

**Negros esclavos y libres en las ciudades  
hispanoamericanas**

\*

**Carmen Bernand  
2000**

## INTRODUCCIÓN

### CONDICIÓN, COLOR, HIBRIDEZ

Los estudios sobre la economía esclavista de plantación han dado de la esclavitud de los africanos en América una imagen que tiende a imponerse como modelo general. Muchos son los trabajos que han profundizado las relaciones de dependencia en las zonas de explotación agrícola en el Caribe, en el sur de los Estados Unidos o en el Brasil. De ahí que la condición de los esclavos adscriptos a las actividades azucareras y tabacaleras se haya hecho extensiva a otros medios sociales. Sin embargo, a pesar de tratarse de seres que carecen por definición de libertad, los que viven en las ciudades de Hispanoamérica, desde la Conquista hasta los primeros brotes independentistas, poseen características sociológicas y culturales muy distintas a las de aquellos que trabajan en las plantaciones tropicales o en las minas de oro. Esta distinción entre la vida de las haciendas y el entorno urbano también es válida para las zonas azucareras, como lo demuestran los estudios sobre el Brasil y las Antillas francesas, así como para los Estados Unidos. Allí, y desde la independencia, la ciudad de Filadelfia desempeñó un papel muy activo tanto en la abolición de la esclavitud como en el mejoramiento y la integración a la nación americana de los hombres libres de color<sup>1</sup>.

En México, Lima, Quito, Bogotá, Caracas, Cartagena y Buenos Aires, los esclavos constituyeron entre el 10% y el 25 % de la población. Sin embargo, esta herencia africana urbana ha sido minimizada u olvidada, a pesar de que contamos con estudios de referencia, como los de James Lockhart, Frederick Bowser, Gonzalo Aguirre Beltrán, Colin A. Palmer, Lyman Johnson o Miguel Acosta Saignes, por citar sólo los nombres más conocidos. Una de las razones, pero no la única, reside en el temor, por parte de las grandes familias de la aristocracia latinoamericana, a que se rastreen unos orígenes que en muchos casos los vinculan con los antiguos esclavos.

Por otra parte, la antropología, centrada en lo rural y en lo indígena, tampoco ha tenido en cuenta la dimensión urbana de una institución que se inicia en el siglo XVI, pero cuyas raíces remontan a la Antigüedad. El texto que presentamos intenta dar una visión sintética del problema y exponer las características de la presencia africana en las ciudades de Hispanoamérica.

#### *Culturas urbanas hispanoamericanas*

Hablar de esclavitud urbana, como institución particular, distinta del sistema de explotación que se desarrolla en las plantaciones y en las minas, implica en primer lugar definir el marco en el cual esas actividades se desarrollan. La urbanización de Hispanoamérica es un fenómeno único en la historia occidental. Desde los primeros decenios de la Conquista, la ciudad dominó el espacio territorial, inaugurando un rasgo que caracteriza hoy a todo el continente. La magnitud de las calles, el establecimiento

---

<sup>1</sup> Gabriel Debien, 1177-1178. Sobre la importancia de Filadelfia como laboratorio experimental del mejoramiento de los esclavos liberados, ved el excelente libro de Gary Nash (1991).

de solares y parcelas cuadrangulares deslindadas sobre un territorio sin límites, el tamaño de la plaza mayor, centro geométrico, funcional y simbólico de la urbe, dieron a las ciudades americanas un aspecto muy diferente al de los centros europeos de raíces medievales. Ya a finales del siglo XVI, la ciudad, sede del virrey o del gobernador, aparece a ojos de los contemporáneos, como un lugar populoso donde se concentran gentes venidas de la periferia. Esta visión se confirma durante el siglo XVII y sobre todo en el XVIII, cuando el crecimiento demográfico de la población obligó a subdividir los solares y las parcelas, creando así un tejido social denso.

Naturalmente todas las ciudades coloniales no son comparables y cada una presenta rasgos singulares en función de sus características históricas y geográficas. México colonial prolonga Tenochtitlan. Tenemos por consiguiente una presencia indígena importante que influye en las características culturales y sociales de las colectividades afroamericanas. Lima, por el contrario, es una ciudad nueva, fundada por Pizarro pero rodeada de pueblos de indios organizados en comunidades y controlados por los encomenderos y sus descendientes. La traza cuadrangular se impuso a todas las ciudades fundadas posteriormente. Cartagena y La Habana fueron ciudades defensivas, cuyos baluartes las protegieron de los asaltos de los corsarios. Buenos Aires también es una creación colonial pero carece de una población aledaña indígena y agrícola, ya que los “malones” que la amenazan constantemente están compuestos por indios nómadas que no constituyen de ningún modo una mano de obra utilizable.

Estas ciudades “nuevas”, sin tradición medieval ni indígena, salvo en contados casos representados principalmente por México y Cuzco, están construidas según una traza cuadrangular, que divide el espacio en solares cuya jerarquía depende de la distancia que los separa del centro, plaza en torno a la cual se yerguen los edificios oficiales, símbolo del poder. Se trata de capitales: las hay de gran magnitud, puesto que en ellas reside el virrey, como México y Lima (Buenos Aires lo será en el último tercio del siglo XVIII); otras, de dimensiones menores, son centros políticos, cuyos órganos son la Audiencia y la Gobernación. La cuadrícula urbana facilita la circulación del aire y de las personas, así como el control de la población. Los esclavos residen generalmente -pero no necesariamente- con los vecinos, y por consiguiente, lejos de estar relegados a un barrio específico, ocupan la totalidad del espacio urbano, tanto el privado de las casas como el público. En este entorno moderno se desarrolla la subcultura urbana de los negros y mulatos, que no implica la reproducción de rasgos culturales africanos.

La ciudad hispanoamericana es un lugar de sociabilidad y de representación. En ella se yerguen los edificios que simbolizan el poder: catedral, palacio de Gobierno, sede de la Audiencia..., construcciones modernas porque nuevas e inspiradas en proyectos de urbanismo que combinan la estética con la salubridad. Estas ciudades poseen un Cabildo, pero éste no goza de una verdadera iniciativa municipal: el verdadero poder está en el núcleo administrativo que encarna el poder de la Corona. Pero, entre sus funciones, está fomentar las celebraciones religiosas. La amplitud de las calles y de las plazas, y la perspectiva abierta por la traza rectilínea, favorecen esos espectáculos. La importancia de la función decorativa aparece en Hispanoamérica con el espíritu de la Contrarreforma y la influencia del barroco, estilo que produce la ilusión de la armonía. De ahí que las ciudades españolas sean distintas a las que surgen en el ámbito puritano anglosajón. La sociedad barroca hispanoamericana acentúa las diferencias entre las

distintas naciones, definidas según el antiguo criterio de grupos de origen común. Esta diversidad se exhibe en las fiestas religiosas y las conmemoraciones en honor al nacimiento de un infante: los desfiles, las procesiones y los cortejos de las distintas naciones, cada una con sus emblemas y signos distintivos, constituyen un elemento indispensable. Ostentar las diferencias entre los estamentos es una manera de mostrar el poder central que los une según el orden de la sociedad. El ceremonial barroco insiste en la integración jerárquica de los distintos pueblos, de ahí que la condición servil forme parte del conjunto.

Los negros participan plenamente de los eventos públicos de la ciudad y, en ese sentido, no están marginados y no se puede hablar en este caso de una existencia comparable a una “muerte social”<sup>2</sup>. La pintura de los siglos XVII y XVIII, tanto europea como americana, nos brinda escenas personificadas por estos hombres de color que viven con los señores. Los pajes negros vestidos de raso y terciopelo de las Bodas de Canaá de Veronese, los criados de Velázquez, y, posteriormente, los cuadros de castas mexicanos o los retratos de personalidades oficiales acompañadas de sus lacayos morenos insisten en la función estética del esclavo. Esto no es simplemente una idealización del artista, sino un aspecto esencial de los servidores de los grandes señores: el de servir de adorno. Por supuesto, la mayoría de los negros urbanos no comparte con los lacayos y otros criados elegantes esa dimensión ornamental, pero ésta nunca está totalmente ausente, como lo demuestra en el ámbito urbano el éxito de las fiestas y músicas negras, que se prolonga hasta nuestros días.

En la medida en que reconocemos el carácter peculiar de la esclavitud urbana, debemos esforzarnos en circunscribir el ámbito en el que se desarrolla. Esta tarea no es fácil, porque si bien en la actualidad la separación entre el campo y la ciudad nos parece una evidencia, en la época colonial es difícil trazar en forma neta los límites entre uno y otro mundo. Los arrabales, muladares, rancherías, zonas lindantes y fincas adyacentes forman parte de la ciudad y constituyen una zona fronteriza, una margen, donde el campo y el casco urbano se entremezclan. Estos espacios marginales pueden invadir las zonas residenciales en determinadas circunstancias: así, después del terremoto de Lima de 1746, surgieron en todos los barrios rancherías para amparar a todos aquellos que habían perdido sus escasos bienes durante la catástrofe. El caso de Buenos Aires, ciudad situada a pocos kilómetros de una zona de frontera con las tribus indias, es significativo de la compenetración entre urbanidad y campo circundantes, donde vaqueros y hortelanos negros trabajan en las tierras de los amos. En muchos casos el esclavo se mueve entre la hacienda y la casa del amo, y efectúa tareas agrícolas pero también urbanas y domésticas.

---

<sup>2</sup> Blackburn, 8-23, insiste en estas características de la sociedad barroca, basándose en los trabajos de Maravall. Esta expresión constituye la base del análisis comparativo de Patterson. A pesar de la riqueza y el interés indudables de ese trabajo, lamentamos que el autor haya dejado prácticamente de lado la esclavitud en las ciudades hispanoamericanas.

## *Las relaciones serviles*

¿Cuáles son las características de la esclavitud urbana? En primer lugar, la proximidad física del esclavo con la familia del amo. Por lo general vive aquél en la misma casa, dispone del tercer patio -el del fondo- que es también el lugar de la intimidad, por ejemplo donde se encuentran las letrinas; está en contacto permanente con la mujer y los hijos. A este rasgo doméstico, que también se encuentra en el mundo de las plantaciones, hay que agregar otro, fundamental. El esclavo urbano vive en un espacio de circulación y de mediación: la calle, los lugares públicos, las tabernas, las pulperías, los mercados, las plazas de toro y los corrales constituyen su entorno exterior a la casa del amo. La frecuentación de estos lugares lo pone al tanto de los cotilleos, chismes e informaciones de toda índole. La calle, donde se mueve diariamente, le brinda un espacio de libertad y un cierto anonimato, limitado por la visibilidad del color. Como en las ciudades europeas, las de Hispanoamérica tienen sus zonas de anonimato que se extienden con los años y que, si bien alimentan los sentimientos de inseguridad y de soledad, otorgan a los individuos una libertad mayor, permitiendo que se diluyan los vínculos personales<sup>3</sup>.

La esclavitud urbana en Hispanoamérica es el reflejo del modelo general que se implanta en las Indias Occidentales a partir del siglo XVI y que favorece la diversificación de las tareas realizadas por los esclavos. Esta concepción del trabajo servil tiene su origen en la tradición peninsular y en la estructura del parentesco. El linaje, grupo jerarquizado de parentesco implica la cohabitación en la casa señorial de personas dependientes, los “criados”. Desde el siglo XII, lo son todos aquellos que, como la denominación lo indica, residen, han nacido eventualmente y comen en la casa señorial. Dentro de la categoría de los criados, los de mayor prestigio son los mayordomos, los merinos y los halconeros. Pero también los hay cocineros, amos, amas de cría, etcétera...

Los esclavos entran también en esa categoría<sup>4</sup>. Los criados forman parte del linaje y a la muerte del jefe de familia, reciben generalmente mandas. El “dar de comer” a un número importante de parientes y dependientes es una marca de prestigio social para el jefe del linaje, de ahí que en torno a él graviten gentes “de continuo”: paniaguados y allegados, términos cercanos a criados.

Este rasgo se mantiene en Hispanoamérica, sobre todo en la primera época de la Conquista y en el mundo de los encomenderos. De ahí que los criados y sirvientes numerosos incrementen el prestigio de la casa que puede mantenerlos. En la segunda mitad del siglo XVIII, encontramos todavía la concepción antigua que el esclavo forma parte de la familia: “porque no es cierto, ni cuanto menos público el que en mi casa se maltrate a mi familia”, declara un abogado de cancillería de Buenos Aires a quien se le achacaba una conducta violenta hacia una de sus esclavas<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Maravall, 257-258.

<sup>4</sup> Beceiro Pita y Córdoba de la Llave, 331 y ss; Gerbet, 311-344.

<sup>5</sup> AGN-A, IX-35-5-3, Tribunales, “Autos de María Bartola.”, 1776.

José Luis Cortés López señala que una de las dificultades del estudio sobre la esclavitud en la Edad Media reside justamente en la confusión en los términos de “siervo” y “esclavo”, que con frecuencia se utilizan como sinónimos. En general la palabra “siervo” se utiliza para los que desempeñan tareas domésticas e incluso los que trabajan en el campo o en las dependencias del señor. Esta confusión entre esclavo doméstico y criado aparece también en América. Vicenta Cortés Alonso, en su estudio sobre Juan de Castellanos, cita una serie de mandas de su testamento (hecho en Tunja), redactado a comienzos del siglo XVII: “era mi criada”, señala Castellanos al hablar de su esclava Catalina; “nació en mi casa y se ha criado en ella”.

El estatus particular de los criados y esclavos domésticos se refleja en los primeros intentos de organizar la trata de negros en el Nuevo Mundo. La exclusividad que la Corona otorgó al negrero Gouvenot, que obtuvo el privilegio de introducir en el Caribe, entre 1518 y 1527, 4.000 negros para suplir la mortandad de los indígenas, no fue obstáculo para que se otorgaran numerosas mercedes a particulares, siempre y cuando los esclavos estuvieran destinados no a la venta sino al servicio personal<sup>6</sup>.

En España las ocupaciones más corrientes de los esclavos urbanos fueron la domesticidad y en menor grado, el artesanado<sup>7</sup>. Los esclavos gozan de ciertas garantías jurídicas, pueden pedir cambiar de amo si éste los trata mal y, aunque no pueden desempeñar cargos de responsabilidad judicial, en 1482 una bula papal critica el hecho de que, en la Inquisición de Aragón, ha habido esclavos que han acusado a cristianos. En 1509, una provisión promulgada por la Suprema declaró la legalidad del testimonio presentado por esclavos ante el Santo Oficio. La casi totalidad de las acusaciones de estos esclavos se refieren a prácticas moriscas.

Esta participación a los tribunales como testigos de cargo o de descargo, la encontramos también en Hispanoamérica, en una época temprana. En Quito, en 1575, doña Isabel Atahualpa, hija del Inca, presenta unos autos para hacer valer sus privilegios y en la lista de los testigos “pareció joan vezino negro en su nombre”<sup>8</sup>. Esto muestra que, en el siglo XVI, los criados y esclavos de color gozaban de ciertas prerrogativas.

En muchos casos los criados españoles sirven de intermediarios, cuando se trata de establecer vínculos políticos o en actividades comerciales, costumbre que los conquistadores llevan a América. Toda persona noble que contrata o entra en una granjería lo hace por intermedio de sus criados. Los criados no son pecheros sino “escusados”, porque “viven con señor” y están unidos a él por vínculos afectivos<sup>9</sup>. A comienzos del siglo XVI, un tal Juan de Córdoba envió a su esclavo negro con dos mercaderes para vender su mercancía en La Hispaniola. Esta libertad de desplazamiento de la que gozan ciertos esclavos domésticos puede sorprender, pero se trata de una pauta

---

<sup>6</sup> Aguirre Beltrán (1972), 19.

<sup>7</sup> Cortés López, José Luis (1986), 19-22. La situación de los esclavos que trabajaban en las minas de plata de Guadalcanal era muy distinta de la de los criados y jornaleros sevillanos, como lo muestra A. Stella.

<sup>8</sup> Cortés López (1989), 76-86. Autos de doña Isabel Atahualpa, 1572, in Oberem (1976), 69-70.

<sup>9</sup> Gerbet, 315.

relativamente corriente que existió también en las Antillas francesas, donde a fines del siglo XVII, jóvenes esclavos viajaban solos o en compañía de sus amos a Francia para aprender un oficio<sup>10</sup>.

En el inicio del tráfico negrero, la Corona exigió que se llevaran a las Indias esclavos cristianos. Estos provenían en gran parte de ciudades de la Península Ibérica. Desde fines del siglo XIV esclavos negros vivían en Sevilla, donde la mezcla racial era corriente, concentrados mayormente en los barrios de san Bernardo y de Triana. Todos eran cristianos e hispanizados, y constituían la mayor comunidad esclava de España; hacia 1565, se contaba un esclavo por cada catorce habitantes<sup>11</sup>. En 1510, Fernando de Aragón consiente que sean exportados a La Hispaniola doscientos esclavos sevillanos. Si bien los había marcados con hierro, éstos representaban una minoría. En Sevilla, los negros gozaban de cierta libertad de movimientos y las autoridades municipales se quejan de que grupos de esclavos frecuentan día y noche las tabernas, donde se emborrachan y provocan desórdenes. Podían celebrar sus danzas y cada comunidad o “nación” estaba presidida por un mayoral. Los negros tenían también una cofradía, de Nuestra Señora de los Ángeles. Trabajaban como cargadores, estibadores del puerto, en el empedrado de carreteras y caminos; otros eran obreros en las fábricas de jabón. Los había que ejercían el cargo de “corchetes”, es decir, ayudantes de alguaciles, función que ocuparán también en América. Contrariamente a los moriscos, los negros y los mulatos sevillanos se convierten al cristianismo y se integran en la vida española<sup>12</sup>.

En las ciudades de Hispanoamérica, los africanos no son los únicos criados domésticos. Si bien es cierto que la esclavitud de los indios fue prohibida a mediados del siglo XVI por las Leyes Nuevas, ciertas posiciones intermedias como las de los naborías en las Antillas y Tierra Firme, los yanaconas o los peñadillos andinos, presentan características que los asemejan en cierto modo a los esclavos domésticos. En el siglo XVIII, el desarrollo del “concertaje” en el mundo rural indígena constituye una modalidad de la esclavitud por deudas. También tenemos el caso de los esclavos introducidos en la Nueva España por el puerto de Acapulco, y provenientes de Asia. Estos “chinos filipinos” llegaron a ser muy numerosos en esa ciudad y ciertas familias adineradas tenían hasta dieciocho. Nos faltan estudios comparativos de estos tipos de servidumbre.

Allí donde la mano de obra indígena era relativamente abundante, los esclavos africanos fueron en su mayoría trabajadores urbanos. Por otra parte, conviene recordar que en la época colonial, la libertad no es la antítesis de la esclavitud. Los negros horros, si bien ya están liberados de la servidumbre, gozan de un estatus ambiguo y se recomienda repetidas veces que se “asienten” con amos para no vagar<sup>13</sup>. El indio es

---

<sup>10</sup> Ver al respecto el interesante artículo de Debien, *op. cit.*

<sup>11</sup> Sobre los negros de Lisboa y el sistema de cofradías, Didier Lahon sostendrá su tesis doctoral en 1999.

<sup>12</sup> Pike, 344-369.

<sup>13</sup> Aguirre Beltrán (1972), 280-281. Un ejemplo temprano de esta restricción lo tenemos en las ordenanzas; dicen: “que en tanto Su Ex. provea persona que entienda en asentar los negros horros y

libre hasta cierto punto puesto que está sometido al tributo. La mujer, aunque no sea ni esclava ni indígena, goza de pocas libertades en el sentido moderno. La frontera entre privación y goce de libertad es en muchos casos difícil de trazar<sup>14</sup>.

Por otra parte, es imposible considerar la condición de los esclavos africanos sin incluir en el análisis sus descendientes libres. Como Orlando Patterson ha demostrado, el tráfico de esclavos, la esclavitud como estado y la manumisión, son fases distintas de un mismo proceso<sup>15</sup>. En las ciudades, los manumisos constituyeron una población importante numéricamente, ya que los esclavos tenían la posibilidad de rescatar su propia libertad, tratando libremente con sus amos las condiciones; éstos podían igualmente dar libertad a sus esclavos, como consta en los testamentos, sin rendir cuentas a las autoridades.

La aplicación de estos derechos tradicionales tuvo por consecuencia el aumento considerable de negros horros. En muchos casos, esclavos y libres pertenecen a una misma familia, de ahí que la frontera legal, de suma importancia para el individuo, sea en la práctica menos marcada, como veremos por varios ejemplos. No olvidemos que el estatuto de los esclavos estaba regido por las Siete Partidas promulgadas por Alfonso el Sabio, según las cuales los esclavos eran seres humanos y no bienes muebles, según consta en el título XXIII, que aclara que los seres humanos pueden ser libres, libertos (o ahorrados) o siervos.

El estudio de la esclavitud urbana es indisociable de un análisis de la emergencia del trabajo libre, modalidad que desde el siglo XVI la Corona se esforzó en fomentar, combatiendo las formas arcaicas de movilización de la mano de obra, como la encomienda, y suprimiendo los servicios personales de los indios. En los primeros tiempos de la colonia, la disminución demográfica de los indígenas atrajo una masa importante de africanos reducidos a esclavitud. Pero ésta era susceptible de modificaciones, ya que la manumisión estaba admitida por la ley y por la costumbre. Al comienzo, los negros libres y sus descendientes, excluidos de multitud de oficios por los estatutos selectivos de los gremios, compitieron difícilmente con los esclavos. No poseyendo ni tierras ni instrumentos de producción, muchos de ellos fueron considerados como vagabundos, y al respecto la legislación fue feroz, aunque muchas veces ineficaz, ya que el ocio era considerado como el vicio mayor. Cuando aumentó el número de esta mano de obra, el trabajo ejecutado por el esclavo se volvió demasiado caro para competir con este proletariado. Ésa fue la evolución del trabajo en México. En ciudades periféricas como Buenos Aires, la culminación del tráfico de negros coincidió con la apertura del comercio y, apenas el sistema se había extendido, ya se encontraba en desfase con el progreso económico<sup>16</sup>.

A esta oposición entre negro esclavo y negro libre, se suman las variantes originadas en el mestizaje, proceso que comienza en los primeros años de la Conquista. Los

---

mulatos y indios vagabundos con amos, ordeno y mando que los dichos asientos se hagan ante el dho. juez de naturales”, in Sarabia Viejo, I, pág. 181.

<sup>14</sup> Konezke, Colección, II-1, 291.

<sup>15</sup> Patterson, 295-296.

<sup>16</sup> Aguirre, 48-49.



documentos coloniales, cuando se refieren a todos aquellos que no pertenecen ni a la república de los indios ni a la de los españoles y que por lo tanto plantean problemas administrativos y fiscales, nombran sistemáticamente a cuatro categorías: los negros libres, los mestizos, los mulatos y los zambahigos (o zambos). Podemos añadir a esta lista a los criollos. Todos ellos poseen estatus híbridos, cuyas implicaciones ideológicas son de gran importancia para entender las estrategias intentadas por los esclavos para salir de la condición servil. A estas consideraciones se suman las contradicciones fundamentales del sistema esclavista hispanoamericano, mencionadas anteriormente: la manumisión permitida, el mestizaje, los costes cada vez más elevados del esclavo y la emergencia de una categoría social, la de las “castas” o grupos mestizados en diversos grados, que constituyen una fuerza de trabajo libre mucho menos onerosa que la mano de obra servil.

### ***Color, hibridez***

Para entender las implicaciones políticas, ideológicas y simbólicas del sistema estamental hispanoamericano es necesario evocar las nociones imperantes relativas a la naturaleza humana, a las jerarquías sociales y a lo que hemos llamado los “estatus híbridos”. En Hispanoamérica, la distinción entre las dos repúblicas de indios y de españoles, fundamentada jurídicamente por una serie de derechos y de deberes respectivos, implicó en principio la segregación de ambos grupos, para proteger a las comunidades de los abusos y de las enfermedades, permitiendo en cierto modo que los grupos indígenas no desaparecieran, como había ocurrido en las Antillas. Las diferencias entre ambas “naciones” -en el sentido renacentista del término- se fundan en sus “naturalezas” respectivas. Dependen éstas del lugar de origen y de la familia a la que uno pertenece. Sin embargo esta tentativa de segregación, justificada por la necesidad de frenar los abusos cometidos hacia los indios, no pudo nunca ser llevada a cabo, entre otras razones porque la escasa población femenina de origen europeo favoreció las uniones mixtas, fueran o no voluntarias. En ciertas regiones, como en el Paraguay por ejemplo, los mestizos constituyeron la mayoría de la población al cabo de una generación de contactos: los harénes de Domingo de Irala son célebres -el famoso “Paraíso de Mahoma”, como se llamaba a esta provincia- así como la extensión de las relaciones sexuales forzadas.

Al ser traspuestos al Nuevo Mundo, los criterios clásicos de nación y de naturaleza sufren una modificación importante e introducen una contradicción profunda entre la adscripción a un grupo de filiación y el enraizamiento en la tierra natal. En efecto, las nuevas poblaciones que aparecen en América a los pocos años de la Conquista manifiestan características vinculadas con la naturaleza y el clima del Nuevo Mundo, conforme a la correspondencia que se establecía corrientemente entre los grupos y los individuos que lo componen y la tierra en donde moran. Cosmógrafos y cronistas de los primeros decenios de la Conquista coinciden en afirmar que la naturaleza del Nuevo Mundo es más fértil que la de Europa, e incluso se la califica de “viciosa”, por su capacidad ilimitada de reproducir las especies vegetales y animales que allí se han transplantado. Esta potencia genésica de la tierra se transmite igualmente a los pueblos que allí habitan, y es curioso comprobar que Gregorio García, al referirse a los animales cimarrones que se han multiplicado extraordinariamente en el primer siglo de la

Conquista, hable de “animales peregrinas, animales mestizas”<sup>17</sup>. La libertad de la que gozan -y que es la condición de su reproducción- está expresada por la noción de “peregrino”, antítesis de “ciudadano”. Lope de Aguirre, que no era mestizo pero sí “traidor”, “rebelde hasta la muerte por Tu ingratitud”, según sus palabras, dirigidas a Felipe II, firma esa carta incendiaria bajo el seudónimo de “el peregrino”. Como en la España del siglo XVI, en la que se acusaba a los moriscos de fomentar un complot demográfico contra los cristianos, las autoridades españolas temen la multiplicación vertiginosa de los mestizos americanos. De manera significativa, el licenciado Lope García de Castro, presidente de la Audiencia de Lima, alerta al Consejo de Indias sobre estas gentes que “nacén cada hora”<sup>18</sup>.

Contrariamente al indio, al que se considera “natural”, es decir, vinculado a la tierra donde nació, lo cual le confiere su temperamento y su complejión, es decir, su carácter, su aspecto y su manera de ser, los frutos de uniones mixtas escapan a la separación entre las repúblicas y se caracterizan por su ambigüedad. ¿Deben o no pagar tributo como los indios? En el curso de la época colonial, esta cuestión fiscal nunca será definitivamente resuelta.

Los mulatos y los zambos, pertenecen, como los mestizos y los criollos a lo que hemos llamado “estatus híbridos”. Este criterio es fundamental para distinguir a los indígenas de las otras poblaciones. Si bien el mestizo comparte con el mundo indígena una “naturaleza” semejante, el hecho de que esté eximido de la tributación le confiere una superioridad social. El mulato permanece marcado por su condición, aun cuando sea liberto, a menos de tener una madre india, en cuyo caso el “zambo” goza de la condición materna. En los primeros decenios de la Conquista se trató de distinguir entre los mulatos, a aquellos que tenían ascendencia española. Para ello se empleó el término de “morisco”, que prevaleció sobre todo en la Nueva España. Al acabar el siglo XVII, una real cédula mandó borrar y olvidar el uso de esta voz, para no molestar a personas de calidad que eran tachadas de bajo origen<sup>19</sup>.

El caso de los criollos es interesante porque ilustra claramente el problema de la identidad y de la posibilidad de pasar de una a otra. Hasta 1560 este término designa a los negros que no han nacido en África. Se habla por lo tanto de “criollos de Sevilla, de Lisboa, o de Sao Thomé”, porque esta isla es considerada como un enclave portugués que no pertenece ya a África<sup>20</sup>. La superposición de “criollo” y de “mestizo”, relativamente frecuente en los documentos coloniales, está presente todavía en la Argentina del siglo XX. En ese país, los llamados “cabecitas negras” -y que se denominaban “criollos”- eran mestizos de distintos pueblos. Sólo a partir de la segunda mitad del siglo XVI, la voz se hace extensiva a los españoles nacidos en el Nuevo Mundo.

---

<sup>17</sup> Bernard & Gruzinski (1993), 190.

<sup>18</sup> Carta del Licenciado García de Castro al Consejo de Indias (1567), in Levillier, III, p. 235.

<sup>19</sup> Konetzke, III-1, 1962: Real cédula al presidente de Guadalajara para que no se use de la voz morisco con los hijos de español y mulata, 1700, pág. 81-82.

<sup>20</sup> Lockhart (1968), 175.

Estos inspiraron, desde el comienzo, mucho recelo pues se pensaba que al contacto de otro clima y de otra tierra, el español se mestizaba: “Los españoles que pasan a aquellas partes y están en ellas mucho tiempo con la mutación del cielo y del temperamento de las regiones, aún no dejan de recibir alguna diferencia en la color y calidad de sus personas; pero los que nacen dellos, que se llaman criollos y en todo son tenidos y habidos por españoles, conocidamente salen ya diferenciados en la color y tamaño, porque todos son grandes y la color algo baja declinando a la disposición de la tierra; de donde se toma argumento que en muchos años aunque los españoles no se hubiesen mezclado con los naturales, volverían a ser como son ellos; y no solamente en las calidades corporales se mudan, pero en las del ánimo suelen seguir las del cuerpo y mudando él se alteran también”<sup>21</sup>. Alianza sugerida no sólo como posibilidad teórica sino como fuerza política antiespañola, ya desde fines del siglo XVI, como lo ejemplifica el caso de Hernandarias, gobernador del Río de la Plata, puesto por “los naturales de esta tierra”, “muy honrado caballero aunque criollo, porque no hay regla sin excepción y acá se tiene por cierta que de los criollos se puede fiar poco y de los mestizos, nada”<sup>22</sup>.

