Tesis de bachillerato en Historia, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983. Sin publicar.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el Gran Putas*. Bogotá: Rei Andes Ltda., 1992.

ZAVALA, Silvio. "¿Las Casas esclavista?", *Cuadernos americanos* 2, México, 1944, págs. 149-154.

ÍNDICE

PRÓLOGO	3
PREÁMBULO	6
LA PRESENCIA NEGRA EN LA AMÉRICA PRECOLOMBINA	6
PRIMERA PARTE	11
NEGROS Y ESPAÑOLES	11
CAPÍTULO 1	12
EL AUXILIAR MILITAR	12
Conquista y guerras civiles.....	12
<i>De Nueva España a Chile</i>	13
<i>El caso del Perú</i>	16
Las milicias de negros y mulatos	22
<i>De Cuba al Uruguay</i>	22
<i>El caso del Perú</i>	24
CAPÍTULO 3	66
LOS PLANTEAMIENTOS DE LA ESCLAVITUD URBANA	66
El sitio del afroamericano en la economía urbana.....	66
<i>Negros de casa y jornaleros</i>	67
<i>Modestos empleos</i>	68
<i>Artesanos</i>	70
La movilidad.....	73
<i>La manumisión</i>	74
<i>El mestizaje</i>	88
Temores	92
<i>Rebeliones en Méjico y Bahía</i>	92
<i>Alianzas con indios o enemigos</i>	97
<i>Medidas preventivas</i>	98
SEGUNDA PARTE	102
NEGROS E INDIOS	102
CAPÍTULO 4	103
INVERSIÓN DE LOS VALORES COLONIALES	103

Los negros frente a los indios.....	103
<i>El síndrome de Marcuse</i>	103
<i>Las protestas</i>	111
El indio y los esquemas esclavistas.....	117
<i>Los indios dueños de esclavos</i>	118
<i>Complejidad de las relaciones</i>	120
CAPÍTULO 5	125
ALIANZA ENTRE NEGROS E INDIOS	125
Alianza coyuntural.....	125
<i>De la hospitalidad a la solidaridad</i>	125
<i>De la solidaridad a la convivencia</i>	128
Alianza estructural: el mestizaje en Esmeraldas.....	129
<i>De cimarrón a gobernador</i>	129
<i>Una altiva autonomía</i>	133
CAPÍTULO 6	136
LEGISLACIÓN SEGREGACIONISTA	136
El hábitat.....	136
<i>Las medidas segregacionistas</i>	136
<i>La aplicación</i>	138
El trabajo.....	140
<i>La producción minera</i>	140
<i>Los otros sectores</i>	142
El matrimonio mixto.....	146
<i>La reforma legislativa</i>	146
<i>La aplicación</i>	147
Las sugerencias de Guamán Poma de Ayala.....	149
TERCERA PARTE	152
LA IGLESIA Y LOS NEGROS	152
CAPÍTULO 7	153
EL CONTROL RELIGIOSO	153
La cuestión de los bozales.....	154
<i>La ignorancia, factor de disturbios</i>	154
<i>El método del jesuita Alonso de Sandoval</i>	158
El ministerio de los negros.....	159
<i>La legislación religiosa</i>	159
<i>La actuación de los jesuitas</i>	161

CAPÍTULO 8.....	167
EL NEGRO Y LO SOBRENATURAL.....	167
Control de los desvíos religiosos.....	167
<i>Las proposiciones heréticas.....</i>	<i>167</i>
<i>La blasfemia.....</i>	<i>173</i>
El negro frente al milagro.....	175
<i>Manifestaciones milagrosas.....</i>	<i>176</i>
<i>Semiología del milagro.....</i>	<i>178</i>
El santo negro.....	179
<i>Elementos hagiográficos.....</i>	<i>179</i>
<i>Semiología del santo negro.....</i>	<i>180</i>
CAPÍTULO 9.....	187
LA IGLESIA Y LA PROTECCIÓN DE LOS NEGROS.....	187
Aspectos sanitarios.....	187
<i>El descanso.....</i>	<i>187</i>
<i>La atención sanitaria.....</i>	<i>189</i>
La vida familiar.....	190
<i>El concubinato.....</i>	<i>191</i>
<i>La mulata.....</i>	<i>192</i>
<i>La protección del matrimonio.....</i>	<i>194</i>
<i>Defensa del individuo en la pareja.....</i>	<i>196</i>
La vida social.....	198
<i>Protección jurídica.....</i>	<i>198</i>
<i>Preparación para las responsabilidades sociales.....</i>	<i>200</i>
CAPÍTULO 10.....	204
COFRADÍAS, CORRALES Y CABILDOS.....	204
Estructuras y funcionamiento en el Perú y en el Brasil (siglos XVI-XVIII).....	204
<i>Las cofradías de Lima y de Bahía.....</i>	<i>205</i>
<i>Actividades de las cofradías.....</i>	<i>207</i>
Semiología de las cofradías.....	215
Evolución hacia el sincretismo.....	216
<i>Los “ritos de gentilidad” en Lima y Méjico.....</i>	<i>216</i>
<i>El Señor de los Milagros.....</i>	<i>219</i>
<i>Candomblés y santería.....</i>	<i>220</i>
EPÍLOGO.....	225
Complejidad y/o contradicciones.....	225

Realismo versus idealismo	226
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	234
Fuentes manuscritas	234
<i>Ecuador</i>	234
<i>Perú</i>	234
<i>España</i>	234
<i>Roma</i>	236
Fuentes impresas.....	236
Bibliografía: obras consultadas.....	244
ÍNDICE.....	258