La desconfianza que inspiran los híbridos es compartida también por los indios. El cronista indígena Guaman Poma de Ayala juzga con severidad a los negros ladinos, o criollos, a los cuales les atribuye todos los vicios que engendra el conocimiento y la habilidad: “de bozal salen santos [...] los negros y negras criollos son bachilleres y rreboltosos, mentirosos, ladrones y rrobadores y salteadores, jugadores, borrachos, tauaqueros, tranposos de mal bevir”<sup>23</sup>. Los híbridos no constituyen una nación, en el sentido que se dio a esta noción en la época colonial, sino que forman un grupo intermedio, abigarrado y plebeyo que se designa, a partir de mediados del siglo XVII como “sociedad de castas”. Esto nos lleva a tratar del problema del color como diferencia y marca de un estatus social.

### ***La barrera del color***

El color negro da a los esclavos una visibilidad que no tienen los demás grupos, y constituye una marca indeleble de la condición servil. Desde los primeros tiempos de la Conquista, los cronistas utilizan una serie de calificativos para describir el color y la tez de los indios del Nuevo Mundo. Pero los términos utilizados son demasiado imprecisos para que puedan constituir una categoría racial. Por ejemplo, en algunos casos, se dice que los españoles son “morenos”, lo cual les permite pasar por indios en ciertas circunstancias<sup>24</sup>. Pero en otros casos, se describe a los mestizos y a los mulatos como “morenos”. El término “trigueño”, según los contextos, puede aludir a un color oscuro o, por lo contrario, a una tez clara. Pedro Pizarro escribe que la esposa del Inca Sayri

---

<sup>21</sup> López de Velasco, 19-20.

<sup>22</sup> BN (B.Aires), n° 7326: Carta del Gobernador de Buenos Aires, don Diego Valdés, 28 de septiembre de 1599.

<sup>23</sup> Guaman Poma de Ayala, 664.

<sup>24</sup> Como lo indica, entre otros, Bernal Díaz del Castillo: “dos soldados hechos indios [...] y como eran morenos de suyo dijo que no parecían españoles”, in C. Bernard & Serge Gruzinski I, pág. 673.

Tupac era “blanca, “trigueña”, y aclara que los Incas eran más blancos que los españoles. En cambio, el Inca Garcilaso de la Vega, al referirse a la misma princesa, comenta que sería aún más bella si no tuviera la tez tan “trigueña”<sup>25</sup>. A mediados del siglo XVII el “color vario” de los mestizos es, para Juan de Solórzano, la marca de la infamia del nacimiento. Dicho color es transmitido por la madre junto con otros “vicios” mamados en la leche.

La proliferación de los híbridos -las castas- con las connotaciones simbólicas y normativas que conllevan (ilegitimidad, deslealtad, vicio, lujuria, metáforas animales) se refleja en un vocabulario que alude a una pigmentación indeterminada, ni negra ni blanca, sino “abigarrada”, es decir “de varios colores mal combinados”, lo heterogéneo, lo que es sin concierto”. El color “albarazado”, por ejemplo -una de las categorías que aparecen en la nomenclatura complicada de las castas- es “abigarrado”, lo mismo que lo “barcino”, retoño de un “albarazado” y de una mulata, denominación que se da a los perros y otros animales de pelo blanco y pardo y a veces rojizo. Es significativo que “barcino” designe también al político que con frecuencia cambia de partido. Tenemos nuevamente la idea de traición, consustancial de los híbridos. El “zambo”, hijo de un negro y de una india -de condición libre- es también un mono de pelaje gris amarillento, de hocico negro y muy aplastadas y abiertas las narices. Lo “abigarrado” es sucio, como lo indica el adjetivo “pardo”, color oscuro con algo de amarillo y rojo, como el de las hojas secas, y que se aplica también a la voz de timbre poco claro. El color “pardo” de los vellones sirve para confeccionar paños ordinarios, sin tinte, con el que se visten los rústicos. Según el mismo Covarrubias, “pardo” es el color de la tierra y de la piel de oso. Los mulatos pueden eventualmente distinguirse de los pardos, generalmente de condición libre, a fines del siglo XVIII<sup>26</sup>. En 1647, Juan de Solórzano Pereira aclara, en su *Política Indiana*, que “los hijos de negros y negras libres se llaman morenos o pardos”. El viajero francés Amédée Frézier, que visita el Perú en 1713, atestigua a su modo de ese abigarramiento: “de treinta rostros, apenas se hallan dos del mismo color”. Del negro al blanco, del blanco al negro, los matices son “infinitos”, y para explicarlos, introduce un tercer color, el rojizo. Esta es quizá la primera referencia a la raza “cobriza”<sup>27</sup>.

Otros vocablos como *comme* “cholo”, “chino”, “cambujo”, “chamiso”, “bazo”, o “coyote”, con los que se trata de indicar el grado de pigmentación de las “castas”, pertenecen al registro de lo abigarrado pero también al reino animal. Este color indeterminado sirve para calificar a los que tienen un origen vil, y que ya no son ni negros ni blancos, y por lo tanto ambiguos y peligrosos.

---

25 Pedro Pizarro, p. 238; Garcilaso de la Vega, libro 8, cap. 11.

26 Solórzano, *op. cit.*, II -xxX-21 y 36.

27 Frézier, p. 93: “*Dieu a formé parmi les enfants de notre père commun de trois sortes de carnations d'hommes, une blanche, une noire et une de couleur rougeâtre, qui tient au mélange de l'une et de l'autre*”.

Paradójicamente estos grupos “abigarrados”, que no pueden ser subdivididos en categorías cromáticas objetivas, forman lo que se llaman castas de color<sup>28</sup>. Esta categoría global reúne a todos los frutos del mestizaje, de la cual las referencias antiguas al origen han desaparecido a favor de un único criterio, el del color oscuro evidente de la “chusma” o de la plebe, desprovisto de raíces étnicas pero portador de una identidad colectiva. A finales del siglo XVIII, la promulgación de la real cédula de *gracias al sacar*, el 10 de febrero de 1795, permite, mediante un determinado pago, la “dispensación de la categoría de pardo”: esto favorece a numerosos descendientes de negros esclavos, sobre todo a aquellos que viven en las ciudades y que medran por adquirir el prestigio social. Los límites entre las categorías sociales, por decreto y adquisición, se atenuaban hasta el punto de confundir las razas y las clases que la real pragmática de matrimonios de 1776 había tratado de mantener. Pero a pesar de ello, los descendientes mezclados de los esclavos negros conservaron “la marca indeleble del color negro”<sup>29</sup>.

La condición de los esclavos urbanos debe, por consiguiente, ser estudiada en función de parámetros sociológicos e ideológicos: la valoración de la ciudad respecto al campo, las discriminaciones hacia la hibridez y la ilegitimidad, la oposición entre los criollos y los que vienen de fuera (españoles, africanos), el prejuicio del color, la descalificación del trabajo manual. A lo largo del período colonial, la problemática del conflicto, o en otros casos, del compromiso, entre la reivindicación de una identidad “étnica” y la integración, dentro de la jerarquía, a la sociedad global, como parte del “pueblo”, estructura las modalidades de la esclavitud urbana y las estrategias de manumisión.

Nos quedan por definir los límites cronológicos y espaciales de este trabajo. Desde luego es imposible abarcar todos los casos y situaciones que se dieron en las principales ciudades de Hispanoamérica. Los datos son muy numerosos y están desperdigados en diferentes documentos: testamentos, bandos, descripciones, visitas de ciudades, notarías, justicia. Si bien las fundaciones urbanas siguieron pautas similares en todo el continente, la diversificación de estos centros se produjo rápidamente. Las grandes capitales hidalgas, donde el talante pródigo, la gala y la ostentación fueron rasgos esenciales de la oligarquía, constituyeron un entorno social muy distinto del de los núcleos más pequeños, cuya mayor preocupación fueron sus problemas municipales. Los puertos, dominados por los comerciantes, entre los cuales se distinguían los negreros y los contrabandistas, desarrollaron formas de vida mercantiles. Ciudades mineras como Potosí conocieron una pujanza económica una expansión del mercado excepcionales<sup>30</sup>. Nos limitaremos por consiguiente a señalar las principales características de la esclavitud urbana y a señalar pistas de investigación sobre este tema, de tan gran importancia.

---

28 “Muchedumbre que llaman del color” (Plano geográfico e hidrográfico del distrito de la Real Audiencia de Quito) [1766], in *Relaciones Geográficas de la Audiencia de Quito*, T. II, 456-57.

29 King (1953b), 531: es así como define a las castas un texto de 1815 redactado en Caracas.

30 Sobre la tipología de las ciudades latinoamericanas, ved J.L. Romero, principalmente pág. 70-98.

El límite cronológico no resulta menos complejo y arbitrario. No sólo porque las respectivas independencias de los países de Hispanoamérica se escalonan hasta fines del siglo XIX para Cuba, sino también porque en cada país la abolición efectiva de la esclavitud se realiza en períodos distintos. Por otra parte, debemos tener en cuenta que si bien los rasgos de la esclavitud urbana se mantuvieron durante la época colonial, la importancia de la población de color no fue la misma en todos los reinos hispanoamericanos. Así por ejemplo, a fines del siglo XVIII sólo el 7% de la población de la capital es de origen africano. Otrora ciudad marcada por la presencia negra, como lo señalaron en el transcurso del siglo XVII Thomas Gage y Gemello Careri, la capital cuenta 7.000 mulatos y menos de 300 negros. Buenos Aires, en cambio, supera en la misma época la de los blancos y siguen arribando a su puerto navíos negreros de África. Más aún: en este puerto del Río de la Plata circulan negros bozales prácticamente desnudos a comienzos del siglo XIX<sup>31</sup>. En esa región, el mayor número de esclavos coincidió con la Ilustración, que dictó también normas para el buen tratamiento de estos negros.

Hemos preferido elegir como horizonte de este texto el período que va desde el siglo XVI hasta los primeros decenios del siglo XIX. En 1797, Gran Bretaña había proclamado la abolición de la trata; las Juntas hispanoamericanas adoptaron sucesivamente esta posición: en 1810, Caracas y México; en 1811, Chile; en 1812, Buenos Aires, y por fin, en 1817, España y Gran Bretaña firmaron el acuerdo. Obviamente el fin del tráfico negrero no pone un término a la esclavitud urbana, que se mantiene en Perú hasta 1854, en ciudades como Buenos Aires hasta 1863 y en Cuba hasta 1886, pero constituye un hito fundamental y, en todo caso, inicia el ocaso de esa institución.

Nuestra exposición de la esclavitud urbana se desarrolla a la vez cronológica y temáticamente. El primer capítulo concierne esencialmente el siglo XVI, período en el cual se implanta el modelo de la esclavitud urbana, cuya estructura permanecerá hasta la abolición. Este modelo conlleva desde el inicio dos contradicciones profundas: la posibilidad jurídica de la manumisión, y el mestizaje como medio para salir de la condición. Estas contradicciones serán analizadas en los capítulos ulteriores. Muchos esclavos urbanos de ese primer siglo de colonización son europeos y ladinos. La importación masiva de africanos se sitúa entre 1595 y 1640, con 268.000 esclavos según las cifras que avanza Robin Blackburn. Este autor señala para Cuba, en 1610, que los esclavos constituían cerca de la mitad de la población<sup>32</sup>.

La importancia de la “época barroca” en la construcción de las identidades urbanas y, en particular, en el de la gente de color, constituye el tema del segundo capítulo<sup>33</sup>.

En el tercer capítulo trataremos de las modalidades concretas de la vida de los esclavos, utilizando principalmente documentación del siglo XVIII, correspondiente a la “ciudad criolla”. Las estrategias sociales de los “jornaleros”, las posibilidades de obtener título de venta y de cambiar de amo, las reticencias de los amos a separarse de

---

<sup>31</sup> AGN-A, IX-8-10-5, Bandos, 1804.

<sup>32</sup> Blackburn, 140-142.

<sup>33</sup> Utilizamos la expresión en el sentido que le da José Antonio Maravall.

un criado eficaz, el papel desempeñado por la familia o los parientes para liberar a uno de sus miembros de la esclavitud, y la habilidad, por parte de los siervos, de utilizar las leyes en beneficio propio, son temas fundamentales para la comprensión de la esclavitud urbana.

En el capítulo cuarto nos referiremos a las exclusiones legales y no siempre efectivas de la gente de color de los oficios y de las profesiones, así como de las posibilidades de ascenso social que se abrían a las castas a finales del siglo XVIII y a pesar de los prejuicios y de la discriminación, aunque se tratase del “blanqueamiento” mediante el pago de una suma de dinero y, sobre todo, por medio de la integración en las milicias coloniales. Éstas desempeñaron un papel importante no sólo en la defensa del territorio contra las invasiones extranjeras, sino también en las luchas por la independencia.

Por último, trataremos de la esclavitud urbana en la época de su desintegración, es decir, en la primera mitad del siglo XIX.

## CAPÍTULO I

### IMPLANTACIÓN DE LA ESCLAVITUD URBANA

Armas, caballos y negros fueron los bienes más codiciados por los españoles en los primeros tiempos del descubrimiento, y esta trilogía bélica indica claramente lo importantes que fueron los esclavos como auxiliares de la Conquista. Le historia no ha conservado, salvo excepcionalmente, los nombres de esos hombres de origen africano que acompañaron a los conquistadores. Los primeros esclavos negros fueron traídos de Sevilla a La Española a comienzos del siglo XVI, por Nicolás de Ovando, que obtuvo ese privilegio para suplir la mortandad de lo indios de Santo Domingo. Poco después pasaron a Cuba y a Tierra Firme. Seis hombres de color estuvieron junto a Hernán Cortés en la toma de Tenochtitlan. El conquistador tenía a su servicio a un tal Juan, que llevaba su apellido, y a Juan Garrido que fue, según su propia declaración, el primero que sembró trigo en México. Se dijo también que otro negro, que iba con Pánfilo de Narváez, introdujo la viruela a México<sup>34</sup>.

En 1527, en los albores de la invasión del Perú por las huestes de Francisco Pizarro, dos pasajeros de la nao de Bartolomé Ruiz, Alonso de Molina y un negro, desembarcaron en Tumbes para tomar contacto con una población que los recibió sin recelo. El cronista Pedro Cieza de León ha descrito, a partir del relato que le hicieron, el recibimiento del negro, cuyo color causó entre los indios tal sorpresa, que lo lavaron y lo frotaron, para comprobar finalmente que se trataba de un tono de piel natural. La misma anécdota es consignada años más tarde durante la conquista del Arauco, de tal modo que no sabemos si aquella fue una reacción espontánea de los indios o bien un cuento narrado a posteriori por los conquistadores. Después de la toma de Cajamarca en 1532 y de la captura de Atahualpa, Pizarro despachó a tres hombres, acompañados de indios, para traer de la capital del Cuzco el rescate del Inca: fueron Martín Bueno, Pedro Martín de Moguer y otro negro anónimo. Los tres fueron transportados en hamacas, como convenía a gente de alto rango. El conquistador de tez oscura descubrió el magnífico templo de Coricancha y las momias de los soberanos, veladas por una extraña guardiana. Poco tiempo más tarde, Pedro de Alvarado llevó al Peru doscientos negros para consolidar la pacificación del territorio. Posteriormente, en el inicio de las llamadas guerras de encomenderos, Diego de Almagro el Mozo libró batalla contra los pizarristas en Chupas con la ayuda de más de mil negros; seiscientos se encontraron poco después en Añaquito, junto a Gonzalo Pizarro.

En aquel campamento austral que era Buenos Aires en 1536, don Pedro de Mendoza introdujo doscientos negros procedentes de Andalucía, muchos de los cuales debieron perecer en las refriegas con los indios. Pero ya un centenar había entrado en el territorio con Sebastián Gaboto. En 1538, un navío genovés encalló en el Río de la Plata y los españoles hambrientos pudieron beneficiarse del vino, de las mercaderías y de dos esclavos que el capitán había comprado clandestinamente en Cádiz, llamados Marciano

---

<sup>34</sup>Aguirre Beltrán (1972), 19.



y Vicencio, que desembarcaron en aquellos parajes como hombres libres. A miles de leguas de allá, hacia el norte, Cabeza de Vaca y el moreno Estebanico fueron hechos prisioneros por los indios de la Florida y, después de largas tribulaciones, pudieron regresar a México gracias a las artes que ambos desplegaran como chamanes.

Otros ejemplos, menos conocidos, atestiguan de la presencia de africanos en América desde el inicio de la Conquista. Estos hombres procedían de ciudades importantes de la Península Ibérica, como Sevilla, Cádiz o Lisboa. Hablaban castellano, estaban españolizados y conocían esas reglas de conducta que podemos calificar de urbanidad, aunque ésta estuviese marcada por unos orígenes muy bajos, en ocasiones muy cercanos a los de muchos conquistadores y gente de mar. Estos negros fueron el doble subalterno de los conquistadores, y también su brazo derecho. Acabadas las guerras, se hallaron inevitablemente al lado de los encomenderos, a quienes sirvieron como mayordomos, criados o personas de confianza.

De hecho, estos negros ladinos e hispanizados permanecieron ligados a los españoles y, a pesar de que la condición de esclavo no podía equipararse a la de un hombre libre, ambos grupos se mantuvieron en cierto modo mancomunados frente a los indios. En efecto, para impedir los abusos, las cédulas reales prohibieron a los españoles y a sus negros residir en los pueblos indígenas. La reiteración de esta orden indica que nunca se cumplió totalmente. Rastrear la presencia de negros entre los indios constituye un tema de interés que no podemos tratar aquí. Algunos trabajos contemporáneos, realizados tanto en México como en Colombia, muestran la presencia de una cultura indoafricana que se manifiesta principalmente en las concepciones relativas a la muerte, a las enfermedades y al infortunio<sup>35</sup>.

Por otra parte, los indios principales y ladinos, sobre todo en los primeros tiempos de la Conquista, pudieron adquirir esclavos, como don Martín, el lenguaraz de Pizarro o el príncipe Melchor Carlos Inca. En el Perú, el virrey Francisco de Toledo se esforzó en impedir que los caciques tuviesen esclavos negros o mulatos “que hagan daño a los indios”: temía, no sin razón, que los negros ladinos, concertados con los españoles, viviesen a costa de las comunidades indígenas. Pero, a pesar del recelo que inspiraban, estas cohabitaciones podían encontrarse en ciertos barrios, como fue el caso de la antigua reducción del Cercado, en Lima, habitada por indios evangelizados por la Compañía de Jesús “tan aespañolados que todos generalmente, hombres y mujeres, entienden y hablan nuestra lengua y en el tratamiento de sus personas y aderezo de sus casas parecen españoles, y basta decir para prueba de esto, que entre todos ellos tienen más de 80 negros esclavos de que se sirven, que todos los demás indios del reino juntos no deben tener otros tantos”<sup>36</sup>.

Naturalmente, los negros libres podían a su vez adquirir esclavos, costumbre que se mantuvo hasta el inicio del siglo XIX. Numerosos son los testamentos o las causas que mencionan esta relación de subordinación, aunque los datos estadísticos, por incompletos que sean, faltan. A título ilustrativo, citemos un ejemplo interesante, el de

---

<sup>35</sup> Aguirre Beltrán (1985); Losoncky (1997).

<sup>36</sup> Sarabia Viejo, I, “Instrucción para los visitadores” (1573), p. 22; Bernabé Cobo, *Fundación de Lima* in *Obras Completas*, t.II, p. 353.

Beatriz Heras, morena libre de Lima, cuyo testamento es establecido en 1562. Esta mujer, de vida relativamente desahogada y probablemente originaria de Sevilla, tenía una esclava de “nación maniconga” a quien concedió carta de libertad<sup>37</sup>. Artesanos mulatos españoles adquieren a su vez esclavos que sirven en los talleres: tal fue el caso de Lorenzo de la Cruz, moreno horro de Lima, albañil muy solicitado, o de Francisco Gamarra, libre también<sup>38</sup>. La esclavitud era una institución corriente y todas las capas de la sociedad se beneficiaban de ella.

Las ordenanzas de 1545 sobre negros están destinadas a controlar no sólo los elementos díscolos e insumisos -los cimarrones, los fugitivos- sino también a los amos abusivos, ya que la ley los obliga a alimentarlos y a vestirlos correctamente, y no castigarlos sin que haya motivo suficiente. Estos principios no fueron siempre cumplidos, pero el esclavo tenía derecho a invocarlos, si se estimaba agraviado.

Hasta fines del siglo XVI el número de esclavos que llegan legalmente a América es relativamente limitado. Sin embargo el incremento de la trata negrera, a partir de la Unión de las Dos Coronas (Portugal y España), y el desarrollo de una esclavitud “masiva”, sobre todo en las minas y en las plantaciones, suscita una actitud un poco diferente, y se recurre a justificaciones sofisticadas para hacer aceptable una servidumbre que plantea obviamente un dilema moral. El licenciado Auncibay, que promueve la importación de negros para los yacimientos auríferos de Popayán, invoca la “tiranía y la barbarie” en que los infelices africanos vivían en Guinea. No había en realidad agravio en llevarles “a tierra mejor, más sana para ellos, abundante, alegre, para que mejor se conserven y vivan en policía y religión, de que conseguirán muchos bienes temporales, y lo que más estimo, espirituales; que porque la nación de los negros es muy capaz dellos será sumo beneficio si se les concediere e injuria denegándoselos”. El licenciado reconoce no obstante que “el nombre de siervo y esclavo ofende las orejas pías”, pero esto ha cambiado en Hispanoamérica “con beneficio de las Leyes de Partida y con la igualdad de la justicia castellana [...] de manera que ser esclavo es como ser hijo y como compañero y familiar y se le hace sumo beneficio al que le da la ley tutor, amo y padre y señor, y ya no había de ser favorable la libertad entre nosotros cuanto ésta se ha vuelto en daño de los hombres que fueron esclavos que careciendo de amo y patrón mueren, viviendo con sumas necesidades, viniendo a suma miseria y pobreza mayor que la tuvieran en la servidumbre si en ella se perseverara”<sup>39</sup>.

La impugnación más fuerte de la institución surge de la Iglesia. El dominico Bartolomé de Albornoz, profesor de la Universidad de México, condena firmemente la esclavitud en su libro, *Arte de los contratos*, publicado en Valencia en 1573, obra prohibida por el Santo Oficio; otro religioso de la misma orden, fray Tomás de Mercado, denuncia en 1587 la crueldad del tráfico, “comercio que acarrea el estado de pecado mortal”<sup>40</sup>. Pero estas voces no logran imponerse y desde la segunda mitad del

---

<sup>37</sup> Documento publicado por Berta Ares Queija, pág. 55-59.

<sup>38</sup> Emilio Harth Terre (1950), 22 y 29.

<sup>39</sup> *Discurso sobre los negros que se pretenden llevar a la gobernación de Popayán*, 1592, por el licenciado Francisco de Auncibay, in *Relaciones Histórico-geográficas*, pág. 518-526.

<sup>40</sup> Enriqueta Vila Vilar, *Introducción a Sandoval*, pág. 22-23.

siglo XVI, las bases de la esclavitud urbana ya están consolidadas, así como el aumento progresivo de la población de color.

### *Ciudades incipientes, espacios marginales y esclavos*

Las características estructurales de esa forma de servidumbre que predominó en las grandes urbes de Hispanoamérica perdurarán hasta el siglo XIX, no sólo en las grandes capitales coloniales como Lima, sino también en ciudades periféricas, como Caracas y Buenos Aires. Esto no significa que no haya variaciones según las coyunturas históricas. En este capítulo presentaremos la estructura de esta esclavitud urbana tal como aparece en los primeros años de la Conquista.

Salvo México Tenochtitlan, que contaba con una población importante, las ciudades fundadas por los españoles tuvieron orígenes muy modestos y muchas de ellas permanecieron durante años con rango de meras aldeas. Pero no es el tamaño inicial lo que les confiere la calidad de ciudad, sino el proyecto urbanístico que las ha creado y las instituciones municipales de las que han sido dotadas. Estas ciudades, trazadas según un ordenamiento cuadrangular novedoso, cumplían con requisitos geográficos y climáticos muy modernos para esa época. Los primeros fundadores residentes, dueños de solares y representados en el cabildo, fueron llamados vecinos. Desde luego, su número no equivale al de la totalidad de sus habitantes, que se calcula sumándoles las mujeres incluidas en la unidad doméstica, los niños, los criados y gente de servicio más “los entrantes y salientes”, es decir, todos aquellos que se ocupaban en el trajín de mercancías.

Los límites que separan la ciudad del campo, o de los términos, son borrosos. Los huertos periféricos, los pastos, los terrenos llamados “propios”, son según nuestros criterios zonas rurales. Sin embargo forman parte de la ciudad y la prolongan: las calles de la traza se diluyen en senderos y veredas, y los esclavos de los vecinos circulan de un espacio a otro, puesto que sus dueños disponen de otros terrenos que el solar. Dentro del área municipal está delimitado el ejido, espacio abierto utilizado colectivamente como pasto para los animales y también como zona de esparcimiento. También están integrados en el municipio los terrenos usufructuados por el cabildo. Mas allá de las tierras urbanas colindantes, se extiende la campiña próxima, parcelada en estancias o “pagos”, núcleos de los futuros suburbios, habitados por una población que vive de la ganadería y de la agricultura para un mercado urbano. Tenemos por consiguiente diferentes círculos concéntricos en torno a la plaza principal y a los edificios públicos que simbolizan el poder, a través de los cuales los individuos se mueven continuamente. Esto es sobre todo válido para las clases subalternas, que son las que ocupan las calles. De ahí que numerosas ordenanzas hayan intentado limitar los desplazamientos, sobre todo nocturnos, de la gente de color.

El control de esos lugares públicos que eran las pulperías resultó muy difícil, no sólo porque iba contra los intereses de los pulperos y del comercio, sino porque los vecinos no se aventuraban en esos tugurios. En la ciudad de La Plata, en el Alto Perú, había tabernas en todos los barrios y rancherías aledañas, frecuentadas por negros, horros, mulatos, indios y mestizos, sobre todo los domingos y “fiestas de guardar”. Inclusive

los negros vendían chicha de maíz, bebida típica de los indios<sup>41</sup>. En varias ocasiones, durante el siglo XVI, el marqués de Cañete, luego el virrey Toledo, se esforzaron en controlar la población de negros libres de Lima y de todo el virreinato, pero no lograron “asentarlos” en forma duradera con amos. No sólo en el Perú sino también en la Nueva España esta población fue calificada de vagabunda, término inexacto pero que refleja la inestabilidad laboral de muchos de esos negros libres, reacción lógica contra las tentativas infructuosas de controlarlos.

La frontera entre la ciudad y el campo no es geográfica sino política y administrativa. Por ejemplo, las orillas de los ríos -el Rímac de Lima, el Río de la Plata o el Paraná-, donde se reúnen las lavanderas y los gañanes, pertenecen de hecho al espacio urbano aunque queden en la periferia, así como los cerros que rodean la ciudad de Quito o de Caracas, con sus quebradas y laderas rebeldes a la urbanización racional. Los mataderos, los saladeros, las curtiembres, que despiden un olor desagradable, están situados en la periferia, como lo están los hornos de ladrillo, los molinos y las panaderías, y constituyen también zonas marginales cuyo crecimiento no estaba previsto por las actas de fundación. En la descripción que hace de Lima, Bernabé Cobo describe la rápida evolución de la ciudad fundada por Pizarro en 1535. Las primeras casas fueron de adobe y de techos de esteras. La distancia de una morada a la plaza principal indicaba el estatus del vecino: cuanto más cerca se hallaba, más importante era su dueño. “Las cuadras que se edificaban cercábanlas de tapias y hacían en ellas huertas y rancherías de indios y de negros, de las cuales duraron algunas hasta nuestros tiempos, y son las que llamábamos corrales de negros, en que, de treinta años a esta parte que yo entré en esta ciudad, he visto edificar muchísimas casas, de manera que ya no queda cuadra entera dentro de la planta de la ciudad en que no haya edificios de españoles”<sup>42</sup>.

La presencia de los negros en la ciudad evolucionó con ella y, si en un primer momento los esclavos ocuparon los intersticios, posteriormente los que no permanecían en las moradas de los amos, es decir, los que habían obtenido la libertad, se instalaban en las franjas periféricas, en ese *no man's land* urbano situado entre el orden municipal y los espacios abiertos. “Verdad es que este desorden no cae en lo principal de esta ciudad, que es más de un cuarto de legua en largo, sino en lo que no ha mucho tiempo eran arrabales donde no se pensó llegaran jamás las casas de vecinos; y a esa causa, por ser ranchos viles de indios y gente de servicio los que se comenzaron a edificar en los tales sitios, no se tuvo al principio tanta cuenta”<sup>43</sup>. En el arrabal de San Lázaro, cerca de los mataderos, del otro lado del Rimac, la Corona hizo edificar cuatro edificios para albergar a los esclavos traídos de Cartagena, separándolos por sexo. Estos recintos formaron el corazón del distrito negro de Lima conocido bajo el nombre africano de El Malambo<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Ordenanzas para La Plata, 1573, in Sarabia Viejo I, pág. 416.

<sup>42</sup> Cobo, Obras Completas, Fundación, II, cap. IX, 305-306.

<sup>43</sup> Cobo, *op. cit.*, p. 308.

<sup>44</sup> Bowser, pág. 66-67.

En estas rancherías vivían negros libres y mulatos, mezclados con mestizos y con indios, que habían huido de sus comunidades respectivas y buscado refugio en la ciudad. Los horros plantearon un problema político y administrativo desde el comienzo de la colonización y fueron el resultado de la posibilidad relativamente fácil, sobre todo para los esclavos urbanos, de comprar la libertad o de ser manumitidos por sus amos. Los negros libres, cuyo número es ya importante en el siglo XVI, abrieron desde el inicio de la conquista una brecha en el sistema esclavista. Los hubo que llevaron una vida desahogada, como Beatriz Heras, o que se dedicaron a prestamistas, e inclusive se dio el caso de un negro libre encomendero en Chile o de otro que fue miembro del cabildo de Portoviejo<sup>45</sup>. Otros tuvieron una existencia más humilde: voceros de la ciudad, verdugos, artesanos. Y también los hubo miserables y marginales. En los primeros años de Santo Domingo, se dictaron las primeras ordenanzas de Hispanoamérica destinadas a sujetar a la población de color que había adquirido la libertad, para “sosiego de la ciudad”, después del alzamiento de esclavos que tuvo lugar en 1522. Para evitar nuevos disturbios, se consideró necesario separar a los esclavos de los libres, a quienes se prohibió (sin gran resultado) poseer tabernas o tiendas, usar armas y vender otros artículos que no fueran leña, agua y hierba. Tampoco podían acoger en sus casas a esclavos, después del anochecer<sup>46</sup>. Sin embargo, en 1526 una orden del rey destinada a la Audiencia de Caracas, determina que, para evitar los alzamientos y para que “se animasen a trabajar y a servir a sus dueños con más voluntad, demás de casillos sería que sirviendo cierto tiempo y dando cada uno a su dueño hasta veinte marcos de oro por lo menos y den de arriba lo que a vosotros pareciere, según la calidad y condición de cada uno quedasen libres y tuviesen de ello certinidad”. Hacia 1574 muchos negros habían obtenido de ese modo la libertad, y una cédula real de 1574 ordena que como tales y “porque asimesmo en sus naturalezas tenían costumbre de pagar a sus reyes y sennores, tributos y en mucha cantidad, con justo y derecho título se les puede pedir que nos le paguen”<sup>47</sup>.

Por cierto que desde el comienzo de la época colonial, las autoridades trataron de controlar los desplazamientos de los horros, a pesar de que éstos eran jurídicamente hombres libres. Se temía que si se les dejaba tener “casa por sí”, encubriesen hurtos y, peor aún, negros cautivos. Sólo los oficiales podían instalarse libremente, pero sin poder tampoco acoger en la casa o en la tienda a negros horros o esclavos, sobre todo después del anochecer<sup>48</sup>. Estas trabas, efectivas en las ciudades pequeñas donde todos se conocían, fueron desapareciendo con la urbanización, y los grupos subalternos pudieron en varias ocasiones fundirse en el anonimato.

Buenos Aires, cuya segunda fundación tuvo lugar en 1580, cuando ya Lima se había desarrollado considerablemente y México se había convertido en una de las grandes capitales del mundo, constituye un ejemplo un poco diferente. Esta aldea pobretona y sucia en sus comienzos, gracias a su situación estratégica, se convirtió en el puerto de

---

<sup>45</sup> Lockhart, pág. 193.

<sup>46</sup> Lucena Salmoral, pág. 43-44.

<sup>47</sup> Acosta Saignes, pág. 315-316.

<sup>48</sup> Instrucción para visitadores, título xxII, in Sarabia Viejo, pág. 196-198.

entrada clandestina de esclavos de Guinea y de mercancías, destinados mayormente a las minas peruanas. En 1608 el cabildo pidió permiso para introducir negros del Brasil o de Angola, en retorno de los frutos de la tierra, “atento a la gran necesidad que las pestes y enfermedades han dexado a esta dicha ciudad”. Estos esclavos eran necesarios para trabajar la tierra y hacer sementeras, así como para la edificación de la ciudad y de los conventos e iglesias. Las licencias de importación de “piezas” que pide el cabildo son modestas, menos de diez por vecino, para trabajar en las estancias, chácaras y edificios, pero difíciles de obtener, y el gobernador Hernandarias impide que los vecinos se valgan de esclavos negros que traen los navíos de arribada<sup>49</sup>. La carencia de mano de obra indígena en ese puerto y las reticencias de la Corona respecto a aumentar el tráfico esclavista, explican el incremento del contrabando negrero.

La dificultad de delimitar ambos mundos, el de la ciudad y el de las zonas colindantes, hace necesario introducir un matiz en la separación tajante entre esclavos urbanos y fugitivos o cimarrones. En muchos casos, los focos rebeldes se hayan muy próximos a las ciudades y por consiguiente, entre ambos núcleos existe una red de complicidades, denunciadas por cierto por las autoridades. El caso del “palenque” de Huaura, al norte de Lima, es significativo. En tiempos de Blasco Nuñez de Vela, se alzaron unos doscientos negros en un cañaveral situado a cuatro leguas de la ciudad de Lima, “en donde tenían muchas cotas, espadas y lanzas con otras armas ofensivas y defensivas, los cuales tenían nombrado ya su rey y tenían entre sí repartidas las mujeres de los ciudadanos, con más los repartimientos de los indios de sus amos. Y como los negros eran muchos y eran ayudados de los negros que estaban dentro de la ciudad, no tenían ningún recelo ni miedo de nadie, especialmente que estaban muy fortificados con el cañaveral, que era muy espeso y verde con una ciénaga muy mala, que para haber de entrar en la isleta donde ellos estaban no había sino un paso, y tuvieron entendido, que ningunos españoles de a caballo pudieran entrar adonde ellos estaban [...] Por lo cual, apeándose todos entraron por el paso y pelearon con ellos valientemente y mataron allí muchos negros y a su rey con ellos, y los que quedaban los sacaron por otro paso que tenían a un llano raso, en donde los acabaron de vencer y matar, que ninguno dellos se quiso dar a prisión”<sup>50</sup>. En otros casos los cimarrones actuaron de intermediarios entre los vecinos y los contrabandistas, sobre todo en aquellas zonas tropicales visitadas regularmente por los corsarios holandeses, franceses e ingleses.

### *Oficios y trajines*

Toda fundación requiere mano de obra, y por lo tanto, los esclavos negros son considerados como indispensables en todas las ciudades, y no solamente en aquellas, como Buenos Aires, que no disponían de encomiendas importantes. En otras regiones que contaban con una población indígena importante, a pesar de la baja demográfica, como la Nueva España o el Perú, el tributo y las tareas obligatorias impuestos a las comunidades produjo una movilización de mano de obra importante. Sin embargo, la prohibición de los servicios personales de los indios, aunada al rechazo, por parte de los

---

<sup>49</sup> Zavala (1977), 570.

<sup>50</sup> Bowser, pág. 9-10.

españoles, a ejecutar tareas manuales consideradas como viles, creó entre los vecinos una demanda muy fuerte de esclavos para suplir las necesidades domésticas y ejercer las artes mecánicas. Esto explica que los dos grupos esclavistas más importantes hayan sido los encomenderos y los artesanos.

El número de esclavos que poseía una familia era un signo de prestigio. Los dignitarios eclesiásticos y civiles iban siempre acompañados de un cortejo de lacayos armados, no sólo como protección sino también como ostentación de rango. Los esclavos de un amo poderoso tuvieron por lo general una vida menos trabajosa, ya que eran muchos para repartirse las tareas y, también, un ajuar que no deparaba la riqueza de la casa. Las mujeres son amas de llaves, limpian, cocinan, y se asemejan a las criadas de la Península Ibérica; los hombres trabajan en los huertos, cuidan a los animales, se ocupan en el trajín doméstico. Frecuentemente, el amo les otorgaba la libertad en su testamento, o les legaba algún bien. Estos documentos reflejan muchas veces una relación afectiva entre el jefe de familia y sus servidores, sobre todo si éstos habían nacido en la casa del amo. Efectivamente, se observan en los testamentos y en las mandas actitudes diferentes si se trata de un sirviente nacido en la casa, y próximo al criado medieval, o de un esclavo comprado. No obstante hay que guardarse de brindar de la esclavitud doméstica una imagen idílica. Hubo amos generosos, pero otros no lo fueron, y la condición del esclavo-criado dependió siempre de esa arbitrariedad. Sin contar con que, dentro de la casa, el control era mayor y constante. De ahí que los esclavos de la ciudad hayan preferido trabajar a jornal.

La costumbre de alquilar los esclavos para ganar jornales, cuyo monto era compartido en forma desigual entre el amo, que llevaba la mayor parte, y el esclavo, que podía así reunir un peculio que serviría para comprar su libertad, está registrada desde los primeros años de la Conquista. Como esta posibilidad debilitaba el sistema esclavista, se intentó restringirla desde el comienzo, como lo demuestran las ordenanzas de Santo Domingo de 1528 y algunas intervenciones, como la del arcediano Barco Centenera, que sugería prohibir “que los negros [de Lima] no vivan fuera de casa de sus amos, que es un trato que llaman ganar [con el cual] andan los negros ganando un tanto cada semana para el amo, y así júntanse muchos y andan bellacos, y son más en número que los españoles”<sup>51</sup>. Pero esta práctica se mantuvo durante toda la época colonial y aún durante los primeros años de la república, entrado el siglo XIX<sup>52</sup>.

El trabajo a jornal contentaba a todos: los amos podían en poco tiempo recuperar el coste del esclavo, y hubo desde el comienzo de la colonización personas cuyo único sustento provenía del dinero que ganaba el sirviente. Este fenómeno se acentuó con el tiempo, a tal punto que se encuentran esclavos más ricos que ciertos amos, que dependían exclusivamente para su subsistencia de lo que trajera el servidor -fenómeno que ya fue observado por Barco Centenera-. Desde el punto de vista del esclavo, el sistema del alquiler era más ventajoso que el de la domesticidad. Suponía mayor libertad de movimiento y sobre todo la posibilidad de reunir dinero para redimirse;

---

<sup>51</sup> BN (B.Aires), n° 7325, 1597, fol. 10.

<sup>52</sup> Citadas en Lucena Salmoral, pág. 32-33. Ved también, sobre la dinámica de la esclavitud urbana, el excelente estudio de Carlos Aguirre (1993).

podía también adquirir carta de alforría “a plazos”: es decir, por coartación, modalidad bastante frecuente. La suma de dinero que debía el esclavo no dependía de la tarea realizada sino del precio que el amo había pagado por él. Así un esclavo caro debía trabajar más que otro que hubiera costado menos. Esta obligación creó durante toda la época colonial una tensión muy fuerte entre las exigencias exorbitantes de los dueños y las capacidades reales de los jornaleros. Sin embargo, el trabajo a jornal significó para los esclavos una libertad mayor de circulación y también la posibilidad de poder comprar carta de libertad en un plazo relativamente breve. Los que así trabajaban establecían contactos con familias de todo tipo y estaban al tanto de las novedades acaecidas en la ciudad.

Como las licencias para introducir esclavos eran distribuidas difícilmente, en poco tiempo el precio de un esclavo aumentó considerablemente. Tanto en los Andes como en el Río de la Plata, los precios más altos fueron los alcanzados por las negras ladinas, que se destinaban al servicio doméstico y a la cría de los niños. Para dar un ejemplo, en una carta de dote de 11 de octubre de 1605 procedente del Río de la Plata, se mencionan los precios de dos negras de Angola, ladinas de 24 años cada una, estimadas en 450 pesos por pieza. En comparación, un negro de 14 años y otro de la misma edad, ambos ladinos, valen 300 pesos cada uno<sup>53</sup>. El precio inicial aumentaba en plusvalía puesto que en muchos casos el amo educaba y enseñaba un oficio a su sirviente. Pero esta regla conllevaba una contradicción, frecuentemente mencionada en las causas, entre, por un lado, el envejecimiento del esclavo y la usura del cuerpo y, por otro, la experiencia adquirida. El esclavo podía invocar, para disminuir el precio que le exigían para su propia libertad, los achaques de la vida y la disminución de sus fuerzas, pero el amo podía hacer valer lo que había invertido en su instrucción. Por consiguiente, el esclavo tenía interés en desvalorizarse para atenuar la deuda. Esa autodenigración constituye también un rasgo fundamental de la esclavitud.

En muchos casos la explotación del esclavo era evidente, sobre todo las mujeres, que tenían que traer jornal como fuera, de ahí que muchas se prostituyeran para ganarlo. El cronista indígena Guaman Poma de Ayala criticó con vehemencia el envilecimiento de las mujeres jornaleras por culpa de sus amos. Pero también se dieron situaciones peculiares en las cuales el amo suscribía con el esclavo un falso contrato de servicio, que libraba al negro de la vigilancia y de la desconfianza que inspiraba un horro<sup>54</sup>. Las cartas de alquiler fueron contratos escritos entre el amo, el empleador y el esclavo, para evitar los abusos o, por lo menos, para limitar su alcance. Señalemos la importancia de este respaldo jurídico, que aunque haya sido subvertido por amos poco escrupulosos, implicó una toma de conciencia, por parte del esclavo, de sus derechos, reacción que se desarrolló sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII, como veremos, pero que tiene sus raíces en una época temprana.

Los artesanos reclaman también negros hábiles, carpinteros, albañiles, herreros, calafateros, techadores, zapateros o sastres. La construcción de edificios, el

---

<sup>53</sup> Zavala (1977), 568-571.

<sup>54</sup> Por ejemplo, “Provisión contra los contratos simulados de servicio de negros y mulatos”, 1577, in Sarabia Viejo, II, pág.351-352.



mantenimiento, la ampliación de la planta urbana y eventualmente la reconstrucción, después de los daños causados por terremotos, inundaciones u otros desastres, implicaba la utilización de mano de obra numerosa que, en esta esfera, fue predominantemente negra, ya fuese esclava o libre. Todo artesano que disponía de un capital, compraba un par de esclavos a quienes formaba en las artes del oficio. James Lockhart señala que la etapa siguiente consistía en desarrollar pequeñas unidades de artesanos esclavos capaces de trabajar sin la supervisión de un español experto. Los dueños vendían a su vez estas unidades con las herramientas a gente adinerada que moraba en áreas alejadas, como el Alto Perú o Chile, o que organizaban nuevas entradas<sup>55</sup>.

Desde el inicio de la colonización los gremios trataron de controlar el acceso a la maestría impidiendo a las clases bajas (negros y castas). Esta discriminación no fue efectiva en todas partes, como veremos ulteriormente, y durante todo el período colonial hasta la liberación del mercado del trabajo, las corporaciones se esforzaron en favorecer a los artesanos españoles, cuando los había, por lo menos en determinados oficios. Hacia 1576, los mulatos zambahigos, hijos de negro y de indias, de la ciudad de Quito “son libres de toda sujeción y servidumbre forzosa [...] sirven a soldada por concierto en todo género de servidumbre; muchos de ellos son oficiales de todos los oficios, cada uno como se inclina, y las mujeres de esta color hacen lo mismo en las cosas de su profesión”<sup>56</sup>. En 1590 la ciudad de Lima permite a los zapateros remendones el ser examinados y el poseer tienda propia, pero el gremio de sastres del Cuzco excluye a los hombres de color<sup>57</sup>. Se encuentran negros en todos los oficios de confección y sobre todo en aquellos que son a la vez necesarios y considerados como viles, como los curtidores y tintoreros. Por el contrario, los oficios más prestigiosos como los herreros, o espaderos, son ejercidos por españoles peninsulares. Las ordenanzas de batihojas de México, de 1598, decretan “que ninguno pueda ser examinado no siendo español de todos cuatro costados”<sup>58</sup>.

En otras esferas el trabajo de los negros urbanos resulta también fundamental. Los conventos y los monasterios emplean decenas de negros como sirvientes; en los edificios públicos, los porteros, bedeles, barrenderos, cocineros, se encuentran también hombres de color. Pero éstos sobresalen en el ramo del abastecimiento. El mercado de frutas de Lima y sus negros era un lugar de solaz para las clases altas<sup>59</sup>. Los negros están en los saladeros, en los mataderos, en las carnicerías. Aquí también la presencia africana inquieta, ya que muchos de estos negros horros, en contacto con regatones, engañan a los indios. Pero, como pasteleros, los morenos gozan de buena reputación y son ellos los que preparan el hojaldre, la melcocha y el manjar blanco, ancestro del dulce de leche porteño.

---

<sup>55</sup> Lockhart, pág. 183.

<sup>56</sup> Relaciones histórico-geográficas, I, 262-263.

<sup>57</sup> Bowser, pág. 133-134.

<sup>58</sup> Konezke (1958), 0.

<sup>59</sup> Bowser, pág. 108.

### *Integración en la jerarquía: cuerpos y almas*

Dos instituciones urbanas que conciernen la gestión de la enfermedad y del infortunio integraron parte de esos esclavos y negros horros urbanos: los hospitales y las cofradías. Ya en el siglo XVI, hubo en Hispanoamérica hospitales especializados según las dolencias -locura, sífilis- y la categoría social de los que allí acudían. En principio, los esclavos debían ser atendidos por sus amos. En Lima, hacia mediados del siglo XVI, cuando la población de color era todavía poco numerosa, el cabildo se encargaba de contratar a un médico, medida desde luego insuficiente. Las condiciones catastróficas del cruce del Atlántico suscitaron la necesidad de organizar una visita sanitaria de los que desembarcaban en la isla de San Juan de Ulúa (Veracruz), para detectar las enfermedades contagiosas. Pero los factores protestaron por lo oneroso que resultaba ese examen, declarando que “el asiento era muy agraviado en esto por los muchos negros que se traían”<sup>60</sup>.

¿Adónde iban los libres y los mulatos? Los mulatos de México, en 1572, piden que se les construya un hospital con su cofradía. Esto indica ya el deseo de separarse de la masa negra. Pero el virrey Manuel Enríquez ve con malos ojos esa propuesta y escribe al rey su opinión: “Ni en estos ni en otros nunca querría ver juntas; desbaratar las hechas tiene más dificultad... bastan las que hay sin que se aumenten otras, que esta tierra es muy nueva y no está aún muy asentada”. De allí que prefiera que no se constituyan esas cofradías y que haya un sólo hospital para españoles y negros “que andemos todos a las vueltas sin división, que pues la lengua de españoles mestizos y negros es toda una, donde hubiere sermón le oigan todos, y que los negros los curen sus amos, porque con cualquier ocasión destas se juntan dos mil negros, y de ahí arriba”<sup>61</sup>. Su política es justamente la de evitar la formación de grupos solidarios, pero, a fines del XVI, se construye en esa ciudad un hospital para negros, mulatos y mestizos libres.

Hablando de Lima a fines del siglo XVI, Reginaldo de Lizárraga menciona la existencia de cuatro hospitales: uno de españoles llamado San Andrés. “Aquí se curan solamente españoles y negros de todas enfermedades, con mucho cuidado y regalo”. El segundo, de indios, es el Santa Ana; el tercero, Espíritu Santo, para marineros; el cuarto, San Diego, de convalecientes. Hay otro, San Lázaro, no sólo para españoles, sino para indios y negros<sup>62</sup>. En los primeros decenios del siglo XVII, los hospitales limeños son ya ocho. Bernabé Cobo escribe que “las piezas que sirven de enfermerías son seis grandes salas, sin otras dos medianas; la una para dar unciones y la otra para curar negros y mulatos horros, porque estén apartados de los españoles” [...] “y para el servicio de la casa tiene al presente el hospital 25 esclavos y esclavas”. El de Santa Ana también tiene para el servicio de los enfermos hombres de vida penitente, “sin los cuales tiene este hospital muchos esclavos, sirvientes y asalariados”. El hospital de San Cosme y San Damián, situado en la plazuela de la Inquisición, está reservado para los pobres, y allí “recogen y curan a todas las mujeres pobres de cualquiera enfermedad, así españolas

---

<sup>60</sup> Aguirre Beltrán (1972), 31-40

<sup>61</sup> Carta del virrey don Martín Enríquez al rey don Felipe II, México, 28 de abril de 1572, in *Cartas...*, pág. 280-289.

<sup>62</sup> Lizárraga, XLVIII, p. 36.

como mestizas, mulatas y negras horras, y hay recaudos de camas para cien enfermas”. Pero las doncellas españolas están separadas de las otras mujeres<sup>63</sup>.

Los hospitales no sólo nos indican las distinciones entre las clases y los orígenes sino que muestran la presencia de los negros esclavos en la ejecución de todas las tareas relativas a la curación de los enfermos, actividades consideradas como sucias o peligrosas. También se encuentran negros en las boticas, para la confección y recomendación de remedios. En Lima, a comienzos de los años 1570, el consejo municipal prohibió estas ocupaciones, so pretexto que confundían las recetas y que suministraban opio a los pacientes, pero los negros se mantuvieron en ese campo, como lo demuestran los inventarios de los boticarios, y también la reiteración de ordenanzas para excluir a la gente de color del ejercicio de esta profesión<sup>64</sup>. Los negros fueron también utilizados en oficios considerados viles, como lo eran los de sepulturero y de verdugo.

La atención médica no cubría las necesidades de la población, que recurría para el tratamiento de las enfermedades o para el alivio del infortunio a especialistas informales pertenecientes a todos los estratos de la sociedad. Se buscaban curanderos dentro de los grupos raciales diferentes al del paciente, y esa diversidad fortaleció las redes terapéuticas hasta nuestros días: en el Ecuador, por ejemplo, un indígena de la sierra ecuatoriana buscará de preferencia a un negro de la costa, un moreno, a un mestizo o a un blanco, un blanco, a un indio... El éxito de las curaciones depende justamente de esta complementariedad. En todo caso fue en torno de la aflicción que se tejieron vínculos entre los tres grupos en presencia, españoles, indios y africanos. El cronista Fernández Oviedo tuvo la ocasión de experimentar en carne propia las artes medicinales de los africanos. Estando en una playa de Nicoya, se abrió el pie con la arista de una roca, y la herida se le infectó: “Creí que de muerto o perder el pie y quedar muy cojo no podía escapar. Estando en este trabajo acordéme que un criado mío y dos negros y ciertos indios míos llevaban un tocino o dos salados para el camino”. Oviedo se hace aplicar esta carnaza sobre la herida, que cicatriza mal. “Entonces una negra mía dijo que pues los indios decían que aquel aceite de cacao era bueno para llagas y yo lo llevaba, que me pusiese dello [...]. El parecer de mis amigos era que me pusiese a discreción de médicos y cirujanos [...]. Acordé de no lo hacer”<sup>65</sup>. Gracias a la curación de la negra, inspirada a su vez por los indios, el pie de Oviedo sana completamente.

Las causas de la Inquisición traen numerosos casos de este modo de interrelación entre las distintas categorías sociales. Sin abordar aquí el tema de este tribunal, que ha sido objeto de numerosos trabajos, nos serviremos de algunos ejemplos significativos que tuvieron lugar en un entorno urbano y que muestran los límites del ideal segregacionista de la administración. En Lima, en 1547, es decir doce años después de su fundación, un esclavo negro convenció a un hechicero indio para que lo ayudara a matar a su amo, un cirujano español que lo había maltratado. El indio procedió a la confección de unos hechizos y entregó al negro una poción que debía matar al amo al

---

<sup>63</sup> Cobo, pág. 443-448.

<sup>64</sup> Bowser, 142 y 389.

<sup>65</sup> Oviedo, libro 8, cap. xxx, p. 271.

cabo de tres meses. Y, efectivamente, el cirujano cayó gravemente enfermo. Se ve que el negro, ensoberbecido, se jactó y fue denunciado. Después de una meticulosa investigación, se abrió el proceso y en esa ocasión salió a relucir otra causa conexas con ésta en la cual estaba implicada doña Inés Yupanqui, que había sido la concubina de Francisco Pizarro y, luego, la esposa del conquistador Francisco de Ampuero, así como una bruja india. Los tres conspiradores comprometidos en el escándalo de los hechizos fueron ajusticiados: al negro le dieron garrote vil después de haberse atormentado; en cuanto a los dos indios, el brujo fue desollado vivo y la bruja fue quemada. Doña Inés era un personaje demasiado encumbrado para que se la sometiera a la justicia y quedó a merced de su esposo. En cuanto al cirujano español, recobró la salud<sup>66</sup>.

En la Nueva España, Solange Alberro ha puesto en evidencia un esquema muy frecuente del funcionamiento de estas redes: la india es quien proporciona las sustancias -hierbas, pociones, piedras- y la española los recibe por medio de la negra o de la mulata. El campo marginal y clandestino de la magia es el que les permite a las castas la función social de intermediario, que habíamos mencionado en la introducción como típica de los criados castellanos. Esta relación triangular es mencionada ya en 1536, respecto a esclavas negras que vinculan al indio herborista con las mujeres de mercaderes españoles<sup>67</sup>. En México la primera delación contra un negro que participa en ceremonias curativas mayas es de 1582. De 1617 data la primera inculpación contra una mulata casada con un español pulpero de Tuxtla, y amancebada con un sacerdote a quien administra peyote, así como a su hermano, un bachiller<sup>68</sup>. Tenemos en estos casos una red que une gente de distinta educación y raza: cirujano, princesa incaica y mujer de conquistador, indios hechiceros, esclavo negro, o bien bachiller, sacerdote, pulpero, mulata, españoles e indígenas representados por el peyote.

Las cofradías fueron implantadas en América en el siglo XVI. Cada una estaba protegida por un santo patrón y sus miembros celebraban misas, se ayudaban mutuamente en caso de enfermedad y participaban en las procesiones y fiestas religiosas. La primera cofradía de negros de Lima, consagrada al Santísimo Sacramento, fue fundada en los años de 1540. Otras hermandades surgieron a medida que la población negra aumentaba. A comienzos del siglo XVII, los jesuitas tenían una cofradía de cien miembros negros, y dos los dominicos, una para los mulatos y otra para los “negros congos”<sup>69</sup>. Reginaldo de Lizárraga, en su descripción de Lima, dice que los negros tienen sus cofradías y veinticuatro aparte. “Es cosa de ver qué cirio sacan muriendo algún veinticuatro; yo vi un acompañamiento de una negra que me admiró; es cierto que acompañaban el cuerpo más de treinta cirios, sin la cera menuda; esta cofradía tienen los negros fundada en la iglesia mayor; en San Diego tienen los negros otra capilla y cofradía; además de esto en San Francisco otra.”<sup>70</sup>. Cobo da la lista de la

---

<sup>66</sup> Bowser, 252.

<sup>67</sup> Solange Alberro: “Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales”, in Frost, Meyer y Vázquez (comp.) (1979), 132-161.

<sup>68</sup> Aguirre Beltrán (1980), 318.

<sup>69</sup> Bowser, 249-250.

<sup>70</sup> Lizárraga, cap; XLIII, p. 34.

cofradías fundadas en esa ciudad, según el orden de antigüedad, dignidad y lugar que llevan en las procesiones de Corpus Christi. Veinticinco reúnen a españoles. Siguen las de indios, trece en total, luego las de los negros y mulatos, más numerosas pues son diecinueve<sup>71</sup>. Naturalmente, todos los negros no estaban encuadrados en estas organizaciones, que reunían principalmente la élite de color. Para pertenecer a ellas se requería una posición relativamente favorecida dentro del correspondiente estamento social. Tal era el caso de los negros libres o la de los esclavos artesanos, pequeños comerciantes, o servidores domésticos ladinos. Por otra parte, un individuo podía pertenecer a varias hermandades, como fue el caso de Beatriz Heras, miembro de cuatro de ellas.

Pero la reunión de grupos subalternos, aun bajo el pretexto religioso, despertó la suspicacia de las autoridades a partir de mediados del siglo XVI. Se temía que, so pretexto religioso, la gente se emborrachara y urdiera conjuraciones o se diera a desórdenes. En México, el virrey don Martín Enríquez comunicó por escrito al rey la desconfianza que le inspiraba la cofradía de negros, cuyas procesiones eran cada vez más imponentes “que parecía que traía inconveniente”. Terminará suprimiéndola. En 1612, el presidente y los oidores de la Audiencia de la Nueva España proponen la supresión de las cofradías, para evitar mayores desórdenes, y se prohíbe además que en los entierros se hallen “mas de cuatro negros y cuatro negras, so pena de cada 200 azotes de los que más se hallaren<sup>72</sup>. En Lima una cédula real exigió que en las cofradías de indios y de negros asistiera el prelado de la casa para que hubiera “decencia y buena orden [...] y no ninguna demasía ni exceso”<sup>73</sup>. Pero el problema era insoluble. ¿Cómo favorecer la segregación sin fortalecer los grupos?

En realidad esos temores eran infundados y reflejan más bien la inquietud de los españoles frente al crecimiento de la población de color. En ocasiones festivas, sobre todo para la Epifanía y el Corpus Christi, los negros salían en procesión y ejecutaban sus danzas al son de tambores. En 1563, los vecinos de Lima se quejaron ante el cabildo de que aquellos “bailaban salvajemente por las calles en días de fiesta al son de tambores, bloqueando el tránsito y asustando a los caballos”. Pero las danzas no fueron suprimidas sino asignadas a determinados espacios públicos pero no marginales, como la plaza mayor de la ciudad. En otros centros urbanos, tales fiestas implicaban bailes o comparsas de negros. En 1619, el cabildo de Caracas pidió a los regidores que se encarguen de “hacer una danza de las indias de su repartimiento, y que las cofradías de negros y mulatos hagan las danzas que acostumbran”<sup>74</sup>. En definitiva, después de varios decenios de control de las cofradías de la gente de color, éstas se desarrollaron amparadas por la Iglesia, que veía en ellas un instrumento de cristianización y de pacificación de las clases subalternas.

---

<sup>71</sup> Cobo, pág. 456.

<sup>72</sup> Konetzke, I (1958), 182-183 (14 de abril de 1612).

<sup>73</sup> Konetzke (1958), I, 88.

<sup>74</sup> Acosta Saignes, 216.

Otro factor de integración a la sociedad dominante fue la familia. Por lo general los hombres solteros inspiraban gran desconfianza, pues estos “vagamundos”, ya fueran españoles, mestizos, mulatos o zambahigos, se metían en las comunidades indígenas y los agraviaban. Pero en el caso de los esclavos, ¿cómo conciliar los preceptos cristianos sobre la libre elección del cónyuge y la cohabitación de los esposos, con las exigencias de los amos? Las Siete Partidas favorecían la unión legítima de los siervos, que adquirirían en ese caso la libertad. En Hispanoamérica, aunque la Iglesia pugnó por mantener unida a la pareja, la legislación introdujo modificaciones que beneficiaban al amo. Por ejemplo, la ley de 1527, repetida en 1538 y en 1541, pedía que se procurara que los negros se casaran con negras y que éstos no quedasen libres por haber contraído matrimonio “aunque intervenga para esto la voluntad de sus amos”. Se trató de preservar la endogamia africana, que durante los primeros años de la Conquista, debido al desequilibrio entre hombres y mujeres, no había podido llevarse a ejecución. Pero la Iglesia siempre mantuvo el principio que los esposos debían hacer vida marital y prohibió que los dueños de varones casados los vendieran a lugares muy distantes. En el caso en que la pareja tuviera que vivir apartada, el juez ordinario debía fijar el lapso de separación. Sin embargo, la amenaza esgrimida por los amos de vender al esclavo díscolo fuera de la tierra estuvo vigente durante toda la época colonial.

En los primeros años de la Conquista, la escasez de mujeres españolas pero también de negras favoreció el mestizaje. Se sabe gracias al primer libro de bautismos del archivo del Sagrario de la catedral de Lima que entre 1538 y 1548, al inicio de la fundación de Los Reyes, que las uniones mixtas fueron corrientes y que, por ejemplo, Antonio Ginobés (¿español?) e Isabel negra fueron padrino y madrina de la niña Francisca, hija de un cristiano y de Inés india. Se consignan también los primeros mulatos y zambos desde 1538. Y los hubo antes, que escapan a los registros. El matrimonio de blancos y negros nunca estuvo prohibido, pero generalmente estuvo considerado con reticencia. Lima fue desde esos primeros años de su fundación un verdadero crisol de razas y de clases.

La unión entre un negro libre y una esclava provocaba situaciones muy difíciles ya que, si bien el marido podía comprar la libertad de su compañera, los hijos quedaban esclavos. El caso contrario era más sencillo de resolver, siempre y cuando el amo aceptara dar al esclavo una carta de libertad. En principio las parejas no debían ser separadas y, en caso de pertenecer los esclavos a amos distintos, tenían derecho de disponer de una o dos noches por semana, generalmente los sábados. Los amos manipularon el matrimonio de sus esclavos, más de una vez. Pues, si se casaban con una india libre, ésta debía acompañar al marido y por consiguiente se podía utilizar gratuitamente su trabajo<sup>75</sup>.

Entre los dueños de esclavos, que trataron por lo general de estorbar los matrimonios, y la Iglesia, que los favoreció, hubo siempre una tensión. La peor amenaza para un esclavo era el ser vendido lejos de la ciudad, y ese temor siempre estuvo pendiente, a pesar de que diferentes concilios recordaban que esta separación estaba prohibida. Aguirre Beltrán afirma con razón que los esclavos no llegaron a fundar verdaderas

---

<sup>75</sup> Cortés Jácome (1989), 43-58.

familias. Esto parece confirmarse para el siglo XVI, pero con el aumento de la población mulata y libre, la abundancia de recuerdos familiares aparece consignada en los archivos de la Inquisición o en los testamentos<sup>76</sup>.

La frecuencia de uniones mixtas no debe ocultar la animosidad que existía entre negros e indios. Ya hemos citado los comentarios severos de Guaman Poma de Ayala respecto a los hombres de color, sobre todo cuando no eran bozales. De hecho, los documentos en defensa de los indígenas denuncian la “perpetua esclavonía” a que han sido reducidos por los españoles, secundados por sus criados negros. Éstos, que desempeñan a menudo la función de mayordomo o de capataz, constituyen el instrumento concreto de la opresión de los naturales. Como ya Magnus Mörner había señalado, a pesar de que el estatus social más bajo era el esclavo, éste, por su proximidad con el español, dominaba de hecho al indio. Un ejemplo de esta violencia, muy común en la región andina, ilustra la ambigüedad de las relaciones sociales. “A esta ciudad -se trata de Quito- vienen los indios cargados de leña y yerba y otras cosas que traen a vender para su sustento con sus caballos, y a éstos los negros y las negras de los vecinos los cogen y quitan las mantas y sombreros, y les hacen que vayan a cargar en las sillas a sus amas, haciéndoles aguardar y deteniéndoles todo el tiempo que quieren [...] y muchas veces dejan las mantas y sombreros, porque no les hagan esta molestia. Y los negros, como conocen esta flaqueza, aunque no los hayan menester los desnudan, y porque se vayan, los aporrean y los maltratan. Y sucede también que antes que los dichos naturales entren en esta ciudad con la leña que traen, salen los negros y los mulatos al camino a comprarla, y como no vienen juntos sino divididos, los detienen [durante varias horas]. En el mercado, donde las indias vienen a vender frutas y otras cosas, entran muchas negras y pagándoles algunas veces lo que quieren y otras sin ninguna paga les quitan cuanto traen. Y esto de ninguna manera se remedia sino se disimula, por ser esclavos de gente poderosa”<sup>77</sup>.

### *Esclavos, negros libres, mulatos y zambos*

A comienzos del siglo XVII, muchas ciudades de Hispanoamérica -salvo Buenos Aires, que todavía para esa época es una aldea- se han desarrollado rápidamente y prácticamente todas cuentan con una población negra importante. La más populosa es desde luego México. En 1533, cuando todavía el Perú no había sido enteramente conquistado, don Luis de Velasco, virrey de la Nueva España, escribía al emperador Carlos pidiéndole “Que V.M. mande que se entresaque parte de la gente española y mestizos e negros, que hay sobrada en la tierra, para alguna conquista; y si esta no se ha

---

<sup>76</sup> Ver por ejemplo los enfoques interesantes de María Elena Cortés Jácome y de Solange Alberro (1985), 125-134 y 135-144.

<sup>77</sup> AGI, Quito 61, 1623-1628, Visita del Licenciado Mañozca. Sobre las diferencias entre condición legal y estatus social ver Mörner, pág. 76-78. Es probable, pero nos faltan datos comparativos, que las uniones mixtas se realizaran principalmente con indias de la ciudad, hijas de peñadillos, advenedizos y ladinos, grupos que, simbólicamente, pertenecen a lo que hemos llamado “estatutos híbridos”. Se trata en cierto modo de “vagabundos”, gente que ha dejado “su naturaleza” (la tierra y la comunidad de origen) para vagar por las ciudades. No pagan tributo ni quieren servir “sino andar amancebados y en borracheras” (AGI, Patronato, leg. 240, ramo 6: “Descripción del cerro de Zaruma...”, 1578-1618).

de hacer, que mande V.M. cerrar la puerta con toda manera de españoles, para que no pasen a esta Nueva España y que lleven los mestizos que se pudieren enviar en los navíos que fueren a España, porque son muy perjudiciales para los indios: los que quedaren escarmentarán viendo que se echan algunos de la tierra”<sup>78</sup>. Cuatro años después tuvo lugar en México la primera matanza de esclavos “provocada por la pusilanimidad de los pobladores que, asustados por la actitud rebelde y la cuantía de los africanos, descuartizaron a unas cuantas docenas que supusieron pensaban alzarse con la tierra. En 1545, se venden los negros que sobreviven a la epidemia de *matlazahuatl*”<sup>79</sup>. Hacia 1570, la población negra de la capital de la Nueva España ascendía a diez mil quinientos noventa y cinco esclavos, muy superior a la de Tlaxcala, segunda concentración que contaba con casi tres mil personas de origen africano<sup>80</sup>.

A comienzos del siglo XVII, cuando se incrementan los asientos y el tráfico de mercancía humana, el cronista Vázquez de Espinosa considera que México es por entonces la ciudad más poblada de Hispanoamérica y que su población negra y mulata era de cincuenta mil personas, muy superior a los quince mil vecinos españoles pero inferior a los ochenta mil indígenas de la capital. Otras ciudades de la Nueva España cuentan también con una población negra relativamente importante. El cosmógrafo López de Velasco, cuyos datos fueron recogidos en torno a 1570, escribe que en Puebla de los Ángeles había quinientos vecinos españoles y por lo menos otros quinientos esclavos negros. En la Veracruz, pueblo de doscientos vecinos españoles, no hay indios sino unos seiscientos esclavos empleados en la trajinería y el trato de las mercancías. En la ciudad de Zacatecas vivían más de mil quinientos españoles, casi todos criollos. Allí “los indios y negros son en mayor número porque entre unos y otros habrá tres mil, con mestizos y mulatos”<sup>81</sup>.

Lima o Los Reyes, capital del virreinato del Perú, se expandió rápidamente fuera de la traza inicial, después de las guerras civiles. Desde la segunda mitad del siglo XVI hasta comienzos del siglo XVII, fueron edificadas cuatro mil casas, a las cuales se agregan doscientas que pertenecen a la parroquia del Cercado, integrada al casco urbano. Bernabé Cobo indica que viven en la ciudad aproximadamente seis mil vecinos españoles y, con los entrantes y salientes, la población asciende a veinticinco mil. Además, hay que contar treinta mil negros esclavos de todos sexos y edades “de los cuales la mitad poco más o menos residen lo más del tiempo en las chacras y heredades de este valle”, y cinco mil indios, “que vienen a ser sesenta mil personas de toda suerte de gentes”. Las casas tienen diversos cuartos y aposentos, “bien compartidos”, en que pueden vivir cómodamente dos o tres vecinos, con morada bastante para amos y criados”<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> Carta de don Luis de Velasco, virrey de Nueva España, al emperador don Carlos, dándole cuenta de las reformas que la conveniencia aconsejaba hacer en el repartimiento de tierras a los españoles y en la ejecución de las ordenanzas, mayo 1533, in *Cartas...*, 263-269.

<sup>79</sup> Aguirre Beltrán (1972), 23.

<sup>80</sup> Aguirre Beltrán (1972), 206-207.

<sup>81</sup> Aguirre Beltrán, pág. 208.

<sup>82</sup> Cobo, pág. 308.



Cobo describe el “vulgo” que pulula en la Plaza de Armas y el mercado de Lima, “donde se vende todo género de frutas y viandas; todo lo cual venden negras e indias, en tanto número que parece un hormiguero”; “se sintiera grande falta de peones y jornaleros si no se fueran trayendo tantos negros como cada año se traen, con que la república está muy abastecida de servicio, porque hay muchos vecinos que tienen por trato y granjería traer sus esclavos a ganar jornal y éstos se alquilan en las plazas a tres y cuatro reales cada día para cualesquiera trabajos y ministerios, unos con sólo sus personas y otros con bestias de carga con sus angarillas, para llevar cargas de unas partes a otras, con que suplen los palanquines que en España hacen este oficio”. El cronista se maravilla de la cantidad de oficios que se ejercen en Lima, del número de pulperías, que pasan de doscientas setenta: “El crecimiento que he visto en esta ciudad, de treinta años a esta parte, ha tenido esta vanidad de trajes, galas y pompa de criados y libreas, que pone admiración”<sup>83</sup>.

El puerto del Callao comenzó siendo una ranchería, pero en pocos años el trajín portuario atrajo a una población numerosa de mil vecinos, más de dos mil negros y ocho mil indios, y fue necesario nombrar a un alcalde para que controlase a los marineros y a “los negros que andan con las carretas y barcos y otras granjerías”. Viven en el Callao mil vecinos, más de dos mil negros y ocho mil indios. También Vázquez de Espinoza menciona la abundancia de gente de servicio “con negros y mulatos, esclavos y libres indios que acuden y asisten, así para el servicio del puerto y vecinos de él como para el trajín”<sup>84</sup>. Hacia 1570, la ciudad de Quito no podía rivalizar con Lima y sólo tenía cuatrocientos vecinos, siendo los moradores mucho más numerosos, ochocientos hombres españoles sin contar las “otras gentes de mestizos y mulatos, hijos de negros y de indias”. El mismo documento señala que en esta ciudad y en sus términos “hay muchos mulatos hijos de negros y de indias que llaman *çambayiyos*, (es decir, zamabahigos) los cuales son libres de toda sujeción y servidumbre forzosa, no tributan ni hacen contribución ninguna. Sirven a soldada por concierto en todo género de servidumbre; muchos de ellos son oficiales de todos los oficios, cada uno como se inclina, y las mujeres de esta color hacen lo mismo en las cosas de su profesión”. Y respecto a las mujeres, “Hay en esta ciudad trescientas mujeres españolas y más de quinientas mestizas; hay algunos negros y negras y horras y doscientos mulatos y mulatas”<sup>85</sup>.

En Castilla del Oro, según Vázquez de Espinoza, la ciudad de Panamá tiene más de quinientos vecinos españoles, sin los entrantes y salientes y demás chusma de servicio, negros y mulatos libres”. Portobelo, centro comercial importante, tiene ciento cincuenta casas de españoles, negros libres y mulatos donde se recogen las mercaderías de flotas y galeones. “A media legua [...] está el pueblo de los negros Mogollones libres, con su capitán español, que es juez de estos negros, los cuales sirven para el avío y servicio de

---

<sup>83</sup> Cobo, pág. 319-321.

<sup>84</sup> Cobo, 358; Vázquez de Espinoza, n° 1291, p. 617.

<sup>85</sup> “Relación que hacen vuestros oficiales reales de Quito de las cosas de esta tierra”, 1576, in Relaciones Histórico-geográficas, I, pág. 233, 262-264.

la ciudad. Y para no consentir que negro ninguno se huya de su amo, porque luego se lo llevan<sup>86</sup>. A comienzos del siglo XVII, Portobelo “tiene quatro arrabales: primero llaman Triana, donde vivían los esclavos del Rey que trabajaban en fábricas y con ellos, españoles pobres; segundo de la Merced; tercero de Guinea; cuarto de la Carnicería...”<sup>87</sup>

Aunque estas estimaciones demográficas tengan sólo un valor relativo, indican claramente una desproporción considerable entre la población española y criolla y la de color, a la cual se suma la indígena. Los vecinos de origen europeo constituyen en esa época una minoría, lo cual explica el temor que inspiraba esa plebe incipiente, el “vulgo” o la “chusma”, masa anónima potencialmente hostil. Ya a fines del siglo XVI, junto a las “repúblicas” de indios y de españoles se constituye, en el ámbito urbano, una masa informe plebeya que escapa a los cánones políticos y administrativos iniciales. Claro está que, pocos años después de su fundación, las ciudades no son ya el reflejo ordenado y racional de la traza, sino espacios múltiples -el centro y los arrabales- invadido por esa plebe. Y es notable cómo las medidas reiteradas para someterla, controlarla y segregarla no logran imponerse, debido no sólo a la contradicción entre esclavitud y trabajo a jornal, sino a las características mismas del espacio urbano, cuyas calles, plazas, mercados, arrabales y pulperías tienden a reunir aquellos que los administradores se esfuerzan en separar.

### *Ciudades mineras*

En esos centros, los negros se dedican a numerosas tareas artesanales y sirven igualmente de criados y de mayordomos a los mineros. Pero en lo que respecta al trabajo concreto en las minas, la esclavitud tiene características propias. Desde este punto de vista, Zacatecas, pero también, aunque en menor escala, Potosí, Zaruma, Zamora, Ancerma, utilizan una mano de obra esclava, pero en el virreinato del Perú y en la Audiencia de Quito, los indios, obligados por el sistema de la mita o jornaleros, representan la población más importante. Estos trabajan en los socavones, donde se los prefiere a los negros, cuyas principales tareas se realizan en la superficie. Si bien autores de tanta autoridad como Gonzalo Aguirre Beltrán demuestran que las condiciones de vida y de trabajo en las minas eran mucho más rigurosas que en las otras ciudades, algunas excepciones muestran que ocasionalmente estos centros pudieron brindar a algunas personas un cierto ascenso social. Tal fue el caso de tres mulatos horros propietarios de minas en Carabaya y Apurima, en el Perú, que piden y obtienen quince indios para el trabajo. No obstante, si se compara esta merced con las que obtienen los otros mineros españoles, se advierte que estos tres mulatos obtienen menos mano de obra que uno solo de aquellos<sup>88</sup>.

Para el trabajo de las minas en Popayán, comarca situada entre el Nuevo Reino de Granada y el Perú, contrariamente a Zacatecas o a Potosí, la mano de obra indígena era

---

<sup>86</sup> Vázquez de Espinoza, n°887, p. 433; n° 892, 896, pág. 436-437.

<sup>87</sup> “La relación de Puertovelo”, CODOIN, t. IX: “La relación de Puertovole” (1607), citada por Cortés López (1989), 89.

<sup>88</sup> Ordenanzas de 1575, in Sarabia Viejo, II, p. 119.

poco importante y fue necesario recurrir a un sistema esclavista. El Licenciado Francisco de Auncibay se inspiró en la *Utopía* de Tomas Moro para proponer un modelo esclavista original, a fines del siglo XVI. El informe que redactó permite distinguir el trabajo de las minas -aunque se efectúe en centros mineros urbanos- de la esclavitud urbana, basada en el servicio doméstico y el artesanado. Pues el dilema que se presentaba a los mineros era el de utilizar a los esclavos sin permitirles las libertades que les estaban prescritas por la ley y la tradición. De ahí que se pensara en poblar la región de Ancerma “con negros casados en colonias que aunque sean esclavos hanlo de ser adscriptivos a los metales en forma de pueblos de que resultara un provecho muy grande sin daño de nadie en utilidad de todos”. Los negros que se compran en las ciudades para lacayos o para pajes son en cierto modo inútiles al interés general, que es el de sacar oro y aprovechar “aquel tesoro no en balde criado por Dios que no crió cosa a caso, sino todo con sumo consejo y que sería si fuese este el consejo para salvar a los negros que allí se llevasen.”

Contrariamente a la costumbre que impera en las ciudades, en Ancerma los negros constituyen una entidad colectiva, la cuadrilla, y no pueden venderse separadamente. Han de ser adscritos a los metales y minas y “no se han de despoblar si no es faltando las minas y habiendo escogido otras con autoridad... y con que la ranchería toda se levante”. El dueño de los esclavos no puede sacar ningún hijo ni muchacho ni negra para ama ni servicio de su casa “porque estos salen ladinos y ya no vuelven a la mina o si vuelven es en daño de los bozales y simples y los negros reciben agravio en verse despojar de sus hijuelos y en esto está toda la quietud de este negocio, y en que la mina menos sirvan al amo ni al minero ni al sacerdote ni aprendan a leer ni escribir, ni a esgrimir ni a andar a caballo ni tengan armas defensivas o ofensivas, porque con esto no hay resto de temor...” La endogamia es estimulada, siendo lo ideal que se casen al interior de una cuadrilla. “No se les ha de permitir casar con indias en ninguna manera aunque se impetre breve del Pontífice [...] porque no hubiera mulatos zambahigos perniciosos tanto a la república indiana”.

La pequeña propiedad privada se mantiene como estímulo. “Y aunque ellos y sus descendientes han de ser siempre esclavos, han de tener algunos accidentes como es pegujal propio, no al arbitrio del señor sino de la ley y de la justicia; han de ser dueños de su casa, su roza, su huerta y han de ser alcaldes, alguaciles y regidores entre sí, porque lo malo que ha de la condición servil, perfecciona y purga la posesión o cuasi de sí y de su mujer y su casilla y su roza e hijuelos y la aptitud de los oficios dichos”.

Contrariamente a sus hermanos de las ciudades, la manumisión de estos esclavos es una gestión complicada y obteniéndola, deben seguir adscriptos al trabajo de las minas. Los alcaldes, regidores y mayoresales de los negros se han de hallar obligados a la paz de los otros y perseverancia y a buscar los fugitivos y al saneamiento de los hurtos y daños. Los castigos para los fugitivos son muy severos, y para los que reinciden, mutilaciones e inclusive la muerte<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> *Discurso sobre los negros que se pretenden llevar a la gobernación de Popayán*, 1592, por el licenciado Francisco de Auncibay, in *Relaciones Histórico-geográficas*, pág. 518-526.

### *Alianzas peligrosas*

El número reducido de los españoles, inmerso en un continente que no estaba aún enteramente pacificado, inspiró desde los primeros años el temor de que los indios, y luego los negros, “se alzarán con la tierra”. Los negros fugitivos son tan antiguos como la trata. A estas situaciones relativamente frecuentes se sumaron las amenazas de los corsarios franceses, que saquearon La Habana en 1538 con la ayuda de los esclavos, a quienes habían prometido la libertad. La búsqueda de tales alianzas era lógica. En el Perú, el encomendero rebelde Hernández Girón ofreció liberar a todos los negros que se plegasen a la rebelión. Por esta razón se prohibió a los negros y a los mulatos el porte de armas, prohibición que, como veremos, tuvo muchas derogaciones y nunca se cumplió realmente. Ya hemos mencionado cómo este recelo incluyó también las cofradías.

A partir de los años 1570 la proliferación de negros y mulatos se convirtió en una preocupación constante pues se temía que estas gentes, desarraigadas por definición, se aliaran con los fugitivos cimarrones. Efectivamente, el asalto de Francis Drake a los convoyes de metal en el istmo de Panamá demostró no sólo la fragilidad de las defensas de Tierra Firme sino también la amenaza que representaban esos negros, “quinta columna” dispuesta a colaborar con los enemigos extranjeros. Años antes, Pedro de Ursúa había reprimido con ferocidad a los fugitivos del Vallano, pero esta república se había reconstituido, y en las selvas del Darién los ingleses descubren una pequeña sociedad africana que reproduce, con sus trajes, sus esclavos y sus creencias, la de los amos españoles. Convertidos al luteranismo, los cimarrones y los ingleses llegan hasta el golfo de San Miguel, profanan una iglesia y destruyen las reliquias que allí había.

En esas circunstancias, y después del amago fallido contra la Corona de Martín Cortés, hijo mestizo del conquistador, era lógico que el virrey de la Nueva España, don Miguel Enríquez, escribiera al rey para informarle de la inminencia de “la perdición desta tierra”. Pero, sobre todo, lo que más le preocupaba era el crecimiento excesivo de los mulatos, superior al de los mestizos, pues si éstos eran, al fin y al cabo, “hijos de españoles y todos se crían con sus padres”, los mulatos, que son hijos de negros, “críanse siempre con las madres y dellas ni de los padres no pueden tomar muy buenas costumbres”. Aquí mulato corresponde a zambo y designa al hijo de india y de negro. El hijo de español y de negra, mucho menos frecuente en esa época, era llamado “morisco”. Los negros y mulatos libres vivían a su antojo “y muy pocos se aplican a oficios, y casi ninguno a cultivar la tierra, sino a guardar ganados y otros oficios adonde anden con libertad”. El virrey propone asentarlos con amos, recomendación que nunca pudo ser llevada a cabo. Según don Martín Enríquez, la responsabilidad de estas tensiones incumbía principalmente a aquellos españoles “que tienen en México más pajes y lacayos, que todos son negros, que en España”. Y la carta concluye con un pronóstico sombrío: “Pues si los indios viniesen a malear y estos se juntaran con ellos, no se yo quien sería parte para resistillos”. Una solución sería la de prohibir los casamientos con indias y decretar que los hijos sean esclavos, pero el virrey sabe muy bien que la Iglesia no lo permitirá<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Carta del virrey de Nueva España, don Martín Enríquez, al rey don Felipe II, dándole cuenta de varios asuntos de las islas Filipinas y de aquel reino, México, 9 de enero de 1574. in *Cartas...I*, 297-304.

El viaje de circunvalación de Francis Drake de 1578 y la amenaza directa al puerto del Callao acrecientan los temores de las autoridades y provoca, hasta en las regiones más recónditas del Perú, una reacción favorable hacia los ingleses luteranos. En Quito, en 1582, Miguel Benalcázar, hijo mestizo del conquistador, fomenta una conjura para vengar a los mestizos y coronarse rey de Quito, con la ayuda de los mulatos, muy numerosos y “hábiles en el manejo de las armas”. El peligro es tanto mayor cuanto por el Río de la Plata los contrabandistas introducen armas y negros con destino a Potosí. El arcediano Barco de Centenera escribe, a fines del XVI, sobre la amenaza que representan los negros, que “son más en número que los españoles y tenemos ya sabido que en el tiempo de Francisco [Drake] hubo mala sospecha de ellos. Prohibilles las armas y cavallos y aun a los libres que son muchos, trasladallos a conquistar y a descubrimientos tierra adentro. Es común cosa aquel hecho que hicieron en tiempo de Francisco que abscondieron los frenos de los caballos de sus amos, ardid cierto y nventado por el demonio”. Y el mismo Centenera, en el canto xxII de *La Argentina*, narra en verso el episodio: “Los negros la ocasión consideraron [...] pensando que Francisco allí viniera, y en libertad a todos los pusiera [...] que fue concierto hecho de morenos, que al blanco tienen tantos desamores, como son diferentes los colores”<sup>91</sup>. Si bien esto parece ser más bien un rumor, lo cierto es que refleja los temores que sacudían al mundo hispanoamericano.

La coyuntura política y los repetidos saqueos de los corsarios ingleses y holandeses explican a la vez una actitud de gran desconfianza hacia las castas -mestizos y sobre todo mulatos- unida a una política más conciliadora que trata de integrar a esos elementos de perturbación. Un ejemplo es el episodio protagonizado por los zambos de Esmeraldas, reducto rebelde situado al oeste de Quito, y que la Audiencia pacifica con la ayuda de misioneros. Los jefes cimarrones son invitados a la capital, vestidos con las mejores ropas y retratados por un pintor indígena que los inmortalizó en el atuendo de guerreros indoafricanos vestidos como caballeros españoles.

De hecho, el cuadro célebre de los tres caciques cimarrones ilustra un punto importante: el de la asimilación de los negros durante el siglo XVI. Asimilación siempre reiterada con el desarrollo de la trata negrera pero indudable, aun entre los rebeldes. Los piratas ingleses de Drake se habían sorprendido al descubrir, en el Darién, un pueblo de negros pensado “a la española”. En 1609, en vísperas de Navidad, varios negros de la ciudad de México se reunieron en casa de una mujer horra para celebrar la coronación del esclavo Martín (ese mismo año se había coronado a un rey y a una reina de los negros y mulatos). Todos los asistentes habían nacido en América, salvo el “rey”, que había sido traído de niño de Guinea. El negro, subido en una tarima, sentado en un trono y con los pies puestos en un cojín de terciopelo, fue saludado al grito de “¡Viva el rey!”. Parece ser que sólo uno gritó “¡Viva el rey Felipe III!”, exclamación que fue muy mal acogida. Acto seguido, se repartieron títulos de duques, condes, marqueses, remedando así, o más bien reproduciendo ritualmente, la sociedad dominante<sup>92</sup>. Esta parecía ser la pauta adoptada por otros rebeldes, como los cimarrones del Vallano o los hombres del

---

<sup>91</sup> BN (B. Aires), n° 7325, 1597, fol. 10-11; Barco Centenera, *La Argentina*, canto xxII

<sup>92</sup> Bernard & Gruzinski (1993), 263.

negro Miguel, ladino del Nuevo Reino de Granada, “que determinó nombrarse rey, y a una reina, su amiga, le nombraban la reina Guiomar, y a un hijuelo, el príncipe, y lo hizo jurar por tal. Dispuso casa real, criando todos los ministros y oficiales que él tenía en memoria había en la casa de los reyes, y adjudicándose también la potestad espiritual, nombró por obispo a uno de sus negros compañeros... mandó hacer la primera iglesia”<sup>93</sup>. En todo caso, estos sucesos confirman que a comienzos del siglo XVII, los negros habían asimilado los valores del mundo de los españoles y no pensaban destruirlos, sino subvertirlos para sus propios fines.

---

<sup>93</sup> Pedro Simón, t.II, cap. 20, p.89.

## CAPÍTULO II

### EL CRISOL DE NUEVAS IDENTIDADES

En el capítulo anterior hemos trazado los rasgos fundamentales de la esclavitud urbana y de su otra faz, que le es indisociable: la sociedad de los negros libres y de las castas, es decir, las mezclas. Con el incremento de la trata y la llegada anual de miles de africanos, muy distintos de los morenos sevillanos, gaditanos o lisboetas de los primeros decenios de la colonización, se planteó el problema de la integración de esas masas a la sociedad colonial. El desequilibrio demográfico y la inmensidad del territorio, que lo volvía incontrolable, exigían la adopción de estrategias que no podían basarse únicamente en la coacción. Ya hemos mencionado cómo, en el transcurso del siglo XVI, se tomó conciencia del peligro potencial que representaban los esclavos y sobre todo, la multiplicación de los híbridos. Las modalidades propias del sistema esclavista y el proceso de mestizaje estorbaban la contención de esas gentes dentro de los límites estrictos y endogámicos que les estaban idealmente asignados.

Entre los factores que contribuyeron a la construcción de nuevas identidades criollas de color, trataremos aquí la participación de los negros y mulatos en la cultura urbana, marcada en gran parte, pero no exclusivamente, por la religión. Esa participación, según los casos y los momentos, estuvo inscrita en la jerarquía estamental, representada en las festividades barrocas y, posteriormente, en las conmemoraciones de la ciudad ilustrada. A la larga, la presencia africana se fundió en un conjunto más amplio y heterogéneo, el de la plebe. Es así como coexistieron y se complementaron por un lado la exaltación controlada y teatralizada de los rasgos “étnicos” reificados y por otro, una subcultura emergente de los arrabales y de las márgenes, orientada hacia lo cotidiano y, eventualmente, a la ruptura del orden colonial.

#### *Cartagena: laboratorio de la occidentalización*

De todas las órdenes religiosas, fue sin duda la Compañía de Jesús quien se encargó de manera más sistemática de la conversión de los negros bozales. El Colegio de Cartagena, inaugurado a comienzos del siglo XVII, convirtió ese puerto caribeño del Nuevo Reino de Granada, en el “laboratorio” más importante de la occidentalización de los cautivos africanos. Este proceso, que los religiosos emprendieron al mismo tiempo en las comunidades indígenas, conllevaba la evangelización de pueblos de diversas creencias religiosas y requería inculcarles nuevos valores morales: obediencia, recato, devoción, pero también individualismo, aunque esto parezca en principio contradictorio con la concepción de la esclavitud.

El primer paso para ello era la hispanización de los bozales, recién arribados de las costas de África, en condiciones tan atroces que muchos de ellos perecían durante la travesía. Hubo desde luego otros puertos desde fines del XVI hasta mediados del XVII, en que se interrumpió la trata, como San Juan de Ulúa (Veracruz) y Portobelo, que también recibieron armazones negreras, pero a Cartagena llegaron más de la mitad del número total de esclavos introducidos legalmente en Hispanoamérica entre 1549 y 1640 (es

difícil estimar cuántos africanos cautivos entraron por vía de contrabando). De ahí la importancia de la labor de los jesuitas.

Cartagena de Indias era a comienzos del siglo XVII una ciudad cosmopolita, donde abundaban los extranjeros y los judaizantes, que desde la Unión de las Dos Coronas se habían instalado en esas costas. El puerto, situado en una magnífica rada, sufría regularmente las incursiones de los piratas y en las cercanías surgieron palenques de cimarrones. En los primeros años del siglo XVII, entraron por él más de cuarenta mil esclavos.

Estos arribos masivos plantean problemas de salubridad a la población, dadas las pésimas condiciones de higiene de la travesía atlántica. Según las concepciones médicas de la época, los vientos esparcen los miasmas, que el calor tropical descompone en poco tiempo. La presencia de los negros es físicamente impresionante: el hedor pestilencial que exhalan las sentinas flota por toda la ciudad y nadie puede sustraerse al espectáculo de esos seres infelices, que deambulan prácticamente desnudos, ni de los cadáveres de los que mueren en la calle como perros... Separados por sexos, los africanos duermen en galpones atiborrados y mal ventilados. La mayoría están marcados en la oreja, señal que indica que se trata de mercadería humana introducida legalmente. Apenas han recuperado peso y adquirido mejor semblante, son conducidos a la “feria de los negros”, lugar público siempre lleno de gente que acude no sólo a comprar alguna pieza sino también a distraerse con el espectáculo de esos infelices. La mayoría de estos cautivos son encaminados a las ciudades y minas del Nuevo Reino, de Quito y del Perú, tras un viaje largo y lleno de riesgos, durante el cual mueren muchos y se fugan algunos, al amparo de los bosques espesos del istmo de Panamá. Pero los que permanecen en Cartagena son aún numerosos –8.000 almas según los jesuitas-, a tal punto que el obispo fray Diego de Torres Altamirano organiza una nueva parroquia “en el populoso barrio de Getsemaní en las afueras de la ciudad habitado por negros y mulatos”<sup>94</sup>. En esta ciudad, como en las demás de Hispanoamérica, la mezcla racial es ya una realidad.

Los jesuitas son los únicos que se interesan por las condiciones físicas y espirituales de las “armazones” africanas. Antonio de Sandoval es el más tenaz, y su tratado *De instauranda Aethiopum salute* constituye un texto de referencia sobre los pueblos africanos. Su discípulo, Pedro Claver, será canonizado. Sandoval y sus compañeros acuden al muelle de desembarque para recibir a esos infelices y testimoniar de los maltratos que han sufrido en el curso del viaje. Todos los domingos después de misa, cuatro religiosos de la Compañía salen por las calles y por las plazas “a juntar negros”, que ese día pueden gozar de algunas horas de solaz, y “en sus bayles les hacen la doctrina y predicán; algunas veces los traen en Procesión” a la iglesia.

Estos contactos constituyen la primera e indispensable etapa para su conversión. Mucho se ha escrito sobre el paternalismo de esta acción religiosa, ya que el mismo Antonio de Sandoval nunca puso en cuestión la esclavitud. Sin entrar en una discusión que excede los límites de este trabajo, nos interesa insistir aquí en la labor de

---

<sup>94</sup> ARSI, Nov. Regni et Quit., 12 I, 1606, fol. 55 v.; Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo, pág. 599; Bowser, 30-31.



“desafricanización” realizada por estos religiosos y su contribución a la construcción de nuevas identidades criollas.

Desde el siglo XVI, los documentos oficiales señalaban la procedencia de los esclavos. Tales indicaciones obedecían a la necesidad de controlar el origen de los bozales. Se temía, en efecto, que se introdujesen negros “de la secta mahometana” en las Indias Occidentales, como los Gelofes -Wolof- cuyo rescate había prohibido el emperador Carlos. Al sur de Cartagena, justamente, un Francisco Jolof se había alzado a la cabeza de los cimarrones<sup>95</sup>. El origen de las “naciones” de los esclavos negros se debió, pues, a una exigencia administrativa. Se distinguió a los esclavos por el lugar presumido de nacimiento y, cuando no era posible aportar datos exactos, se indicaba el nombre de la factoría en donde habían sido embarcados. Por ejemplo, la “nación” Sao Thomé reunía gentes procedentes de distintos reinos o tribus, llevados a esa isla con el fin de ser vendidos por los traficantes portugueses: Popos, Benis, Ardas, Lucumíes y muchos otros habían transitado por ese centro. El contenido étnico de esa categoría global no resultaba de la suma de las diferencias culturales de los que la integraban, sino de la experiencia común de contacto con los pueblos occidentales y de un esbozo de “ladinización”, es decir, de adquisición de una “lengua general” portuguesa y de pautas culturales y conductas de origen europeo. Sao Thomé ya no era África sino un enclave de Portugal, donde predominaba la mezcla racial, como lo constataron aquellos carmelitas que la visitaron en los años 1580, sorprendidos por el número de mulatos que allí vivían<sup>96</sup>. Lo mismo podía decirse de Cabo Verde.

Alonso de Sandoval comprendió que para evangelizar a los “etíopes” era necesario conocer sus orígenes así como las lenguas que éstos hablaban. Su tratado, redactado a comienzos del siglo XVII, insiste sobre la gran diversidad de los grupos étnicos africanos, y sus descripciones muestran claramente el contraste entre la multitud de los grupos y de las denominaciones -algunas de ellas homónimas, para colmo- y la categoría globalizante de “nación”. Tal es el caso de los negros “de ley” de Guinea, los más apreciados en el mercado hispanoamericano, los más bellos también. Esta denominación comprende pueblos convertidos a la secta mahometana, como los Jolofos y los Mandingas-Soninké; otros son idólatras, como los Branes o los Corofines. Las “naciones” de los Congos y los Angolas, considerados más “flojos” que los de Guinea, tienen rudimentos de la religión cristiana, puesto que el rey Manicongo se convirtió al cristianismo a fines del siglo XV. Pero la sensibilidad etnográfica del religioso no trasciende el ámbito culto de los padres de la Compañía. Para los mercaderes, traficantes y beneficiarios de la trata, las “naciones” de esclavos están ordenadas según criterios tipológicos útiles para la explotación. Junto con los defectos físicos y las enfermedades -sarnas, ceguera, llagas, cojera...- se consideran las “tachas” morales, que indican el comportamiento general de la pieza: ladrón, jugador, discutidor, embustero,

---

<sup>95</sup> La vida extraordinaria de este hombre que pasó de África a Turquía antes de llegar a Cartagena de Indias está relatada por Pedro Ordóñez de Ceballos: *Viaje al mundo*, 1614, Madrid, Meraguano y Polifemo, 1993.

<sup>96</sup> Aguirre Beltrán (1972), 160-161; sobre Sao Thomé ved Thornton, pág. 60-61 y 170.

borracho o endemoniado -esta última es la que menos importa- y que inciden en el precio de venta del esclavo<sup>97</sup>. Al estereotipo “nacional” se suma el idiosincrásico.

El color, desde luego, es la marca de la condición servil, aunque el jesuita explica que en África se encuentran todos los matices oscuros entre las naciones de los etíopes: “negros, amulatados o del todo mulatos, pardos, zambos, de color bazo, loro, castaño o tostado, porque toda esta variedad tienen esta nación entre sí”<sup>98</sup>. Se da inclusive el color blanco, puesto que se encuentran negros albinos. Su insistencia en la diversidad cromática de los “etíopes” es una manera de banalizar el abigarramiento de las castas, que se observa en toda Hispanoamérica. Los numerosos pueblos africanos se distinguen también por sus “señales” o escarificaciones -¿una variante vernácula de la marca al hierro candente sobre el cuerpo del esclavo?- “y esta advertencia de señales que hemos dado de cada casta y nación (aunque muchos no tienen ninguna, que también es señal), es cosa muy necesaria para el conocimiento de estos negros”.

Sandoval describe algunas costumbres que caracterizan las diversas naciones: mutilaciones sexuales, jerarquías, trajes, sumisión a su rey... Pero, desde el momento en que se encuentran atrapadas en la trata, todo ese entorno cultural desaparece y sólo queda, en el puerto de arribada, y para los que no han sucumbido a una travesía atroz, un vocerío incomprensible en donde se mezclan más de setenta lenguas nativas. De ahí que la ladinización de los negros constituya el instrumento indispensable para su integración<sup>99</sup>.

Para evangelizar a los negros de las armazones que atracan en Cartagena, Sandoval y sus compañeros buscan la ayuda de intérpretes, originarios por lo general de Sao Thomé o de Cabo Verde, zonas de mestizaje intenso, donde ya existía una lengua franca que contenía numerosos vocablos portugueses y castellanos<sup>100</sup>. La empresa no es sencilla. Esos lenguaraces, verdaderos agentes de aculturación, se fatigan fácilmente o bien sus amos les impiden ir con los padres. A esos inconvenientes se suman los prejuicios generales que incitan a Sandoval a escribir: “y no le parezca a nadie indigna cosa de religión, andar buscando un religioso de casa en casa estas lenguas o intérpretes, y después de hallarlas, llevarlas consigo aunque sean morenas”<sup>101</sup>. Contrariamente a los curas o a los mismos amos, los jesuitas introducen solemnidad, reverencia y autoridad en el bautismo: esta ritualización es sin duda la clave del éxito obtenido con los negros. Se nombran como padrinos y madrinas de los bautizados a los lenguas que sirvieron a catequizarlos, creando así las primeras relaciones de parentesco que unen a esos desarraigados.

El bautismo confiere a los esclavos una identidad personal que se reduce, en los primeros tiempos, a un nombre cristiano seguido del calificativo “Negro”, que funciona como un patronímico (Joan Negro, etcétera...). Al obtener la libertad tomaban el

---

<sup>97</sup> Bowser, pág. 375-376.

<sup>98</sup> Sandoval, p. 71.

<sup>99</sup> Ver todo el primer libro que Sandoval dedica a las naciones, principalmente 134-140 y p. 142.

<sup>100</sup> Thornton, pág. 213.

<sup>101</sup> Sandoval, 372.

apellido del amo, pero en el transcurso del siglo XVIII los esclavos también fueron nombrados en esa forma, sobre todo en el Río de la Plata. Esto produjo en muchos casos una duplicación “vil” de los apellidos más prestigiosos. Para evitar confusiones se introdujeron errores ortográficos o se hicieron transcripciones aproximativas. Por ejemplo, en Buenos Aires, a comienzos del siglo XIX, los esclavos de O'Gorman se llaman Gorman, o los de Perichon, Perachon...

La distribución de medallas y de imágenes confirma la ceremonia del bautizo. Constituyen el primer objeto dado a estos infelices. Las cartas anuas jesuíticas insisten en el apego que hombres y mujeres sienten por estos “talismanes”<sup>102</sup>.

El realismo de la pintura religiosa, tan distinto al estilo de las esculturas y las máscaras de sus tierras africanas, impresiona a los cautivos. En el puerto caribeño, suelen juntarse en “casa de un hombre honrado desta ciudad” muy adornada de cuadros de santos, “que solo entrar en sus salas causa devoción, y así parece se la pone a los mismos negros bozales pues a muchos sólo se les va entrando hacer reverencias a unas y otras partes de las paredes donde están los sanctos y una vez más en particular, estando catequizando una negra, levantando los ojos a aquellas imágenes presentes preguntó como aquellos hombres no hablaban y respondiéndole que aquellos eran los cuerpos y efigies de hombres buenos que habían ya muerto, sus ánimas habían ido al cielo y que cuando acá hablamos con la figura de su cuerpo, oyan ellos allá y hacen lo que les pedimos”. La mujer respondió que les pediría que le diesen salud. Años después, llega a Cartagena un príncipe-embajador de Arda, a la cabeza de un grupo de esclavos, que se impresiona ante la imagen de un Cristo. La eficacia de la iconografía cristiana se comprueba nuevamente cuando los jesuitas le muestran a continuación “una figura de un alma condenada, cercada de demonios, y pareciéndole horroroso el espectáculo, le escupió, aseverando que no quería ir donde aquella miserable había ido”<sup>103</sup>.

No todos los esclavos se adaptaron tan bien como el príncipe de Arda. Un mercader del puerto compró, a mediados del siglo XVII, una negra Nalu que padecía “tan grande melancolía que tocaba en desesperación, ni comía ni bebía ni había remedio de hacerla trabajar, ni poner mano en cosa de servicio”. La infeliz se escondía para “satisfacer a solas su tristeza”. Una vez, en tiempos de lluvias, “se metió en el caño por donde desaguaba el caño de la casa, y se estuvo tres días en él. Rebalsóse el agua [...] y yendo a quitar el impedimento en el caño, reconocieron que era la negra, que en él estaba atorada y casi muerta”. Los jesuitas la bautizan y la “regalan” y la mujer se recupera, aunque no sabemos si reincidió en su tentativa de suicidio.

Cartagena no sólo es el laboratorio de la evangelización de los africanos sino que se convierte en el escenario de la justicia cristiana frente a la esclavitud: en sus calles, en los lugares “más asquerosos”, los negros enfermos, agonizantes, abandonados, sirven de ejemplo a los jesuitas para denunciar la crueldad de los amos. Es en esa ciudad donde la brutalidad de la trata se manifiesta en toda su crudeza, donde jesuitas y lenguaraces africanos reconstruyen una identidad destrozada por la deportación. La Compañía de

---

<sup>102</sup> Sandoval, 434; ARSI, Nov. Regni et Quit., 14, fol. 94-107v: “todos en medio de la calle se llegan al padre y por señas, quando las ymagines se les han caydo, le piden otras”.

<sup>103</sup> ARSI 12-1, 1611, fol. 95; 13-1, 1655-1660, fol. 5.

Jesús utilizará los mismos métodos en otros puertos del tráfico negrero, como en Buenos Aires, donde el padre Ignacio Chomé, descubrió en 1730 más de veinte mil negros de Angola, del Congo y de Luanda, que no sabían hablar español. El religioso aprendió la lengua de Angola, común a los tres grupos y permaneció con ellos un año, antes de partir para el Paraguay<sup>104</sup>.

### ***Ladinización***

Otros ejemplos ilustran la importancia de la lengua bantu, hablada en toda la región Bacongo, “aunque con alguna variedad”<sup>105</sup>. La preferencia por este idioma, que sirvió de transición entre la multiplicidad dialectal y la hispanización, obedece sin duda a varias razones: facilidad gramatical, lengua general y “docilidad” de las gentes de Angola, reino en donde ya existía un Colegio de la Compañía de Jesús y una cristianización superficial. En todo caso, la extensión de esta lengua de comunicación y de traducción implicó necesariamente la imposición de nuevas categorías a un gran número de personas, cuyas diferencias culturales fueron en cierto modo subsumidas por un lenguaje común. Mas aún, las lenguas africanas tienen sólo valor de transición y están destinadas a desaparecer en beneficio de un idioma común. De hecho, las “naciones” deben comunicarse necesariamente en español para entenderse. Con justa razón Aguirre Beltrán sostiene que el dominio del idioma oficial por los africanos fue un instrumento de integración a la sociedad nacional<sup>106</sup>.

Es muy posible que la constante alusión al modo de hablar incorrecto de los negros sea, para las élites, una manera de exagerar las diferencias que las separan de estos ladinos de piel oscura. En todo caso, el habla peculiar de los hombres de color aparece como un signo distintivo durante toda la época colonial e inclusive hasta el siglo XX. Este rasgo jocoso se enriquece, en la segunda mitad del siglo XIX, con otros lenguajes enrevesados o mal pronunciados: en Cuba, el negro, la mulata y el gallego, personifican tipos cómicos del teatro popular; en la Argentina, el negro cede el paso al italiano cocoliche y al gallego...

No podemos aquí desarrollar estos temas que exceden los límites que nos hemos impuesto, pero sí señalar la relación entre el proceso de integración de grupos socialmente subalternos y el lenguaje. Por otra parte, el hecho que la lengua castellana no haya dado origen a dialectos criollos -como fue el caso con el francés de las Antillas, le “créole”, o el papiamento de Curaçao- sino a modos de hablar mixtos rápidamente fundidos en el idioma de la sociedad es de por sí significativo de la importancia política de la lengua -como ya lo había señalado Antonio de Nebrija a fines del siglo XV- y del proceso de “ladinización”. Esta uniformidad general no impide, desde luego, la emergencia de lenguas de germanía como los lunfardos del Río de la Plata<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> *Lettres édifiantes et curieuses...* 1993, p. 84-85.

<sup>105</sup> Sandoval, p. 134.

<sup>106</sup> Aguirre Beltrán (1972), 289.

<sup>107</sup> Zavala (1967), 19. Por cierto el lunfardo porteño bonaerense está constituido de aportes africanos e italianos (napolitanos).

¿En qué medida las lenguas africanas enriquecieron el vocabulario castellano? En el habla popular encontramos muchos términos que pasaron a la lengua común: tamango, cumbe, mazamorra o quilombo; palenque del Brasil con el significado de prostíbulo en el Río de la Plata. La desconfianza que inspiraban los Mandingos musulmanes explica que “mandinga” viniera a significar, tanto en México como en la Argentina, “diablo”.

Esta amalgama, por cierto, entre la encarnación del mal y la piel oscura aparece frecuentemente en diversos contextos, y el demonio que se aparece a los indios idólatras tiene “figura de un negro”<sup>108</sup>.

El léxico culinario, el del baile o el de la música, contienen muchos elementos de origen africano, aunque sea ya difícil asignarles una nación original específica. Pero hay escasas referencias a la permanencia de estos idiomas, salvo en algunos casos excepcionales, como por ejemplo los versos que los negros congos de Lima cantaron en su propia lengua a José Baquíjano, en 1812, o las frases rituales pronunciadas en los velatorios, descritos por el *Mercurio Peruano*, vocero de la ilustración peruana, y vigentes aún a mediados del siglo XIX<sup>109</sup>.

Ya hemos mencionado que la campaña de los jesuitas en favor de la salvación de los esclavos africanos es contemporánea de la extirpación de las idolatrías de los indios que estos religiosos llevaron a cabo en la Nueva España, en el Nuevo Reino y en el Perú. En ambos frentes, el dominio de las lenguas autóctonas fue para los misioneros una necesidad y la clave del éxito. Pero las diferencias que se advierten en el manejo de la diversidad cultural y religiosa por parte de los jesuitas son significativas de la posición inferior del negro en la sociedad colonial. En las relaciones con los indios, los religiosos constatan el peso de la tradición, que constituye para ellos el obstáculo mayor. Esa tradición está íntimamente ligada con el hábitat y con el pasado: las montañas, las grutas, los ríos, los valles, elementos naturales que es imposible desarraigar. La cristianización del espacio no llegó nunca a borrar completamente las creencias que estaban asociadas con él, y la Iglesia aceptó un “statu quo” que se mantuvo, a pesar de las transformaciones del campo, hasta el siglo XX<sup>110</sup>. Los indios constituían una comunidad mientras que los africanos, a pesar del esfuerzo de sistematización cultural hecho por algunos misioneros como Antonio Sandoval, eran unidades, “piezas”, intercambiables y vendibles, sin inserción en un medio cultural, y sin tradiciones colectivas, debido a la deportación. En última instancia, como lo establecían las Siete Partidas, un individuo aunque privado de libertad. En el marco del sistema esclavista, estos seres podían constituir un grupo, el de los “negros”, cuyo vínculo entre sí lo constituía, justamente, aquello que les había sido arrebatado: la libertad.

---

108 ARSI, 14, 1629, fol. 14: a un indio infiel de Nueva Granada “se apareció aquella noche el demonio en figura de un negro y le mandó no diese oydos al dicho sacerdote amenazándole si otra cosa hiziese”.

109 Citado por Flores Galindo, pág. 198, nota 49. Denys Cuche, pág. 79.

110 Hemos tratado esta cuestión con Serge Gruzinski en “De la idolatría”, 1992.

### *Modelos tridentinos*

La Iglesia brindó a los negros una serie de santos con los cuales podían identificarse. Gaspar, el rey mago negro (o Baltasar, en el Perú y el Río de la Plata), y la propia Virgen, cuya estima por la nación de los “etíopes” se manifestaba no sólo por el color oscuro de su manto sino, sobre todo, porque Nuestra Señora se preciaba de ello “gustando que los sagrados doctores le apliquen el color y nombre de moreno, lo cual consolaba no poco a los morenos que la adoraban”<sup>111</sup>. Dos santos africanos, Antonio y Benito, antiguos esclavos que habían vivido en Palermo y que habían ingresado en la orden de San Francisco en 1549 y en 1589 respectivamente, gozaron de un gran prestigio en Hispanoamérica. El primero dio origen a devociones populares en el Chocó, Tumaco y Esmeraldas, y a los cantos llamados “arrullos”. Del segundo sabemos que una imagen suya muy milagrosa estaba pintada en el convento de San Francisco de la ciudad de Puebla, en la Nueva España, y que en Maracaibo se le festeja hasta hoy a fines de año, al son de los tambores chimbángueles<sup>112</sup>. Un siciliano (¿quizás fuera moreno?), que desembarcó en Buenos Aires pocos años después de la segunda fundación de la ciudad, le consagró una ermita en las afueras de la ciudad, en lo que es hoy el parque de Palermo. En el Río de la Plata, San Benito fue desde entonces el protector de los negros.

El beato Martín de Porres fue sin duda el representante más importante de los criollos de color. Hijo de una negra libre -cuyos padres eran africanos- y de un hidalgo español, el mulato limeño no pudo entrar en la orden de los dominicos como era su anhelo, por causa de su color, y sólo pudo ingresar como donado, es decir, como sirviente voluntario y, luego, como hermano lego. Colocado en la enfermería del priorato de Nuestra Señora del Rosario, su caridad y sus milagros lo hicieron famoso en todo el virreinato. Cuidaba con igual afán a los indios y los negros que acudían al monasterio. Martín de Porres se hacía azotar por esclavos negros para infligirse penitencia y era tal su reputación de hombre santo que se dijo inclusive que levitaba. Su muerte, en 1639, acrecentó el culto popular que se siguió rindiéndole, pero hubo que esperar más de tres siglos hasta que el Vaticano lo canonizara, en 1962<sup>113</sup>.

Los impedimentos puestos a los hombres de color para ser ordenados reflejan las contradicciones de la Iglesia. Dos años antes de la muerte de Martín de Porres, una real cédula reitera la prohibición que concierne a los mulatos, mestizos o ilegítimos<sup>114</sup>. En 1625, en Panamá, la Compañía había admitido a algunos cuarterones. De hecho, se suponía que las castas, de por sí ilegítimas reunían todos los inconvenientes que hemos señalado en la introducción. Pero, por otra parte, los partidarios de la presencia de castas en las órdenes sostenían el proyecto de formar un clero hispanoamericano en cierto modo independiente del español. Es así como, en respuesta a una carta del virrey de Nueva España, el rey menciona “los inconvenientes que resultaban de que los religiosos

---

<sup>111</sup> Sandoval, pág. 260-264.

<sup>112</sup> Acosta Saignes, pág. 219.

<sup>113</sup> Brading, pág. 337-338.

<sup>114</sup> Konetzke, I, 1958, pág. 356 (cédula del 7 de febrero de 1636).

de la orden de San Agustín por sus particulares intereses se hayan determinado a no dar el hábito a ningún sujeto nacido en España sino a los criollos y que los que reciben son mulatos y mestizos...<sup>115</sup> La reiteración de las órdenes de la Corona para que los obispos aplicaran la cédula que prohibía ordenar a los mestizos, ilegítimos y defectuosos, demuestra una vez más la extensión del axioma “obedézcase y no se cumpla”<sup>116</sup>.

La solución que ofrecían los voluntarios legos satisfizo algunas vocaciones, menos célebres que la de Martín de Porres, aunque de vida ejemplar. “Por los años de 1622 uno de los negros se ofreció en Quito como donado a la comunidad de San Francisco: “era tan rudo y chontal, que apenas ha deprendido nuestra lengua; hombre con todo de gran santidad y virtud, tanto [...] que su amo le dio la libertad y él la emplea en servir con hábito de donado a los religiosos del Seráfico Padre San Francisco... y es pública voz y fama que ha hecho muchos milagros, por lo cual el pueblo le reverencia y honra como a santo”. Pero el nombre de este varón quedó en el anonimato<sup>117</sup>. Otras iniciativas individuales -auténticas o míticas- pueden salir del ámbito eclesiástico, y contribuir empero a reforzar la autoridad de la Iglesia. Hacia 1630, en los campos de Luján, próximos a Buenos Aires, una tropa de carretas se detuvo en un rancho de la hacienda de Rosendo Oramás, pero al día siguiente no pudo seguir viaje y el negro Manuel descubrió que en una de las cajas había una imagen de la Virgen. La imagen quedó con él, y el negro, esclavo de la Virgen, fue el sacristán de Nuestra Señora de Luján, venerada en toda la Argentina<sup>118</sup>.

En menor grado que los indios o que los españoles pecadores, los negros y los mulatos, por sus acciones piadosas, protagonizaron también historias edificantes que los jesuitas difundieron para ensalzar su acción evangelizadora, como las que vivió “una morena muy devota y sencilla, hermana de la cofradía de los morenos” instituida en el Colegio de la Compañía de la ciudad de Santa Fe de Bogotá. Un día en que la morena caminaba por un monte muy cerrado vio a dos toros, pero pidió socorro a la Virgen y se le apareció con el niño. Las bestias se alejaron<sup>119</sup>.

Junto con estos modelos, es necesario mencionar otro tipo de señales de identidad que unen a los negros y mulatos con los criptojudíos. Asimilados a los portugueses rebeldes, éstos pertenecen a un nivel social superior al de los negros pero comparten con ellos el ser víctimas de la opresión. Solange Alberro presenta varios casos de esclavos cómplices de sus amos y que “guardaban la ley de Moysen”. La complicidad entre

---

<sup>115</sup> Konetzke, II, pág. 551: Real respuesta a una carta del virrey de la Nueva España, 29 de enero de 1669.

<sup>116</sup> Konetzke, II, pág. 638-639, 1676.

<sup>117</sup> *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos* ..., pág. 609.

<sup>118</sup> Lanuza, 23-25. Las tallas de santos y vírgenes que se vuelven pesadas y que manifiestan así su voluntad de permanecer en un lugar determinado están asociadas también con pardos en México (comunicación presentada por Danièle Dehouve en el Coloquio Internacional de la Asociación Francesa de Ciencias Sociales sobre América Latina, París, 1-3 de diciembre de 1992). Sería interesante ver cómo los hombres de color se apropiaron de ritos y creencias tradicionales para consolidar su identidad en la sociedad colonial, o bien cómo fueron investidos por la Iglesia de esos atributos.

<sup>119</sup> Sandoval, 264.

unos y otros se dio a varios niveles. Pero fue sobre todo en los corredores de la Inquisición que los negros esclavos de enjuiciados o penitenciados, so pretexto de servir a sus amos, actuaron de intermediarios entre éstos y sus amigos, transmitiendo informaciones en idioma angola, que muchos portugueses establecidos en África habían aprendido en la infancia<sup>120</sup>.

### ***La Iglesia y los esclavos***

Muchos esclavos vivieron en contacto estrecho con religiosos en los conventos y monasterios, que empleaban un gran número de sirvientes. En los conventos y colegios de la Compañía de Jesús, había centenares de criados (trescientos para una ciudad pequeña como lo era Buenos Aires en las primeras décadas del siglo XVII). Conocemos mal la vida en esos recintos de la ciudad y son aún pocos los estudios de los inventarios de temporalidades, sobre todo para los establecimientos urbanos<sup>121</sup>. Las otras órdenes también disponían de un personal muy numeroso. El personal servil abundaba en los conventos de monjas. Ya en la segunda mitad del siglo XVII, la Corona consideró que el número de religiosas y de criadas era excesivo<sup>122</sup>. En Caracas, por ejemplo, “hoy se hallan 66 (religiosas), y cada día entran otras, y que si no se pone remedio, se perderá esta ciudad, sin que por otra parte del cabildo se mire al aumento del, y que había pocos días que se consumieron más de 32.000 pesos del capital de las dotes para comprar unas viviendas para las esclavas, mestizas y mulatas que tienen, que pasan de 200 de puertas adentro, y más de 100 esclavas para demandaderas de afuera, siendo de tal calidad esta gente por sus malas costumbres, que a no ser tanta la virtud de las religiosas, pudiera temerse algún daño, y que sin embargo de haber consumido los dichos 32.000 pesos se hallan hoy con más de 7.000 pesos de renta, que era muy sobrado para su sustento, a no tener más de 300 mulatas y esclavas dentro y fuera.”

Estos esclavos eran adquiridos por las órdenes pero también donados. Por ejemplo, una mujer cuya hija se metía a monja, podía darle en su dote una o dos criada para que la sirvieran. Este abuso permaneció durante decenios en todo el imperio, y a los motivos económicos invocados para reducir los gastos se sumó el temor a la promiscuidad racial, como no dejó de observar el virrey del Perú, conde de Superunda: “La multitud de niñas y criadas que se mantiene en estos conventos causa la confusión que en un lugar la mucha plebe, y cuando se ha intentado disminuirlas las defienden las monjas porque son las que trabajan en las obras de manos que sacan a vender, y cuyo importe es el capital de sus amas”<sup>123</sup>.

En la lucha contra el contrabando, la Corona dio a la Iglesia la posibilidad de interponerse entre los esclavos y sus traficantes, y de liberar a los cautivos. En las

---

<sup>120</sup> Alberro (1979), 144-149.

<sup>121</sup> Sobre el interés de estas fuentes, ved José Andrés-Gallego: “Esclavos de temporalidades (El Tucumán, 1768); posibilidades de una fuente documental”, *Hispania Sacra*, XLVIII, n° 97 (1996), 231-260.

<sup>122</sup> Konetzke, II, real cédula al obispo de Venezuela, 6 de julio de 1674, pág. 601.

<sup>123</sup> Superunda, pág. 217.



primeras décadas del siglo XVII, se decretó que todos los esclavos negros que se llevaran y metieren por el puerto de Buenos Aires, fueran horros y libres de toda servidumbre. Los esclavos eran una parte de las mercaderías de valor que eran introducidas sin derechos de aduana y sólo debían ser enviados a Cartagena y a Veracruz, “plazas destinadas para este trato”. Las religiones y los obispo del Río de la Plata debían controlar el respeto a la ley “y a ellos encargo que a los dhos negros como a gente bozal y sin la capacidad necesaria para conocer este beneficio, les den a entender como pueden usar del, en orden de [que las religiones y los obispos controlen] lo cual han de procurar que luego como llegare a cualquiera de aquellos puertos y bahías cualesquier género de bajeles con los dhos esclavos, los hagan dar la dha libertad para que se vayan a servir o a trabajar donde quisieren sin permitir ni dar lugar a que los cargadores tengan por esta razón, ni se les admita ninguna pretensión de su valor, trueque ni recompensa, réplica ni excusa, y que los dhos preladados den orden en aviarlos para que su miseria y falta de sustento no los acabe ni consuma...[y que se pregone públicamente] en Sevilla, Lisboa, Cádiz y en las conquistas y partes de mi Corona real de Portugal, donde se rescaten los dhos negros y en el dho puerto de Buenos Aires y sus provincias...”<sup>124</sup>

Por último la Iglesia constituyó para los esclavos y negros libres un recurso para hacer valer el derecho al matrimonio y a la libre elección del cónyuge. Estos principios siempre fueron defendidos, aun si se prefería desalentar las uniones entre mujeres indígenas y africanos. Frente a la oposición del amo, sólo la intervención de la Iglesia a instancias de los interesados podía modificar la situación. Pero estas gestiones eran más fáciles para los mulatos libres, que estaban más al tanto de las argucias legales que los bozales. Maria Elena Cortés Jácome presenta un caso excepcional de lucha por la libertad de matrimonio emprendido por el negro libre Antón Manuel, viudo y feligrés de la catedral de México, que quería hacer vida maridable con María Cruz, esclava de una monja. La tenacidad del hombre, que no sólo reunió testigos sino que se dirigió a la Audiencia arzobispal, acabó por triunfar de la arbitrariedad del ama, que había heredado la esclava para que “como cosa suya y que le pertenece haga y disponga de ella a su voluntad”. La pareja se casó y veló en la catedral, venciendo así las dificultades puestas por el ama.

Este caso es significativo también de la importancia de la “nación” como mito de origen a pesar de su contenido borroso. Obligada a relatar “el discurso de su vida”, la esclava declara que nació en Guinea, en el reino de Angola. Esto es lo único que logra rescatar de su pasado<sup>125</sup>. En este testimonio de mediados del siglo XVII, Guinea aparece como sinónimo de África y no como una “nación” distinta de la de “Angola”.

### ***La construcción de las “naciones” coloniales***

¿Hasta qué punto las identidades étnicas pudieron ser conservadas con la dispersión, el desarraigo de la esclavitud y la cristianización? Es difícil responder a esta pregunta a causa de la dispersión de los datos. Los vínculos originales, cortados por la violencia

---

<sup>124</sup> Konetzke, II-1, 1625, pág. 281.

<sup>125</sup> Cortés Jácome (1989), 51-57. El caso de Antón Manuel ocurrió en 1636.

pasaron por el tamiz de la ladinización insoslayable, sin la cual toda comunicación era imposible. Pero ya hemos visto como las denominaciones de los grupos africanos se mantuvieron en los registros administrativos. La Iglesia, por medio de las cofradías, que se formaron a partir de las “naciones” de los hombres de color, contribuyó a la creación de nuevas identidades, basadas en el origen particular -real o supuesto, en todo caso impuesto por los registros- y en la pertenencia común a la religión cristiana. Durante el siglo XVII, y a pesar de las reticencias iniciales, estas asociaciones proliferaron en la ciudad barroca. Y así como lo indios lograron reconstruir, dentro del marco de la cofradía, los lazos de parentesco y el vínculo comunitario, los negros adquirieron un nuevo marco cultural dentro del cual pudieron, hasta cierto límites, expresar un ethos “étnico”, sobre todo a partir de la música y de las danzas, componentes indispensables de las fiestas religiosas.

La fragmentación en “naciones” de una masa de gente que inquietaba por el número, fue sin duda un objetivo político de las órdenes religiosas, que fomentaron una rivalidad artificial y una competencia entre los grupos, impidiendo el surgimiento de una conciencia común. Esta interpretación ya fue dada en el siglo XVII. Según un vecino de Lima, Juan Esquivel Triana, esa separación era la única razón de que los negros no se hubiesen sublevado contra las autoridades, ya que “las naciones se odian entre sí, no se mezclan en los bailes, ni en las juntas ni en las cofradías”. Sin embargo, esta segregación no parece extenderse a otras esferas, como el matrimonio o las relaciones sexuales, y parece más bien probable que sea de origen colonial, para controlar mejor a esa población<sup>126</sup>. En Cuba, la división de los esclavos fue organizada por los “cabildos de nación”. De todas las naciones que figuran en la documentación, las de Congos y Angolas parecen ser las más representativas. Con el tiempo -pero la documentación está sumamente dispersa- los conjuntos se fueron fragmentando en subgrupos.

Por otro lado, paralelamente a estas cofradías “étnicas”, réplicas de las de los indígenas, los morenos y los libres formaron sus propias hermandades, sin mezclarse con los bozales. La utilización del término mismo de “moreno” (o de “pardo”) reflejaba la voluntad de evadirse de la categoría racial de negro, vinculada con la esclavitud. En Buenos Aires, en los años de 1770, la cofradía de San Baltasar reunía negros esclavos no habilitados para testar y no admitía a “los señores españoles”, salvo, excepcionalmente, a algún benefactor. Diez años después, los morenos libres se separaron de éstos y fundaron, en la misma iglesia de la Piedad, la cofradía de las Ánimas. Estos morenos se demarcaban de ese modo de “los desacatos públicos” de los cofrades de San Baltasar, “como es ponerse en el atrio del templo a bailar los bailes obscenos que acostumbra y armar bulla de alaridos y tambores”. El cura de la Piedad es hostil a tales demostraciones poco conformes con el rito católico, siendo tolerados empero por el sacristán de la Iglesia: a la jerarquía que separa a los esclavos negros de los morenos libres se superpone la que distingue a un capellán de un cura<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Bowser, 183.

<sup>127</sup> Rosal (1981), 372-379; AGN-A, IX 31-4-6 Justicia, Exp. 436, documento que nos fue facilitado por la Lic. Patricia Fogelman, a quién lo agradecemos.

Esta oposición entre bozales y criollos o morenos no impidió el matrimonio entre unos y otros, pero no fue olvidada. El caso de Luis Joseph y María Josepha, negros libres de Caracas, a mediados del siglo XVIII, ilustra ese conflicto de identidades. Alegando los múltiples castigos que le ha dado su marido, la mujer pide la separación. El esposo, naturalmente, niega las acusaciones y denuncia el mal carácter y la violencia de su mujer por ser “bozal de nación caravelí”, mientras que él es “nacido, criado y educado en esta ciudad”. La acusa de frecuentar a “sus paisanos”, de participar en sus ceremonias y de no criar bien a su hija “en documentos christianos y políticas, amor y obediencia a su padre”<sup>128</sup>. De hecho, la distinción étnica era un indicador de mala integración.

Un ejemplo significativo de reconstrucción étnica africana se dio en Buenos Aires, después de la independencia, hasta los años de 1860. Se crearon “sociedades africanas” cuyo objetivo era el rescate de los esclavos, la instrucción de los niños, el préstamo o el obsequio de instrumentos de trabajo, que al ser liberados los esclavos quedaban en posesión del amo, y la ayuda mutua. Cada “sociedad” se constituía según una base étnica que correspondía a las antiguas “naciones”: Congos, Mozambiques, Lucumbies, Minas, Benguelas, Loandas e inclusive Mandingos -“mancingas”-, a las que se suma, a partir de 1826, la de los “Brasileros”. A la cabeza de cada sociedad es nombrado un “presidente” al que se llama también “padre”. El reglamento de estas hermandades debía ser aprobado por la policía, de ahí que la “eticización” de los negros aparezca en este caso como un medio de control de las asociaciones. Cada sociedad posee un edificio, que materializa su existencia. La música y los bailes constituyen la expresión más evidente de esta identidad “africana”, término que en este contexto aparece como una variante racial de “americano”, como se designan los criollos en los años de la revolución libertadora para distinguirse de los españoles<sup>129</sup>.

### *Músicas y danzas*

Todos los negros fueron sin duda católicos (si aceptamos como tales a todos los que proyectaron en el panteón cristiano sus antiguas creencias, o los fragmentos que habían podido conservar). Esto no significa que no hayan quedado resabios de creencias africanas, entremezcladas con prácticas indígenas o españolas, como lo demuestra la documentación impresionante de las causas de la Inquisición. Sin embargo, muy escasas son las alusiones a la permanencia de cultos de posesión, aunque toda mención de “tambores” o de “candombes” (para el Río de la Plata) puede encubrir la celebración de esos ritos. Testimonios etnográficos recogidos por Ortiz Oderigo en el último tercio del siglo XX mencionan el toque “benguela”, caracterizado por un ritmo rápido y violento, que se practicaba en los candombes y que recuerda al toque benguela o banguela de la

---

<sup>128</sup> Pedro Enrique Calzadilla: “Luis Joseph y María Josepha. Un caso de divorcio entre libertos en la Venezuela del XVIII”, in Pino Iturrieta (1994), 221-257 y en particular, 231-233.

<sup>129</sup> La evolución de las sociedades africanas en la primera mitad del siglo XIX es un tema apasionante y probablemente típico del vínculo que unió durante más de veinte años a los negros de la ciudad con el poder político del general Manuel de Rosas. La documentación está consignada en AGN-A X-31-11-5.

capoeira brasileña<sup>130</sup>. Aguirre Beltrán da un ejemplo interesante de permanencias africanas. En 1629, Lucas Olola, negro esclavo, revistió el traje de unos indios huastecos de Pánuco, durante la fiesta consagrada a la divinidad Paya, pero a su modo, ya que “finge que se eleva mostrándose amortecido, y como tal se deja caer, y está sin sentido por mucho tiempo, echando espumarajos por la boca, y luego se levanta con notable furia y dice le vino ya su espíritu...”<sup>131</sup>

Otros indicios africanos pueden descubrirse a través de los procesos de la Inquisición o de observaciones de viajeros. Uno de ellos, el francés Max Radiguet, que visitó el Perú en 1845, afirmó que la religión musulmana aún estaba vigente en la costa<sup>132</sup>. Pero es difícil remontar a los orígenes de creencias y de prácticas que a veces son relativamente modernas. Tal sería el caso del espectáculo abakuá de la santería cubana, cuyos bailes, coreografía, canto, música, objetos litúrgicos y escenografía aparecen a comienzos del siglo XIX, como resultado de la inmigración yoruba ocurrida en la isla a partir de los últimos decenios del XVIII. Así, una ceremonia típica de los afrocaribeños sería de importación tardía<sup>133</sup>.

Las naciones estaban estrechamente vinculadas con la religión cristiana tridentina: procesiones, fiestas, imágenes, desfiles lujosos, luminarias, eran elementos indisociables de la piedad barroca. Las fiestas religiosas y las procesiones se sucedían y las grandes capitales de Hispanoamérica se prestaban magníficamente a estos espectáculos, con sus calles rectilíneas, su perspectiva, sus monumentos y sus amplias plazas. Los cortejos de los negros entraban en esa exhibición, junto con los prelados, los notables, los gremios y los indios, cada grupo ostentando sus mejores prendas y sus emblemas. Los instrumentos de percusión, típicos de los africanos, introdujeron ritmos nuevos, que se mezclaron con la tradición musical europea<sup>134</sup>. Las disposiciones notables de los africanos por la música y el baile hicieron de éstos los participantes los más aplaudidos. Antonio de Sandoval señalaba ya, respecto a los Guineos, que éstos eran “alegres de corazón y muy regocijados, sin perder ocasión en que si pueden, no tañan, canten y bailen; y esto aun en los ejercicios más trabajosos del mundo; pero cuando lo toman de propósito, es con tan grande algazara y gritería, y con modos tan extraordinarios, e instrumentos tan sonoros, que hunden a voces a cuantos les alcanzan a oír, sin cansarse, de noche ni de día, que admira como tienen cabeza para gritar tanto, pies ni fuerza para saltar. Alguno usan vihuelas que se asemejan a las nuestras [...] hay entre ellos muchos y buenos músicos”<sup>135</sup>.

---

<sup>130</sup> Ortiz Oderigo, pág. 103.

<sup>131</sup> Aguirre Beltrán (1980), 65-66.

<sup>132</sup> Citado por Denys Cuche, pág. 79, nota 6.

<sup>133</sup> Rine Leal Pérez: “La interculturalidad afrocubana”, in *Formes brèves de l'expression culturelle en Amérique Latine, de 1850 à nos jours, América*, II, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997, 453.

<sup>134</sup> Thornton, pág. 228-229, señala que ya en África la música europea era conocida y apreciada en el Congo y Sierra Leone.

<sup>135</sup> Sandoval, pág. 110-111.

Las fiestas religiosas tenían, por supuesto, sus aspectos profanos y populares, sus borracheras y sus excesos. En 1623, los negros horros de La Habana piden al gobernador que no se obligue “a las morenas casadas que salgan por fuerza a las danzas y bailes, siendo como son mujeres honradas y no habituadas a cosas semejantes, y que cuando se excusan de hacerlo, las llevan penas pecuniarias, sin incurrir en otro delito, habiendo gente soltera que lo pueda hacer, suplicándome fuese servido de mandar que las casadas y doncellas recogidas que no quieren hallarse en semejantes fiestas, no les obliguen a ello”...<sup>136</sup> Desde el comienzo, la libertad de los movimientos y la sensualidad de la música ejecutada por los negros, es a la vez un componente imprescindible de la fiesta y una amenaza a la moral. Quizás esta dimensión de transgresión ritual típica de muchos reinos africanos, que se asemejaba a los carnavales europeos, fuera uno de los rasgos culturales que los esclavos conservaron, al amparo de la permisividad de los festejos coloniales<sup>137</sup>.

El arte musical de los negros descuella en las festividades populares. El peculio reunido por los miembros permite solventar los gastos de los banquetes, de los trajes, de las danzas y de las misas en honor al santo patrón. Esta particularidad hispánica no se dio en otras ciudades incipientes, como Nueva York, donde los pastores holandeses, en la misma época, marginaban a los negros y los mantenían deliberadamente fuera del cristianismo<sup>138</sup>.

En honor a Santa Rosa de Lima, en 1682, “salió una máscara de más de 80 mulatos de gala y redículos y con dos carros, donde venían muchos dellos en hábitos de mujer, bailando y con mucha algazara al son de arpas y guitarras y con muchas luces; y anduvieron por la plaza alrededor de ella. Y el señor virrey y la señora virreina con toda su familia estaban en los balcones y toda la gente de la ciudad en la plaza y por las calles donde anduvo la máscara”<sup>139</sup>. El testimonio indica claramente que todos los estamentos, hasta los más encumbrados, gozaban del espectáculo. Gemelli Careri, impresionado por el número de negros y mulatos que viven en México a fines del XVII, admira también la procesión de Jueves Santo, sobre todo la de los negros y de los indios de la cofradía de Santo Domingo<sup>140</sup>.

Un esplendor similar tienen las fiestas de San Francisco en Lima: ésta comienza con la visita de Santo Domingo a San Francisco, llevado en unas andas muy pesadas. Ambos son recibidos por cuatro gigantes de todos colores, blanco, negro, mulato e indio, que van a bailar en la plaza frente a la procesión. En medio de los gigantes, está la

---

<sup>136</sup> Konezke, I (1958), 278.

<sup>137</sup> Los rituales de rebelión africanos estudiados por Max Gluckman (*Custom and Conflict in África*, Basil Blackwell, Oxford, 1965) presentan puntos comunes con estos festejos.

<sup>138</sup> Gruzinski (1996), 264.

<sup>139</sup> Estenssoro (1989), 71.

<sup>140</sup> Careri, pág. 134.

tarasca<sup>141</sup>. En ciudades periféricas como Buenos Aires, la octava del Corpus y otras fiestas de guardar, reproducen estos elementos, y no se olvidan “la danza de los indios y mestizos y la de los mulatos y la saca de gigantes, los arcos y las ramas<sup>142</sup>.”

Pero, en la segunda mitad del siglo XVIII, la voluntad de la Corona de restringir la autonomía de la Iglesia inicia la decadencia de las cofradías. Las fiestas con su despliegue de lujo aparecen ya como un freno a la modernización, un pretexto para no trabajar. Los bailes negros tampoco cuadran con los nuevos criterios estéticos. Carrió de la Vandra, “Concolorcorvo”, es sumamente crítico respecto a esas diversiones bárbaras, y prefiere las danzas solemnes y graves de los indios: “Su canto es un aúllo. De ver sólo los instrumentos de su música se inferirá lo desagradable de su sonido. La quijada de un asno, bien descarnada, con su dentadura floja, son las curdas de su principal instrumento, que rascan con un hueso de carnero, asta u otro palo duro [...]. En lugar del agradable tamborilillo de los indios, usan los negros un tronco hueco, y a los dos extremos le ciñen un pellejo toscó. Este tambor le carga un negro, tendido sobre su cabeza, y otro va por detrás, con dos palitos en la mano, en figura de zancos, golpeando el cuero con sus puntas, sin orden, y sólo con el fin de hacer ruido [...] sus danzas se reducen a menear la barriga y las caderas con mucha deshonestidad, a que acompañan con gestos ridículos, y que traen a la imaginación la fiesta que hacen al diablo los brujos los sábados”<sup>143</sup>. El texto describe la “marinera”, un baile popular muy alegre que perdura hasta hoy en la costa peruana. Hacia la misma época se denuncia la sensualidad de esos bailes espontáneos que el pueblo practicaba desde el terremoto de 1687, en que se tomó la costumbre de organizar procesiones de acción de gracias a la Virgen. A fines del XVIII, el rechazo es más fuerte, sin duda porque no se habían podido desarraigar esos festejos. Para José Rossi y Rubí, uno de los colaboradores del moderno *Mercurio Peruano*, la participación festiva de los negros es grotesca: “¿Qué significa esta turba de africanos y africanas, que a manera de mogiganga iban delante de la procesión del Corpus? ¿A qué conduce esta farsa escandalosa?”<sup>144</sup>.

### ***Reyes y reinas***

Sensualidad, obscenidad, desorden, ruido, ordinariez: a estos juicios de valor emitidos por las élites españolas, pero que no eran compartidos por todos los miembros de la sociedad colonial, se añadía el eterno temor que suscitaban las “juntas” y la eventualidad de que las “naciones” se alzarán contra sus amos. La figura emblemática de los “reyes de los negros” no debe ser minimizada. Ya hemos visto cómo, en México, a comienzos del siglo XVII, una ceremonia de nombramiento de un rey y una reina suscitó medidas severas por parte de las autoridades, que temían una rebelión de negros. El poeta satírico Mateo Rosas de Oquendo, criado de virrey, que estuvo en la capital de

---

<sup>141</sup> Frézier, pág. 205-206. La fiesta de apertura del campeonato mundial de fútbol de París (junio-julio 1998), con sus cuatro gigantes “étnicos” reproduce, con los medios tecnológicos modernos, las celebraciones barrocas.

<sup>142</sup> Ensínck, pág. 63.

<sup>143</sup> Concolorcorvo, pág. 325-327.

<sup>144</sup> Citado por Estenssoro (1989), 73.

la Nueva España entre 1611 y 1612, relata un episodio similar que muestra lo arraigada que estaba esta costumbre. El cronista explica que un negro de nación angola delató, en la confesión, un inminente alzamiento de negros contra los españoles. Se prendieron muchos hombres y mujeres de color y se supo que “tenían nombrada a una mulata de Luis Maldonado, herrada, por reyna, y nombraron por Rey a un negro del Fiscal de la Inquisición, que había sido capitán de Flandes, donde estuvo el negro muchos años, y sabía formar un campo”<sup>145</sup>. ¿Se trataba de un verdadero conato o bien una proyección de los temores de los españoles? Lo cierto es que el “rey” culpable era un hombre hispanizado.

Durante todo el siglo XVII, las dos grandes capitales de Hispanoamérica, México y Lima, viven en constante aprensión de la inminencia de una revuelta de negros y de mulatos. Inclusive ciudades periféricas como Santiago de Chile, cuya población de color no era importante, conocieron tensiones semejantes. En esa capital austral asolada por el terremoto de 1647, un negro se proclamó “rey de Guinea” y pregonó entre los suyos la venganza. Unos 400 secuaces le escucharon y desenterraron armas de entre los escombros. El rey fue apresado y sentenciado a muerte, pero el obispo Villarroel aprovechó la coyuntura para exhortar los pecadores al arrepentimiento<sup>146</sup>. Los cataclismos y los fenómenos naturales anormales alimentaban temores semejantes que culminaron, en la Nueva España, en 1665, año del pasaje de la cometa, que auguraba un futuro más que incierto. Los mulatos discutían abiertamente de los asuntos del reino y decían que en el año 666 -conjunción simbólica de cifras- los españoles serían dominados por ellos, y los mulatos tendrían su rey. Gemelli Careri también mencionó el terror de la población mexicana de un alzamiento de esclavos<sup>147</sup>.

Si bien esas reuniones o juntas permitían a los negros expresar el descontento, es difícil ver en la existencia de “reyes” africanos una supervivencia de monarquías donde el soberano era un personaje demasiado potente para aparecer en público. El “rey” de los negros -como los Incas de los cortejos- son creaciones coloniales cuya importancia festiva culminó en la era barroca y posteriormente, subsistieron bajo la forma de manifestaciones carnavalescas y folklóricas. Ya en Sevilla, en la segunda mitad del siglo XV, existían estos personajes intermediarios entre las autoridades y la comunidad. Se sabe que un tal Juan Valladolid fue nombrado “mayoral e juez de todos los negros e Loros, libres y captivos que están [...] en Sevilla, y no puedan fazer ni fagan los dichos negro y negras y loros y loras ninguna fiesta nin juzgados de entre ellos salvo entre vos”<sup>148</sup>.

La presencia de “reyes” negros no se dio solamente en México, sino en todas las ciudades hispanoamericanas. En Cartagena, a fines del siglo XVII, bajo la amenaza de un alzamiento de negros, fue interrogado el mulato Francisco de Veas, sobre la vida en las comunidades de la ciudad, y se le preguntó si sabía que los Arará, Mina y otros bozales

---

<sup>145</sup> María José Rodilla: “Un Quevedo en Nueva España satiriza las castas”, in *La Pintura de Castas, Artes de México*, n° 8, 1990, pág. 40-48.

<sup>146</sup> Lanuza, pág. 179.

<sup>147</sup> Gruzinski (1996), 265; Careri, pág. 124.

<sup>148</sup> Documento citado por Forbes (1988), 28.

tenían sus “reyes”, sus cabildos y sus fiestas. De Veas se sorprendió de tales preguntas porque le parecía corriente que cada nación tuviese sus coronaciones<sup>149</sup>. En el Perú, el padre jesuita Morghen relata una costumbre singular de los esclavos de Lima, a mediados del siglo XVIII. Para aliviar el peso de sus “prisiones”, las autoridades han dividido a los negros en “tribus”, dotando a cada una de ellas de un rey, a quien la ciudad mantiene y otorga la libertad. Este “*fantôme de roi*” dispensa la justicia entre los miembros de su tribu, siempre y cuando no se trate de la pena capital. Cuando uno de estos “reyes” muere, se le hacen funerales magníficos. El “rey” es enterrado con la corona ceñida; los miembros de la Audiencia presiden el cortejo. Los esclavos se reúnen, los hombres por un lado, bailan y se emborrachan, las mujeres, en otro cuarto, lloran al difunto y danzan en rededor de su cuerpo, cantando versos de alabanza al finado. Aunque todos estos esclavos son cristianos, añade Morghen, conservan algunas supersticiones de su país de origen que nadie se ha atrevido a prohibírselas, “por miedo de agriar el carácter naturalmente tozudo y desconfiado”. La ceremonia dura toda la noche y acaba con la elección de un nuevo “rey”. A éste, si es esclavo, se le concede la libertad y se le casa, si es soltero. Todos sus descendientes serán libres. Y el jesuita concluye su comentario en estos términos: “mediante esta política, los magistrados mantienen la sumisión de los esclavos del país, que unen a sus vicios naturales todos los que la servidumbre desarrolla o produce”<sup>150</sup>.

En Buenos Aires, la cofradía de san Benito, compuesta de gente de color, elegía dos reyes el día de la fiesta del santo. Bougainville asistió a una de estas fiestas y observó que uno de ellos representaba al rey de España y el otro al rey de Portugal, con sendas reinas. Las dos naciones desfilaban con sus emblemas y después de las danzas, se hacía un simulacro de combate, versión porteña de Moros y Cristianos<sup>151</sup>. La gente que acompañaba estos cortejos era tan numerosa que dio lugar a un dicho revelador de la importancia de las castas: “*o es del ynca o es del mandinga*“, o sea, “el que no es indio es negro”<sup>152</sup>.

Durante la época de la Ilustración, que correspondió con la creación del virreinato del Río de la Plata, los negros de la nación conga solicitaron se les permitiera hacer la danza que solían ejecutar desde tiempos atrás, para celebrar la entrada en la nueva capital del virrey. La petición fue presentada por “Domingo de Sena y Alfonso Galacete, por si y a nombre de los demás morenos de la nación conga, residentes en esta capital hemos acordado que para ese día y demás siguientes, salir a baylar según la usanza de las naciones por las calles desta ciudad procurando sean éstos con aquella honestidad, sosiego y buena armonía en los danzantes, para de este modo divertir y alegrar a las gentes de ese vecindario; que en los subsiguientes domingos y días de guardar [...] por las tardes tener nuestras diversiones públicas, haciendo cada nación sus

---

<sup>149</sup> Thornton, 202-203.

<sup>150</sup> Lettre du Père Morghen[...] à M. le marquis de Reybac..., 20 sept. 1755, in *Lettre Edifiantes...*, pág. 245-246: “*C'est par cette politique que les magistrats retiennent dans le devoir ls esclaves du pays, qui joignent à leurs vices naturels tous ceux que la servitude entraîne ou produit*”.

<sup>151</sup> Bougainville, 32-33.

<sup>152</sup> Dobrizhoffer, II, 408.



bayles según sus estilos y con la pureza que es debida, teniendo estas diversiones su conclusión a las horas regulares y acostumbradas”<sup>153</sup>. El documento es interesante porque confirma la dimensión popular de estas fiestas de negros y su integración en la jerarquía colonial. La insistencia en el recato se explica por las críticas que estos cortejos suscitaban, en una época en que se los consideraba como manifestaciones groseras de la plebe. La petición de los morenos fue autorizada, pero se les prohibió nombrar a un rey. A fines del siglo XVIII, después de la insurrección fallida de Tupac Amaru en el Perú y sobre todo, del alzamiento de los esclavos de Saint-Domingue, había que evitar cualquier pretexto que pudiera degenerar en reivindicación. Sin contar con que, en ese mismo año de 1795, corrió por todo Buenos Aires el rumor de un alzamiento de esclavos alentados por unos supuestos conjuradores franceses<sup>154</sup>.

Desde luego, la retórica de la fiesta barroca favoreció el reconocimiento de las naciones, tanto las indígenas como las africanas. Hemos ya mencionado como, desde el inicio del período colonial, las danzas de los negros acompañaban los cortejos religiosos y también la celebración de las fiestas reales. Mientras que los indios se vestían con sus mejores trajes y ostentaban sus emblemas, los negros tocaban sus instrumentos musicales -flautas y sobre todo tambores- distinguiéndose los grupos por sus ritmos específicos y su propio estilo, como consta en numerosos documentos. Estas conmemoraciones reproducían el vínculo que unía orgánicamente las distintas naciones del reino con el rey de España; eran una alegoría, no la expresión de una “resistencia”. Sin embargo, el hecho que estas fiestas dieran una visibilidad a los grupos étnicos favoreció en ellos una toma de conciencia de identidad. De ahí que el virrey del Perú, el conde de Superunda prohibiera a partir de 1750 la representación de las dinastías de los incas y de los bailes de pallas, en el virreinato del Perú, por considerarlas peligrosas: “No me parece conveniente que en las públicas solemnidades de proclamación y nacimiento de príncipes se distinguan los indios en gremio separado, sino que entren en aquel a que estuviesen agregados por los oficios que ejercitan, y mucho menos que se les permita la representación de la serie de sus antiguos reyes con sus propios trajes y comitiva, memoria que en medio del regocijo los entristece y pompa que les excita el deseo de dominar y el dolor de ver el cetro en otras manos que las de su nación”<sup>155</sup>.

### ***Los negros y la cultura popular***

La participación de las “naciones” en los cortejos religiosos no sólo quitaba solemnidad a las ceremonias, sino que la “grosería” de los gestos era apreciada y copiada por otros sectores de la sociedad, aficionados a estos bailes. Ya en 1716, un edicto prohíbe que se ejecuten en Lima “diferentes bayles cantares obscenos, muy nosibos a las buenas costumbres y religión catholica, y en particular el Jule Jule y Sapapa”. Estos bailes negros que los diversos sectores practicaban, emanaban de gente

---

<sup>153</sup> AGN-A, Solicitudes civiles, IX-12-9-10, 31 de octubre de 1795: fol. 278

<sup>154</sup> AGN-A, IX-36-1-5, Tribunales, n° 60. Nos referiremos más adelante a este hecho.

<sup>155</sup> Bernand (1994), 89-90; Carlos Espinoza de Córdoba, pág. 269-298; Superunda, *Relación de gobierno (1745-1761)*, pág. 250.

“de baja naturaleza y de mecánicos oficios”<sup>156</sup>. Hacia 1763, el benedictino francés Antonio José Pernetty, capellán de la expedición de Louis de Bougainville, vio en Montevideo una danza “entusiasta y lasciva” llamada calenda, que había sido llevado a América por negros originarios de Ardra, pero lo que más le sorprendió fue el constatar que también los españoles lo bailaban<sup>157</sup>.

En todos los barrios de Lima se habían creado academias de baile a mediados del siglo XVIII. En dichas escuelas, no sólo la gente se reunía para bailar y tocar música, sino que se podía ir a aprender nuevos pasos y a perfeccionarse. Estos círculos estaban organizados por las cofradías pobres, que hallaban así el modo de recaudar fondos. A partir de las reformas borbónicas de 1760, una campaña para desterrar estas prácticas trata de este modo de limitar la autonomía de las cofradías así como su impacto. Se dijo de las academias limeñas que allá se exhibían “a más de los mulatos y negros, que lo tienen por oficio, ciertos mozuelos que llaman maricas, por ser en parte del traje”<sup>158</sup>.

Las orquestas de negros no podían encarnar el ideal “culto” europeo que la Ilustración se esforzó en introducir en los reinos hispanoamericanos. Junto con los homosexuales, los músicos de color que tocaban melodías y ritmos populares, encarnaron una subcultura marginal. Lo que antes era regocijo se convierte en ofensa: “que de ningún modo se hagan ni de noche ni de día bailes, fandangos ni danzas de la especie que fueren en los arrabales desta ciudad [Caracas]. Que la música sea honesta”<sup>159</sup>. En el siglo XVIII, bajo la influencia de la Ilustración, la distinción se acentúa entre las danzas, de movimientos medidos y graves y donde no se usa de los brazos sino de los pies solos, y los bailes, que admiten gestos más libres de los brazos y de los pies juntamente<sup>160</sup>. Si en los salones se introducen los minués, los fandangos de las clases bajas causan furor en Quito, Lima, México, y Buenos Aires. En Cartagena, “los fandangos vulgares del populacho consisten en mucho desorden y bebida de aguardiente y vino, a que se siguen indecentes y escandalosos movimientos”<sup>161</sup>. Estos bailes no son de origen africano, pero los negros les imprimen ritmos nuevos y, sobre todo, movimientos más sueltos y sensuales. Al ser los negros los maestros de danza de los sectores altos, no sólo se introdujeron variantes en las danzas cortesanas europeas sino que se crearon conflictos. En el Coliseo de Comedias de Lima funcionaba una importante escuela de baile. Se dieron protestas porque “algunos maestros de dansar de vaxa esfera fomentan en los días y noches de la representación en dicho real Coliseo vailes públicos al huso francés dentro de la ciudad con cuyo obgeto atraen mucha gente de todos los sexos” (1790). Esto originó la prohibición de profesores de baile negros, que fueron parcialmente reemplazados por extranjeros<sup>162</sup>.

---

<sup>156</sup> Citado por Estenssoro (1989), 90-91.

<sup>157</sup> Lanuza, 47.

<sup>158</sup> Estenssoro (1989), 96.

<sup>159</sup> Acosta Saignes, 217.

<sup>160</sup> Torre Revello, 184.

<sup>161</sup> Juan y Ulloa, pág. 54.

<sup>162</sup> Estenssoro (1989), 65-67.

A finales del XVIII, los géneros musicales aparecen bien delimitados en el Perú: los partidarios de la música culta hacen la apología de la ópera en el *Mercurio Peruano*. Pero los criollistas descubren el yaraví de los mestizos de la sierra, muy distinto en la sonoridad de los fandangos y otras danzas “de nuestra Patria”. Se nombra también al “zango” de los negros<sup>163</sup>. Solange Alberro señala que entre las danzas que estaban de moda hacia la misma época en México se hallaban el sacamandú catatumba y el chumchumbé, de origen africano. En ciertas ocasiones, esas músicas eran ejecutadas en las iglesias, y en Jalapa, en el año 1772, durante la misa de Navidad, se oyó un chumchumbé que lleno de gozo la mitad de los asistentes, y provocó la indignación de los otros<sup>164</sup>.

En las pulperías, en las tabernas, en las chinganas, la música popular de los negros se difunde y se transforma. Naturalmente, se intentó controlar esas reuniones, así como los horarios de esos establecimientos. El síndico procurador general informó al cabildo de Buenos Aires de los peligros que se ocasionaban a raíz de los “candombes”, permitidos desde hacía algunos años, “porque que otra cosa son estos bailes, sino unos verdaderos lupanares, donde la concupiscencia tiene el principa lugar [...] pues para ello contribuye el mismo son de los instrumentos que es el mayor alicitivo para alterar el espíritu haciendo concupiscible, y poniendo en movimiento y disposición de practicar las mismas obscenidades”. Peor aún, el candombe se había vuelto entretenimiento de los blancos. Estos grupos recogen contribuciones destinadas a obtener la libertad de algunos esclavos. Cada nación tiene su propio ritmo. Los negros de los candombes no bajan de dos mil<sup>165</sup>. En esa misma ciudad, a finales del XVIII, “de resultas de hallarse establecidas en esta capital, sus arrabales y comarcas, un número considerable de pulperías, donde se venden al menudeo toda especie de comestibles y bebidas” (y resultan riñas y muertes) “y el entretenimiento de los esclavos que abandonando el servicio de sus amos ocurren a la bebida, diversión de guitarras y juegos de naypes” (de lo cual son culpables los pulperos) “tolerando y admitiendo juntas de esclavos y gentes mal entretenidas y viciosas, guitarras, juegos de naypes” (como también) “los fandangos a deshoras de la noche ocasionándose por uno y otro medio varios insultos y la perdición de hijos de familia y de esclavos”. No sólo se trataba de evitar la promiscuidad sino que se amparaba la propiedad privada ya que se suponía que tanto los” hijos de familia, esclavos y otros que no son dueños de lo que juegan” robaban o derrochaban el patrimonio familiar. Esta promiscuidad ya había sido denunciada por cierto en un bando de 1725, en Venezuela, así como en el Río de la Plata, antes de la instauración del virreinato<sup>166</sup>.

Los velorios eran la ocasión de una verdadera “diversión”, como consta en los documentos de la época, principalmente entre las clases populares. Según una costumbre arraigada en Montevideo, los parientes, vecinos y conocidos del difunto

---

<sup>163</sup> Estenssoro (1989), 34-36.

<sup>164</sup> Alberro (1992), 95.

<sup>165</sup> Lanuza, 49-51.

<sup>166</sup> AGN-A, IX-8-10-5, Bandos de don Francisco de Paula, 1788, 1790, fols 133-135. Acosta Saignes, pág. 200.

pasaban toda la noche jugando a las barajas y a los dados en la “casa del velorio”, mientras que el muerto descansaba en el “cuarto del fandango” donde los pardos u otros plebeyos tocaban la guitarra hasta el alba<sup>167</sup>

A finales del siglo XVIII, la decadencia de las fiestas religiosas, y la hostilidad de la administración colonial hacia los espectáculos profanos “alegres y bárbaros”, lleva a los negros a tocar en locales concebidos para ese uso. En Monserrat, barrio donde estaba concentrado el mayor número de negros libres y de los mulatos de Buenos Aires, existió una “Casa y sitio de tango”, a fines de la época virreinal. Es decir, un centro de tambores africanos. Sobre la otra orilla del Río de la Plata, en Montevideo, el cabildo certifica en 1817 la existencia de bailes de negros, los candombes, a los que llama indistintamente “tambos” o “tangos”, y los prohíbe en provecho de la moralidad pública. Al año siguiente, la misma vecindad solicita al gobernador una nueva prohibición para que los esclavos terminen con sus bailes en las casas, ya que en estos lugares se originan pendencias y robos. El documento menciona específicamente los “tangos de negros”<sup>168</sup>. Pero en Caracas, los tambores negros, los chimbángueles, habían desaparecido en el período de la ilustración. Esto es lo que afirma en todo caso Acosta Saignes.

Del lado de los indios, y a pesar de la segregación fomentada por la Corona desde los primeros tiempos, el aporte musical y festivo de los africanos al mundo indígena es indiscutible. Las danzas indígenas incluyen también a los negros. En 1790, en el Cercado, en la lista de las danzas que acompañan cada carro para festejar la coronación de Felipe IV están la “Danza de los negritos” así como la de “Chimbitos de Camaroneros de Malambo”<sup>169</sup>. Probablemente -pero los datos no lo indican claramente- éstas estuvieron protagonizadas por indios tiznados, es decir, disfrazados de negros. Pero el hecho es que los africanos tuvieron su lugar en los espectáculos indígenas. Los encontramos también desde la época colonial y hasta nuestros días, en los carnavales andinos, donde encarnan demonios traviesos (que recuerdan a Exú). El domingo de Cuasimodo concluía en Lima el Carnaval. De cada parroquia, acompañando al Santísimo Sacramento, salía una cuadrilla de diablos enmascarados y lujosamente ataviados. En principio éstos eran los miembros de las castas negras, reunidos en cofradías. Como los diablos llevaban látigos para azotar a los indios que asistían a la fiesta, el baile de los diablos fue criticado en 1779, por significar una agresión contra los indios<sup>170</sup>. Sin embargo este espectáculo se mantuvo hasta hoy y el más célebre es sin duda el de la diablada de Oruro (Bolivia). Fotografías de comienzos del siglo XX muestran una pareja de caporales tiznados de negro y vestidos a la moda del siglo XVIII, con pelucas blancas, a lo costados del “rey moreno”. La diablada inaugura la fiesta y siguen comparsas por “naciones”, según la costumbre colonial: los Incas, los Tobas, los Llameros, los Collahuayas. La de los “morenos” cierra la fiesta con broche de oro. El

---

<sup>167</sup> AGN-A Montevideo, IX-32-3-5, Criminales, 1784.

<sup>168</sup> Rodríguez Molas (1961), 112; Rossi, pág. 143-144.

<sup>169</sup> Estenssoro (1989), 69.

<sup>170</sup> Estenssoro (1996), 44-50.

blancor de las prendas contrasta con la máscara negra<sup>171</sup>. La amalgama entre negros y diablos no es exclusiva del altiplano peruano ni de los Andes. En Cuba, en el siglo XVIII, la procesión del día de Reyes incluía a los diablitos<sup>172</sup>.

### *Cultura europea y afromestizos*

Los ejemplos anteriores muestran como lo que se ha llamado “cultura popular” ha sido influida por la música y el baile negros. Pero los pueblos de origen africano también estuvieron presentes, directamente o no, en el teatro, la música y la pintura hispanoamericanas de raíces europeas. La gente de color desempeñó un papel importante en las representaciones de esas piezas cortas y graciosas llamadas entremeses. Una de las referencias más antiguas a esta participación es la de la función que se representó en México en 1575, que dio lugar a graves conflictos<sup>173</sup>. El arzobispo de México cuenta que el día que recibió el palio, se celebró “un entremés muy gracioso [...] sobre un alcahalero o alguacil, que sacaba prenda por la alcabala”. El autor de esa obra era un mulato, “que lo traxo de Castilla donde según dicen se ha representado muchas veces”. Pero el virrey tomó mal esa crítica al sistema fiscal que trataba de imponer y metió a todo el mundo en el calabozo. Amédée Frézier, a comienzos del siglo XVIII, describe las fiestas de los mulatos de Pisco, Perú, en honor a la Virgen del Carmen. El jueves, los mulatos representan una comedia española, “El príncipe prodigioso”, escrita en Alcalá a mediados del siglo XVII por Juan Matos Fragoso y Agustín Moreto Cabaña, entremezclada de entremeses jocosos. Luego, una mascarada con un religioso que baila con las mujeres al modo de “los negros de las islas frente a sus calendas”<sup>174</sup>. En Santiago de Cuba, las relaciones eran pequeñas obras representadas por negros y mulatos libres, durante los tres días de Carnaval. Los negros, disfrazados de mamarrachos, celebraban sus “relaciones”, ya fuera en la calle o dentro de la casa, donde los vecinos daban propinas para evitar escándalos. En 1812, el actor Francisco Covarrubias representa un “Diálogo de negritos”, que es el antecedente del género bufo que triunfa en Cuba a mediados del siglo XIX<sup>175</sup>.

El repertorio musical interpretado en la mayoría de las iglesias americanas contenía gran cantidad de música con textos cómicos, insertos en los villancicos, que se servían de personajes emblemáticos: médicos, extranjeros, viejos, etcétera... para hacer reír a los espectadores. Los villancicos de negros llegaron a ser casi un género independiente en donde se imita la manera de hablar y se parodia la participación en las procesiones<sup>176</sup>.

---

<sup>171</sup> Hemos utilizado las reproducciones antiguas de Augusto Beltrán Heredia: *Carnaval de Oruro*. Editorial Universitaria, Oruro, 1956.

<sup>172</sup> Leal Pérez, *op.cit.*, pág. 453.

<sup>173</sup> Carta del arzobispo de México don Pedro de Moya y Contreras...in *Cartas de Indias*, I, 176-194, BAE, 1974.

<sup>174</sup> Frézier, 194.

<sup>175</sup> Leal Pérez, *op. cit.*, 451-452.

<sup>176</sup> Estenssoro (1989), 102.

No sólo en Perú sino en la Nueva España, las ensaladillas expresaban la voz de las castas. Sor Juana Inés de la Cruz dedica varias de ellas a los negros:

“Bueno está el latín; más yo  
de la ensalada os prometo  
que lo que es deste bocado,  
lo que soy yo, ayuno quedo  
y para darme un hartazgo  
como un negro camotero  
quiero cantar”.

Las coplas de negrillo están acompañadas por las de *tocotin* (en náhuatl) y las de “galleguiños”. En lo que respecta a los mestizos, Sor Juana dice: “no entienden tanto misterio, ni levantan sus plumas tan alto vuelo”<sup>177</sup>. Se remedaban los acentos pero las diferencias se allanaban puesto que todos ensalzaban a la Virgen. Juana Inés de la Cruz tiene estrofas para denunciar las condiciones de encierro de los negros en los obrajes<sup>178</sup>. La influencia de las glosas poéticas españolas dio origen en Colombia y Ecuador a la poesía negra de las décimas, acompañadas de guitarras en el Perú<sup>179</sup>

Las aptitudes musicales de los negros fueron igualmente aplicadas a la música religiosa y culta, de origen europeo. Ya hemos mencionado cómo los jesuitas aprovecharon las danzas de los negros para comunicarse con ellos y llevarlos al bautismo. En Lima, el Colegio de San Pablo, de la Compañía, tenía una orquesta de negros muy bien conceptuada. Los esclavos tocaban chirimías, flautas, trompetas, arpas y guitarras con tanta maestría, para acompañar las fiestas de las cofradías, que los vecinos acaudalados los pedían de alquiler para otras festividades<sup>180</sup>. En el Colegio de San Ignacio de Buenos Aires, una orquesta formada por negros esclavos, que existía desde fines del siglo XVII, cantaba a la perfección el *Laudate Dominum*. El jesuita Florian Paucke pudo apreciar la buena música y las elegantes danzas de esos “moros negros y esclavos del Colegio”, y en la ciudad de Córdoba, fue requerido por el jefe del Colegio de componer una nueva misa musical y ejercitar en ellas a los negros, que se desarrollaron muy bien. Después de la expulsión de la Compañía, estos dones musicales impresionaron todavía a Carrió de la Vandera, que tanto había criticado los bailes de negros peruanos y, a propósito de la venta de dos mil negros criollos de las temporalidades, aclaró que: “Entre esta multitud de negros hubo muchos músicos”<sup>181</sup>.

No todos los instrumentistas tocaban de oído, como pretende Florian Paucke al referirse a los músicos cordobeses. El mulato trujillano José Antonio Onofre de la Cadena redactó dos tratados para la enseñanza de la música. Uno de ellos fue impreso en Lima en 1763: la *Cartilla de música*. Pero a pesar de su talento y a su competencia en la materia, ya que había sido examinado, no pudo ser nombrado maestro de capilla

---

<sup>177</sup> *Artes de México*, pág. 37-38.

<sup>178</sup> Gruzinski (1996), 263.

<sup>179</sup> Rahier, pág. 60-66.

<sup>180</sup> Bowser, pág. 246.

<sup>181</sup> Gesualdo, pág. 30; Paucke, I, 104-105, 145-146; Carrió de la Vandera (Concolorcorvo), 71.

en Trujillo, a causa del color de su piel<sup>182</sup>. Estos ejemplos corroboran la extensión de las Luces en el medio popular, como lo ha demostrado Juan Carlos Estenssoro en sus trabajos sobre la música en Lima. El mismo virrey Agustín de Jáuregui, en su relación de gobierno (1780-1784) escribía que “aun en la plebe se descubren muchos rasgos de cultura, exceptuando la vil y baja, porque la esclavitud y rureza influyen a su abatimiento y a que sea muy escasa la utilidad que se reporte en sus destinos”<sup>183</sup>.

Los maestros de música españoles o europeos enseñaban a sus esclavos algún instrumento, si éstos mostraban disposición. Tal fue el caso de Joseph Atanasio, un mulato de 17 años, esclavo de Antonio Vélez, maestro de violín. El padre del joven, que es libre, desea comprar su libertad, pero el precio en el que está tasado es demasiado elevado, porque el amo no quiere deshacerse de él, “antes bien, le enseñé la música y el instrumento del obué perfectamente desembolsando las messadas con tres maestros [...] fuera de aquellas lecciones que por mí mismo le administraba para darle conocimiento de las figuras, claves y valores de los caracteres de la música”<sup>184</sup>. El dicho maestro Antonio Vélez era a su vez un violinista mulato, director de una orquesta de catorce músicos, todos pardos, que amenizó todos los saraos y fiestas de la ciudad entre 1750 y 1790. Y valga mencionar también al esclavo Josesito, del gobernador Andonaegui, consumado violinista que ofreció en 1750, en el recinto del Cabildo, un preludio y una gavota de Corelli<sup>185</sup>.

### *Aparentar para medrar*

Una manera de declinar su identidad residía en el traje. Los indios debían obligatoriamente vestir a su usanza -aún cuando el traje se modificó a partir de la Conquista-, pues de este modo no se los confundía con otros grupos, como los mestizos, que no eran tributarios. Varias cédulas reales trataron de suprimir esta obligación, pero esta marca étnica era muy útil y se mantuvo, con excepciones. El vínculo entre la vestimenta y la identidad está claramente expresado en las violencias que acaecieron en Chucuito, sobre el lago Titicaca, a raíz de las sublevaciones indígenas de 1780, en que los indios mataron a muchos españoles y eclesiásticos “sin perdonar las indias que usaban el traje de aquéllas” (las mujeres españolas)<sup>186</sup>.

Pero los negros de las ciudades no tenían indumentaria étnica. Las acuarelas del obispo Martínez de Compañón, pintadas en 1781, reflejan el contraste entre los trabajadores de las haciendas azucareras de la costa peruana, ataviados con un simple paño de algodón, y los negros de Lima, que siguen, como los españoles y los criollos, los dictámenes de la moda. Los famosos cuadros de castas constituyen al respecto una documentación excepcional. Durante las fiestas, salían con máscaras y atuendos lujosos,

---

<sup>182</sup> Estenssoro (1996), 40-41 y 64, nota 11.

<sup>183</sup> Jáuregui, pág. 146.

<sup>184</sup> AGN-A, IX-56-12, Tribunales, “Autos seguidos a instancia de Joseph Atanasio, esclavo de don Antonio Vélez sobre querer le de este su libertad”, 1777, fol. 9-15.

<sup>185</sup> Gesualdo, pág. 46-47.

<sup>186</sup> Jáuregui, pág. 179.

pero en la vida corriente vestían como españoles de clase baja, con modestia y recato, conforme a su condición. Regularmente la Corona recordaba a sus súbditos la necesidad de remediar “las deshonestidades y trajes inmodestos”, en virtud de las pragmáticas contra el lujo<sup>187</sup>.

Respecto a los negros y castas, este control era necesario pues, así como los indios no podían salirse de su estado de naturales, la gente de color no podía, por medio de la vestimenta, aparentar otra condición que la que les imponía su pigmentación, ni romper las barreras entre los grupos raciales. Las juntas de los esclavos y libres de color fueron, con el lujo en la vestimenta, los dos puntos que la administración trató de reprimir, sin gran éxito por cierto. En 1612, en la Nueva España, a raíz de los rumores de rebelión que hemos mencionado, el presidente y los oidores de la Audiencia, “enterada de la desorden con que proceden los negros y los mulatos libres y esclavos”, no sólo prohíbe el uso de las armas y las reuniones en las cofradías, sino que pretenden “atajar la desorden que en el vestir y usar de ropas finas y otras cosas han tenido que no es justo que se permita a semejantes personas”. Por consiguiente se pide que “ninguna persona de cualquier calidad, oficio o preeminencia que sea, pueda traer ni traiga en su acompañamiento más que tan solamente dos negros o mulatos o chinos, so pena de perder los que más trajeran [...] pero bien se les permite traer españoles, indios o mestizos, todos los que quisieren” y que “ninguna negra ni mulata, libre ni cautiva, pueda traer ni traiga ninguna joya de oro ni plata, ni perlas ni vestidos de seda de Castilla, ni mantos de seda, ni pasamanos de oro ni de plata, so pena de cien azotes y de perdimiento de los tales vestidos, joyas, perlas y lo demás, aplicado según su uso”<sup>188</sup>.

Que estas disposiciones quedaron en agua de borrajas puede comprobarse en la descripción célebre que el inglés Thomas Gage hace de los atuendos de las mujeres de color en México, cuya manera de vestir es lasciva y encantadora. “Los galanes de la ciudad se van a divertir todos los días sobre las cuatro de la tarde, unos a caballo y otros en coche [...]. Los hidalgos acuden por ver a las damas, unos seguidos por una docena de esclavos africanos y otros con un séquito menor; pero todos los llevan con libreas muy costosas y van cubiertos de randas, flecos, trenzas, moños de seda, rosas en los zapatos, y con el inseparable espadín al lado. Las señoras van seguidas también de sus lindas esclavas, que andan al lado de la carroza tan espléndidamente ataviadas [...] y cuyas caras en medio de tan ricos vestidos y de sus mantillas blancas parecen [...] moscas en leche”<sup>189</sup>. A fines del siglo XVII, Gemelli Careri nota la insolencia de los negros y de los mulatos, que se consideran al igual de los españoles, “cuyas vestimentas han adoptado”<sup>190</sup>. Las prohibiciones fueron reiteradas en todas las grandes capitales hispanoamericanas. Se temía que el afán de lucir galas llevara a los negros al robo. En Panamá a mediados del siglo XVIII “no se distinguen las mujeres de color de las

---

<sup>187</sup> Konetzke, II-2, 693-694.

<sup>188</sup> Konetzke, I, Ordenanzas de la Real Audiencia de Nueva España sobre las juntas y trajes de los negros y mulatos, 14 de abril de 1612, 182-183.

<sup>189</sup> Bernand & Gruzinski (1993), 263; Jacques Lafaye: “La sociedad de castas en la Nueva España”, in *La Pintura de Castas, Artes de México*, n°8, verano 1990, p. 30.

<sup>190</sup> Careri, pág. 123.



españolas en el vestuario, más que en el manto y la basquiña, que es privilegio de estas últimas; y en siéndoles lícito gozar de esta prerrogativa, están en la línea de Señoras, aunque su estado o posibles no sean muy sobresalientes”. La gente de color usa capa y sombrero redondo, como los principales del país<sup>191</sup>. En Lima, ciudad célebre por la elegancia de las mujeres, “las demás clases siguen el ejemplo de las señoras, así en la moda de su vestuario, como en la pompa de él, llegando la suntuosidad de las galas hasta las negras. Ni estas ni otras algunas andan allí descalzas, como sucede en Quito; y queriendo hasta en el calzado imitar a las señoras, oprimen tanto los pies con los pequeños zapatos, que disimulan en parte su grandor natural [...]. El aseo y el primor es prenda tan general en todas, que siempre andan almidonadas, luciendo los follajes de sus encajes”<sup>192</sup>.

El uso del tabaco se extiende a las mujeres. Mientras que las señoras lo mascan en sus casas, las castas no se moderan. Pero las mujeres de color, que mantienen el cigarro encendido dentro de la boca para que no se les apague, enseñan esta costumbre a las señoras “desde que son pequeñas y no es dudable que la contraen de las amas de leche que las crían, y son las mismas negras esclavas”<sup>193</sup>. El tabaco molido se absorbe por la nariz y, si bien esta práctica es un vicio porque provoca hábito, los amos no lo ven con desagrado. En todo caso es lo que alega el amo de una mulata de Buenos Aires, para insistir en los buenos tratos que le ha dado siempre: “a esta le he dado el haberle mantenido hasta el vicio del polvillo, ordenándole me lo pidiese cuando no tuviese, porque la compré con este vicio, dándole dos cuando me pedía uno, y tres cuando me pedía dos”<sup>194</sup>. En el Río de la Plata, la costumbre del mate, que pasa de boca en boca, une a las damas y a sus criadas.

Uno de los derechos de los esclavos era el poder poseer bienes propios. Los testamentos nos indican en efecto, estas posesiones. En cuanto a las castas y libres, los testimonios abundan. “Ella es una liberta cabal [la caravelí] [...]. Afirma que si ha andado bien vestida y con abundancia, y no porque se lo dio su marido”. Trabaja en la plaza, vende, prepara comida... El caso del matrimonio liberto de Luis Joseph Pacheco y de María Josepha Rita, en Caracas, a mediados del siglo XVIII es interesante. Viven en un barrio humilde de la ciudad, han comprado su libertad, la bozal antes de casarse, el hombre, después de su matrimonio. Tienen algunos bienes, bestias de carga, una mula de silla, ganado e inclusive dos esclavas. A pesar de las recomendaciones de las constituciones sinodales sobre la decencia en la manera de vestir, el marido tiene 4 camisas, “tres casacas: una negra de seda, otra con carro de oro y otra negra; cuatro pares de calcetines, de distintas variedades de telas, dos sombreros, uno de ellos entrefino, cuatro pares de calzones blancos”. Algunas piezas de vestir de la mujer revelan el acceso a prendas reservadas normalmente a personas de calidad, como el

---

<sup>191</sup> Juan y Ulloa, pág. 162-163; 44. La basquiña es una prenda de tafetán de diferente color - pero nunca negro - que se usa encima de la pollera y que está calada.

<sup>192</sup> Juan y Ulloa, pág. 80-81.

<sup>193</sup> Juan y Ulloa, pág. 52-53.

<sup>194</sup> AGN-A, IX-35-5-3, Tribunales, “Autos de María Bartola”, 1766.

“ceñidor de tafetán” o las medias de seda y de hilo blanco, zarcillos, aretes de oro, una cruz de esmalte y perlas de oro<sup>195</sup>.

Estamos muy lejos de aquellos esclavos prácticamente desnudos que desembarcaban en Cartagena y que fueron descritos por Sandoval. Y por cierto, en esta misma ciudad, a mediados del siglo XVIII, “desde la casta de mulatos inclusive, todas las demás visten como españoles, aunque unos y otros de ropa muy ligera, porque no permite otra el clima del país”<sup>196</sup>. Sin embargo este aspecto permaneció en los puertos de arribada, y a pesar de la acción de los jesuitas, una real cédula de 1672, reitera que “los negros y negras anden vestidos”. La avaricia de los amos no es la única razón de esa desnudez. El texto de la cédula sugiere otro motivo, el del negro, y sobre todo la mujer, como objeto de erotismo: “Se ha entendido que en Cartagena de Indias y otras provincias y lugares de ellas andan desnudos los negros y las negras, siendo esto tan ajeno a la honestidad cristiana y materia muy escrupulosa. Y habiéndose considerado lo mucho que conviene poner remedio en abuso tan perjudicial para evitar las ocasiones de pecados, y atendiendo a que lo es la total desnudez (especialmente de las mujeres) y muy contra la pudicia y honestidad cristiana, se acordó dar la presente... mando asimismo a los dhos virreyes, presidentes y gobernadores que cada uno en su distrito haga pregonar que los negros y negras comparezcan ante ellos cubiertos con aquel género de vestidura que conduce a la decencia y a la honestidad natural, y a los que fueren libres, si no comparecieren vestidos en la forma referida y después no anduvieren con esta decencia, les impongan multa por pena por la primera vez, en la segunda de cárcel y en la tercera de azotes... y por los que fueren esclavos e incurrieron en esta misma culpa, se sacará multa a sus dueños”<sup>197</sup>.

Encontramos aún a comienzos del XIX un espectáculo análogo, esta vez en Buenos Aires, como lo atestigua el bando del virrey del Río de la Plata, Rafael de Sobremonte. “Habiéndose observado por las calles públicas los negros bozales de ambos sexos casi desnudos, causando no poco escándalo, ordeno que se les vista con honestidad y que se proceda contra el dueño, no sólo para reparar el defecto sino para exigirle 8 pesos de multa... así mismo se llevará a debido efecto el mantenerlos fuera del pueblo para evitar las enfermedades contagiosas que puedan ocasionar. Se prohíbe a los negros el uso de palo y garrote... bajo la pena de un mes de trabajo en obras públicas”<sup>198</sup>.

De hecho, la vestimenta separa menos a los esclavos de los amos que a los criollos y a los bozales. Estos están empleados en las haciendas y en las estancias, y escapan a las normas de la ciudad, pero también los hay que “se ejercitan en los trabajos recios, con que ganan su jornal. “La fuerza de los calores” -en los trópicos, como en Cartagena- “no permite que puedan usar ropa alguna, y así andan siempre en cueros cubriendo

---

<sup>195</sup> Calzadilla, *op. cit.*, pág. 221-224. Según Ortiz Oderigo, pág. 111, la voz lunfarda de “mina”, corriente en Buenos Aires, y que significó al comienzo “mujer de visa alegre”, alude a los adornos de las mujeres de la nación mina, célebres por sus aretes y gargantillas.

<sup>196</sup> Juan y Ulloa, pág. 42.

<sup>197</sup> Konetzke, III-1, 587-588.

<sup>198</sup>AGN-A: Bando de Sobremonte, 31.7.1804, fol. 193, IX-8.10.8. fol. 193.

únicamente con un pequeño paño lo más deshonesto de su cuerpo”. Las negras esclavas que tienen hijos “les muestran el pecho”<sup>199</sup>.

Sin llegar a esos dramáticos extremos, en las ciudades más pequeñas y provincianas, el lujo de los negros pudo ser reprimido más fácilmente que en las ciudades, donde los amos exhibían a su servidumbre con las mejores galas para acrecentar su propio prestigio. Carrió de La Vandra, “Concolorcorvo”, observó a mediados del XVIII, que en la ciudad de Córdoba, el número de esclavos, la mayor parte criollos, era crecidísimo, “porque en esta ciudad y en todo el Tucumán no hay fragilidad de dar libertad a ninguno”. El alimento principal, la carne, era muy barato “y no hay costumbre de vestirlos sino de aquellas telas ordinarias que se fabrican en casa por los propios esclavos, siendo muy raro el que trae zapatos”. “No permiten a los esclavos ni aun a los libres, que tengan mezcla de negro, usen otra ropa que la que se trabaja en el país, que es bastante grosera. Me contaron que recientemente había aparecido en Córdoba una mulatilla muy bien adornada, a quien enviaron decir las señoras se vistiese según su calidad”. La mulatilla no lo hace y las criadas la desnudan, la azotan y le queman las galas, “y le vistiesen las que correspondía por su nacimiento”<sup>200</sup> El viajero compara estas costumbres con las de Lima, en donde los vecinos tienen multitud de criados que les cuestan mucho dinero.

Por un lado tenemos a negros y mulatos en situación de ascenso social, que aspiran a parecerse en el ropaje a los blancos; por otro, una masa plebeya. Estos ejemplos muestran la diversidad de situaciones dentro de la categoría de los negros, a su vez desdoblada en esclavos y libres, en bozales y ladinos, en negros y castas, donde todas las combinaciones posibles fueron enumeradas como formas curiosas de la naturaleza humana. Pero los cuadros de castas, considerado bajo el ángulo exclusivo de la clasificación racial, dejan entrever justamente las variedades de la condición en los trajes de sus personajes, así como un real interés estético de los pintores hacia esos mixtos hispanoamericanos.

Ninguna de las escenas pintadas desde finales del XVII hasta el crepúsculo de la sociedad virreinal reflejan violencia alguna en las relaciones interraciales. Esto no significa que no la hubiera, sino que los artistas prefirieron plasmar imágenes de paz y de tolerancia, donde los gestos de afecto entre unos y otros dominan. Los cuadros de castas representan una sociedad ideal, equilibrada y variopinta, captada por los artistas en el momento en que el edificio empezaba a desmoronarse. Son las imágenes del pueblo, pero no de la plebe, la de los arrabales y las pulperías. Imágenes que tienen un alcance educativo respecto a todos los que quieren medrar y superarse por el trabajo. Son retratos de familias y no de individuos. “En América nacen gentes diversas en color, en costumbres, genios y lenguas”, dice una leyenda escrita en la parte superior de un óleo del mexicano José Joaquín Magón. La integración de todas las castas en un conjunto que incluye a los españoles y a los indios es una manera de conjurar el peligro

---

<sup>199</sup> Juan y Ulloa, 43-44.

<sup>200</sup> Concolorcorvo, 70-72.

del desequilibrio demográfico, del temor que “los negros son los amos, Y los blancos son los negros, y que habrá de llegar día, que sean esclavos de aquéllos”<sup>201</sup>.

---

<sup>201</sup> Simón de Ayanque, sevillano radicado en Lima, publicó una “obra jocosa y divertida” en 1792, *Lima por dentro y por fuera*, cuyos versos están citados por Romero, p. 130-132.

## CAPÍTULO III

### AMOS Y ESCLAVOS EN LA CIUDAD

La esclavitud urbana ha sido siempre considerada como una servidumbre menos dura que la que sufrían los africanos y sus descendientes en los trabajos de las plantaciones y de las minas. Esta afirmación es globalmente correcta ya que la condición del esclavo era menos dura en las ciudades, sobre todo en las grandes capitales del virreinato, donde el número de manumisiones superó al de las zonas rurales. Por otra parte, el crecimiento de las ciudades posibilitó a muchos esclavos la fuga, no ya en palenques alejados sino en los tugurios de los arrabales. Esos espacios de libertad tuvieron una importancia considerable en la vida cotidiana de los negros y de los mulatos. Sin embargo, la visión idealizada de la esclavitud urbana debe ser matizada, como ya lo sugería Colin Palmer, ya que la sevicia de los amos llegó a abocar a los más desventurados al suicidio. En este capítulo insistiremos sobre aspectos de la vida cotidiana de esos esclavos y sobre las relaciones siempre conflictivas con el amo.

#### *El infierno de los obrajes*

Conviene comenzar por una excepción de peso a la imagen de una esclavitud urbana relativamente llevadera: el trabajo en las manufacturas u obrajes, como se las llamaba en la época colonial. En estos talleres se realizaba una tarea en serie: confección de paños, sombreros, hilado y cardado de lana. En México, los obrajes textiles en donde se utilizaban técnicas españolas, se desarrollaron en la periferia de los centros urbanos. A comienzos del siglo XVII, la Corona prohibió que se emplearan indios de repartimiento, que fueron reservados a otros trabajos como la minería, las obras públicas y, sobre todo, la agricultura. Por lo tanto, las manufacturas reclutaron mano de obra esclava -que constituyó en muchos casos la mayoría de los obreros- y también a trabajadores libres, que ingresaban en el taller siguiendo las pautas fijadas por los gremios de artesanos: un período de aprendizaje que duraba generalmente tres años, y después colocación como especialista tejedor. La mayoría de los aprendices procedía de los grupos de mestizos, negros y mulatos. En muchos casos también trabajaban presos, que se colocaban allí en vez de llenar las cárceles públicas, de todos modos insuficientes. Durante el siglo XVII algunos obrajes empleaban solamente esclavos negros, mulatos y asiáticos. Esta no fue empero una regla general y en Tlaxcala y en Texcoco se reclutaron trabajadores libres.

La participación de los esclavos declinó en el siglo XVIII y hacia 1750, la competencia por la fuerza de trabajo se hizo más intensa y se prefirió recurrir a la mano de obra libre, más barata que la servil. Sin embargo, aún se los encuentra en 1810, en las fábricas de Queretaro<sup>202</sup>.

Presos, hombres libres, aprendices, esclavos, vivían apiñados en el obraje, confinados en habitaciones sofocantes, privados de libertad de movimientos. En

---

<sup>202</sup>Enrique Florescano: "Evaluación y síntesis de las ponencias sobre el trabajo colonial", in Frost, Meyer y Vázquez, pág. 774; Super, pág. 206.

Coyoacán, en la periferia sur de México, el “trabajo” de un preso podía comprarse, obligando a éste a trabajar varios meses para pagar la deuda: cimarrones, cuatreros, maleantes ingresaban así en esos talleres cuya suciedad, mala ventilación y calor hacían de estos lugares “cárceles oscuras”, como Alejandro de Humboldt pudo aún observar a comienzos del siglo XIX.

Pero, en el transcurso de la época colonial, hubo controles e inspecciones, para vigilar las condiciones de los trabajadores y la eventual legalidad del encierro. En 1673, siete mulatos, negros y mestizos fueron acusados de sodomía y quemados en la ciudad de México. Una súplica de esclavos obreros de mediados del siglo XVII, “sujetos a servidumbre y oficiales de hacer paños”, casados pero sin poder hacer vida maridable porque sus mujeres habían huido de ellos por miedo a quedar enganchadas en el taller, fue dirigida al arzobispo de México para que las esposas les fuesen devueltas. Este tipo de situaciones estaba aún vigente a fines del siglo XVIII<sup>203</sup>.

En el obraje de la Limpia Concepción del Pedregal, situado en Coyoacán (México), una visita de 1723 describe los dormitorios llamados vulgarmente “la saca”, donde dormían hacinadas treinta personas. Pero esas condiciones eran aún bastante buenas, si se las compara con otros establecimientos en los cuales los obreros dormían sobre la paja, sin tener siquiera una manta para cubrirse. Durante el día, los presos arrastraban grillos. Si desaparecía lana, eran azotados. Pero en los días de fiesta y los domingos, no trabajaban y se distraían con música y danzas, así como con placeres clandestinos, como el alcohol, los naipes y, para muchos, las relaciones ilícitas facilitadas por la promiscuidad. Los abusos de los dueños de obrajes fueron denunciados por los mismos obreros, en varias ocasiones, y a comienzos del siglo XVIII, el corregidor de México recibió quejas de malos tratamientos realizados en el obraje del capitán Terreros contra un mulato, que había sido encerrado allí para pagar una deuda que aumentaba cada vez más. Su hermana y su mujer lograron que las autoridades controlaran la fábrica y que liberaran al miserable deudor. Este tipo de incidentes revela las condiciones muy severas del trabajo fabril, pero también las posibilidades de intervención de los miembros de las clases bajas contra la injusticia<sup>204</sup>.

En el Perú, los obrajes textiles funcionaron con mano de obra india, supervisada por capataces o mayordomos negros, de los cuales Guaman Poma de Ayala ha dejado una descripción muy dura. Durante todo el período colonial, los talleres indígenas presentaron las mismas características carcelarias que aquellos en que trabajaba una mano de obra esclava: encerramiento, prisiones, pocos alimentos, azotes, bajo la vigilancia de maestrillos “mulatos, negros, zambos o mestizos, por ser hombres crueles y enemigos de los indios”<sup>205</sup>.

El sistema de trabajo forzado, no las características intrínsecas de los que lo padecían, generaba un sistema de explotación al que tampoco los negros de ese virreinato lograron enteramente sustraerse. En el obraje de San Lázaro, en la periferia de

---

<sup>203</sup> Samuel Kagan: “The Labor of Prisoners in the obrajes of Coyoacán”, 1600-1693”, in Frost, Meyer y Vázquez, pág. 201-214.; Aguirre Beltrán (1972), 258-262.

<sup>204</sup> Kagan, *op. cit.*, Greenleaf, 377-379.

<sup>205</sup> AGI, Quito 134, 1740-1744.

Lima, donde la mayoría de los obreros eran esclavos, éstos eran tratados como presos, al igual que los indios o que los negros de México<sup>206</sup>. En 1681, tres pardos naturales de esa ciudad, esclavos de Francisco Franco, vecino de ella, denuncian “el miserable estado en que se hallan con los rigurosos castigos y malos tratamientos que reciben de su dueño en un obraje de sombreros que tiene donde se hallan cargados de cadenas, mazos de hierro, barretones, garapiñas y grillos, sin tener ningún descanso aun en días feriados, y que si alguna vez no enteran las tareas, les hace amarrar y azotar por las plantas de los pies y en la barriga, y demás desto derretiéndoles velas encendidas por todo el cuerpo dejándoles casi muertos, de que se sigue que huyendo de estos castigos se desesperan algunos echándose en las pailas hirvientes, ahorcándose o degollándose, a que se añade que los que son casados no les consienten tratar ni comunicar con sus mujeres”.

El texto indica sin ambigüedad alguna las sevicias que sufrían los desdichados, comparables en intensidad dramática a los testimonios que se conservan sobre el trabajo de los indios en los socavones de las minas. Los trabajadores de esa fábrica, conocedores de la legislación, invocan justamente la prohibición del servicio personal de los indios para pedir una mejora de sus condiciones. La Corona reaccionó con vigor, encargando que se respetara “la libertad que deben gozar como vasallos míos”. Los esclavos pardos y cuarterones de los obrajes fueron declarados libres; los otros, si habían recibido malos tratamientos, “no sólo haréis que se vendan a otro, sino que se proceda al castigo del exceso del poseedor como por derecho se debe, cuidando mucho del buen tratamiento que en lo natural y cristiano se debe a la miseria desta pobre gente”<sup>207</sup>. La solicitud de los tres pardos de Francisco Franco indica, además del conocimiento de las posibilidades que la ley les brindaba, el estatus superior que gozaban los mulatos, principalmente los cuarterones, así como la decadencia del sistema esclavista en las manufacturas.

Las panaderías constituían también un centro de detención para pequeños delincuentes, cuando no eran enviados a empedrar las calles, a servir en los hospitales, o a la apertura de acequias. Los gremios rivales de los panaderos, como los molineros, denunciaron regularmente los abusos que se cometían en esos centros. Los amos amenazaban a los esclavos que no cumplían con el jornal comprometido a meterlos en esos lugares sofocantes, donde las tareas comenzaban antes de la madrugada. También iban allí los que no encontraban amo cuando estaban puestos en venta o que no podían pagar las deudas contraídas. En 1787, una reglamentación redujo a cuarenta el número de las panaderías de Lima. Estas debían estar localizadas en los arrabales para evitar los incendios. En cada establecimiento trabajaban unas diez personas, entre esclavos y presos. El pintor cuzqueño Tadeo Escalante, que pintó las paredes de las iglesias de Acomayo, reprodujo una escena en una panadería, donde negros y mestizos trabajaban, estando algunos de ellos encadenados<sup>208</sup>. En Buenos Aires también existían panaderías

---

<sup>206</sup> Bowser, pág. 247.

<sup>207</sup> Konetzke, II-2, 1681, pág. 722-723.

<sup>208</sup> Flores Galindo, 165-167. Sobre los murales de Tadeo Escalante, ver Pablo Macera: *Las furia y las pensas*, Lima, Mosca Azul, 1983, pág. 320.

con características similares, donde el trabajo se hacía “por lo regular con la gente más vil, más atrevida y más dispuesta a conspirar contra el amo, capataces y otros que le manda”. Los documentos revelan, al pasar, que “entre varios esclavos que estaban amasando” se encontraban dos, uno de edad “con un grillete en cada pierna” y otro, muchacho, con un par de grillos. De hecho, los panaderos poseían varios esclavos, y cuando éstos se mostraban díscolos, eran castigados como lo fue el mulato del francés Dumont, instalado en Buenos Aires, “puesto en prisión en la misma panadería, y de aquella que impiden a los presos andar, aun con grillos, porque tienen que arrastra otro peso, que de ellos pende”. Este castigo duró ocho días y fue aligerándose paulatinamente<sup>209</sup>.

La capital del nuevo virreinato del Río de la Plata recién instaurado en 1778 era poco mayor que una aldea, aunque la situación estratégica del puerto y el auge del contrabando infundían un dinamismo que superó en pocos años al de Lima. El problema mayor fue allí la escasa mano de obra campesina, no sólo porque no había una población estable, pacificada y numerosa de indios, sino porque el desarrollo notable de la ganadería -a la cual se dedicaban muchos esclavos negros y castas de color- había ido en detrimento de las cosechas. De ahí que se obligara, por bandos sucesivos, a “todos los indios, negros y mulatos libres que anden vagando en esta ciudad”, a alquilarse para la siega del trigo. Los documentos llaman a estas gentes “gauderios vagamundos”, expresión que antecede la de “gaucho”, que en todo el Río de la Plata hasta el sur del Brasil se aplica a los peones del campo<sup>210</sup>. La obligación de conchabarse para las cosechas iba acompañada de una batida militar para recoger a los recalcitrantes por los campos aledaños pero también en las calles de Buenos Aires, en sus arrabales y sus quintas. Los que se negaran a trabajar en el campo debían ser destinados al empedrado de la ciudad<sup>211</sup>. Montevideo, de fundación reciente, benefició de esa mano de obra forzada. Desde 1745, todos los “vagamundos y holgazanes” que no salieran de Buenos Aires fueron desterrados al presidio y plaza de ésta ciudad de la otra banda del río “a ración y sin sueldo por tiempo de 6 años”, así como los negros libres, mulatos e indios que se negaran a conchabarse para las cosechas”.

De hecho, la necesidad de encontrar braceros para la cosecha era tan fuerte en el Río de la Plata que durante el mes de enero las obras públicas y el trabajo de los obreros debían ser interrumpidos para permitir a los peones de dedicarse a las faenas del campo<sup>212</sup>. El llamado Código Negro de 1789, aunque no llegó a entrar en vigor, proclamaba que “la primera y principal ocupación de los esclavos debe ser la agricultura y demás labores del campo, y no los oficios de la vida sedentaria”. En los últimos años del siglo XVIII, la crisis agrícola del Río de la Plata incentivó el tráfico de negros bozales

---

<sup>209</sup> AGN-A, IX-36-1-5, Tribunales, n° 60, fol. 196.

<sup>210</sup> La voz “gauderio” aparece desde la segunda mitad del siglo XVIII, y está vinculada con la delincuencia. En los autos criminales contra dos ladrones pardos de Buenos Aires, en 1779, prenden “al pardo Felipe Bustamante por “haberlo visto de gauderio, ocioso de esquina en esquina” (AGN-A, IX-32-2-3, leg. 14). Esquina significa aquí pulpería.

<sup>211</sup> AGN-A, IX-8-10-5, fols. 14-16 (1784) y fol. 45 (1785)

<sup>212</sup> AGN-A, IX-8-10-1, Bandos, 1745, fol. 79-81.



traídos de África o del Brasil, ya que, sin esa mano de obra, “ni la agricultura ni la cría de ganados pueden prosperar. Para fomentar el desarrollo agropecuario, se decretó en 1791 que los bozales destinados a la agricultura no pagaran derechos de entrada, pero sí los que se adquirieran para el servicio doméstico, que aún en esa época era la principal utilidad de los esclavos...”<sup>213</sup> En las postrimerías del virreinato, Juan Hipólito Vieytes, a través de su *Semanario de Agricultura y Comercio*, abogó por la prohibición de aplicar mano de obra esclava a los oficios “que la naturaleza ha destinado en nuestra patria exclusivamente a los hombres libres”<sup>214</sup>.

### ***Barrios peligrosos***

La visibilidad de la gente de color en el siglo XVIII influyó en la percepción que tenían las élites de la ciudad, rodeada por barrios peligrosos que a cada momento amenazaban levantarse contra los pudientes. Los esclavos que pertenecían a familias modestas vivían en casa propia, y las actividades que ejercían les daban un amplio dominio de la calle. De ahí que se los viese por todas partes. Algunos puertos, como Portobelo, estaban prácticamente en manos de los negros y de las castas, que vivían, como en el pasado, en el barrio de Guinea. Al arribo de los galeones, los españoles desocupaban las casas y arrendaban los cuartos a los comerciantes, “y los mulatos y otras familias pobres que se desalojan, van a vivir a Guinea”. Pero el vecindario de lo que fue otrora un gran centro comercial, era en su mayoría de color, ya que los españoles preferían residir en Panamá, cuyo clima era más benigno. Los que moraban por necesidad en esos barrios tenían una reputación dudosa<sup>215</sup>.

En las grandes capitales no era fácil buscar a esos “vagos” y otros indeseables en las pulperías y tugurios urbanos, protegidos por el temor que suscitaba la plebe. A mediados del siglo XVIII, Lima se volvió una ciudad peligrosa, sobre todo después del terremoto de 1746, que destruyó gran parte de la ciudad, facilitó los saqueos y llevó al centro de la capital familias e individuos de los arrabales, que se instalaron en chabolas de fortuna o en los conventillos adyacentes. Los asaltos en las calles se hicieron cada vez más frecuentes. Se consideró arriesgado cruzar el Rimac, ya que sobre la otra orilla del río se extendían barrios de gente baja, como San Lázaro. El poeta mercedario fray Francisco del Castillo frecuentó los barrios populares de Lima a mediados del siglo XVIII y describió los callejones de nombres son evocadores como Petateros, Matamandinga, Belén, habitados por ladrones y prostitutas, pasajes angostos y perpendiculares a la entrada, que tenían una sucesión de cuartos, servicios comunes y una pulpería<sup>216</sup>. También se generalizó el robo a las casas, y los esclavos domésticos resultaron en muchos casos buenos informantes para los ladrones, a causa del conocimiento íntimo que tenían de las costumbres de los amos. A los zambos se les

---

<sup>213</sup> AGN-A, BN 215, 1784-1791, documentos 2377, 2394, 2403.

<sup>214</sup> Rosal (1982), 340-343. Vieytes, partidario de reservar la mano de obra esclava a la agricultura, escribe estas líneas en abril 1806.

<sup>215</sup> Juan y Ulloa, 120-121; 132-133.

<sup>216</sup> Flores Galindo, 155-162.

achacaba cuanto robo acontecía, y se convirtieron en el prototipo de las clases peligrosas<sup>217</sup>. De todos los grupos híbridos, éstos eran considerados los más viles, por no tener mezcla con blanco.

La plebe estaba formada por esos marginales que eran las castas. El vagabundaje era patente en las calles de Lima. A los vagos se sumaban los esclavos en busca de jornal, que recorrían las calles hasta encontrar algún empleador. Los viajeros españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa habían notado la prostitución de las mulatas. Esta actividad no era nueva, desde luego, pero en el siglo XVIII empezó a ser considerada como un vicio, ya que, anteriormente, los amos cerraban los ojos con tal de recibir el jornal de sus esclavas. En las fondas y tambos suburbanos, donde la promiscuidad era inevitable, se juntaba la “gente vil de la plebe”, término englobante para designar a lo mulatos, mestizos y vagos de las ciudades. El populacho carecía de oficios permanentes, contrariamente a los artesanos, los sirvientes y los esclavos. Muchos eran mercachifles o “zánganos”, mote despectivo que fue aplicado a los que se dedicaban a esos oficios, y que los designaba como gente ociosa. Los “zánganos” pululaban en la Plaza de Armas de Lima o en la Recova de la plaza Mayor de Buenos Aires, donde el uso de las bandolas, cajas desmontables que se instalaban sobre un caballete, valió a sus dueños el apodo de “bandoleros”. Estas actividades formaban parte del sector informal de la economía, y muchos esclavos jornaleros las preferían, porque les brindaban mayor disponibilidad y libertad.

Uno de ellos, esclavo huido de la chácara del Colegio de San Carlos, en 1809, al amparo de la situación política que agitaba por aquel entonces Buenos Aires, no quería trabajar como esclavo “después que en todo este dilatado tiempo ha vivido en la ciudad como libre locando sus trabajos a diferentes personas, variando con frecuencia de conductores y de barrios... Por último, lo metieron en la cárcel pero lo sacaron poco después para el servicio militar en 1813<sup>218</sup>. Las profesiones que implicaban libertad de movimientos, como los saltimbanquis, artistas, banderilleros en las corridas e incluso toreros, eran buscadas por la gente de color. Uno de ellos, el pardo Mariano Ceballos, que cabalgaba el toro, tuvo tanto éxito que fue a España, donde exhibió su técnica curiosa. Francisco de Goya, fascinado por ese torero del Río de la Plata, le dedicó cinco dibujos de la serie de tauromaquia<sup>219</sup>.

La política virreinal de la Ilustración se propuso limpiar la ciudad de gente indeseable y practicó una política de mejoramiento de las vías públicas que dio resultados variables, siendo México la capital que más se desarrolló en esa época. Se abrieron alamedas, se intentó controlar la promiscuidad populachera de las riberas, lugares populares por excelencia ya que allí se reunían las lavanderas negras, formando una sociedad alegre y bulliciosa. Las playas del Río de la Plata fueron separadas por sexos, pero reuniendo a gente de toda condición. En Buenos Aires se logró eliminar el

---

<sup>217</sup> Flores Galindo, 151-153.

<sup>218</sup> Aguirre, 55-60. AGN-A, X-43-6-7, Rescate de esclavos, 1813-1817.

<sup>219</sup> Muñoz, 53-55. Una de las cuatro litografías de los “Toros de Burdeos” inmortaliza a Mariano Ceballos y su toreo “americano”.

callejón del Pecado, que daba a los corrales de una plaza de toros que fue cerrada, próxima al barrio de Monserrat, habitado en su mayoría por negros.

### *Padrones*

¿Cómo estaba distribuida la propiedad de esclavos? No poseer ninguno era un signo de pobreza, y aun gente de pocos recursos tenía su criado negro. Las castas con ciertos recursos también tenían por lo menos uno. El carácter heterogéneo de las fuentes dificulta la presentación de un cuadro general comparativo. Nos limitaremos aquí a dos casos, el de Lima y el de Buenos Aires, por ser dos ciudades con población importante de origen africano para las cuales disponemos de fuentes abundantes. A pesar de los errores que contiene la documentación, ésta corrobora los principios que hemos señalado al tratar de las características generales de la esclavitud urbana, a saber, la extensión en número de los pequeños propietarios, de uno o dos esclavos. De los 11.132 sirvientes que tenía la ciudad de Lima a fines del siglo XVIII, un poco más de 9.000 eran esclavos. La domesticidad seguía siendo, como en el pasado, una ocupación de esclavos. Estos se distribuían principalmente entre las 500 familias propietarias de residencias importantes y sobre todo, la domesticidad de color se hallaba en los monasterios y hospitales, establecimientos que poseían, en su totalidad, 445 esclavos. En las casas, los criados ejecutaban numerosas obligaciones domésticas, relativas al aseo, al abastecimiento de agua, a la cocina, al cuidado de los jardines, etcétera...; los hombres eran a menudo caleseros o cocheros. Esta ocupación perduró en México hasta comienzos del siglo XIX, como consta del testimonio del barón Alejandro de Humboldt.

Pero los esclavos que no residían en esas casonas residenciales debían salir a las plazas a ganar el jornal, costumbre implantada desde el comienzo de la colonia. A pesar de que las autoridades habían preconizado desde el comienzo que los esclavos se recogiesen en la morada de los amos, algunos de estos jornaleros podían vivir fuera del control del amo, con tal de cumplir con la obligación de la remesa del jornal. En 1770 se recensaron en Lima 363 esclavos que vivían a jornal y que competían con las castas libres<sup>220</sup>. En 1808, un padrón incompleto referente a la parroquia Santa Ana, muestra que los grandes propietarios que poseían más de 20 esclavos constituían sólo el 3% del conjunto de propietarios, que acaparaba el 25.9 de la totalidad de esclavos. De esto se desprende que la mayoría de los amos sólo disponían de uno o dos criados.

Una observación análoga puede hacerse para Buenos Aires, aunque la fuente que brinda los datos que presentamos tiene sólo valor relativo. En efecto, se trata de un padrón efectuado en 1815 por las autoridades republicanas para requisar esclavos excedentes destinados a servir a la patria. Por lo tanto tenemos sólo una evaluación de la población masculina, que no refleja enteramente la realidad de la situación ya que muchos dueños de esclavos trataron de ocultar el número. Las cifras son de 2.083 esclavos y 1.168 amos. El 20,29 % de los amos tienen entre 2 y 3 esclavos; más de la mitad de los esclavos están repartidos cada uno en un amo. Estos pequeños propietarios son vecinos de pocos recursos cuya supervivencia se funda casi exclusivamente en el

---

<sup>220</sup> Flores Galindo, 121-124.

jornal que aporta el sirviente. De ahí, como veremos, las reticencias a desprenderse de la fuente casi exclusiva de ingresos. Un 5,05 % posee entre 4 y 9 esclavos.

A pesar de sus fallas, el padrón nos brinda una serie de informaciones interesantes sobre la propiedad de esclavos en una fecha ulterior a la ley de libertad de vientres, de 1813. Las listas establecidas por cuarteles -barrios en este caso- muestran que la mayoría de los propietarios posee uno o dos esclavos. Son pulperos, comerciantes, quinteros, horneros, estancieros o reseros. Al otro extremo de la escala social, tenemos las instituciones religiosas y los hospitales entre los mayores propietarios de esclavos: veinte en el convento de Santo Domingo, catorce en el de San Francisco; veinticinco en el hospital de los Betlemitas. Sólo dos particulares poseen más esclavos que estas instituciones: veintiséis negros cuyo dueño era un “europeo” es decir un español, y por lo tanto requisables, y treinta y cuatro, propiedad de un “americano”<sup>221</sup>.

El estudio de la manumisión es importante por varias razones. Desde un punto de vista comparativo, el fenómeno es un indicador del grado de rigidez o de apertura del sistema esclavista y permite además analizar su desintegración. Pero también nos interesa porque las modalidades (gracia o rescate) son reveladoras de la participación de los esclavos a la adquisición de su libertad. El estudio de las cartas de libertad consignadas en los archivos notariales debería brindar para Hispanoamérica un cuadro de las variaciones regionales y de los distintos parámetros que inciden. Desgraciadamente existen pocos trabajos sistemáticos, y aquellos de los que disponemos abarcan períodos diferentes. Si prescindimos aquí de los trabajos efectuados en el Brasil, para la América española podemos contar con la comparación entre México y Lima efectuada por Frederick Bowser para el período comprendido entre 1580-1650, Lowell Gundmundson para Costa Rica entre 1648-1824, Lyman Johnson para Buenos Aires entre 1770-1810 y, finalmente, Carlos Aguirre para Lima nuevamente, entre 1840-1854. Se trata por consiguiente de un cuadro muy incompleto, del que podemos sin embargo señalar los puntos comunes.

En los distintos períodos considerados se observa una tendencia a manumitir más fácilmente a las mujeres, cuyo número es casi el doble del de los hombres, salvo para Costa Rica, donde el desequilibrio entre los sexos tiende a compensarse. Las cartas de manumisión señalan si el esclavo manumitido nació en la casa del amo o fue comprado. En Buenos Aires, según Lyman Johnson, los esclavos que habían nacido en casa del amo tenían más posibilidades de ser manumitidos que los que habían sido comprados. Asimismo, los mulatos obtenían más fácilmente la libertad que los negros. De los 995 esclavos manumitidos en Buenos Aires, sólo 55 habían nacido en África. Este autor precisa que las relaciones paternalistas entre amos y esclavos fueron proporcionales al desarrollo económico. Cuanto más alto era el precio del esclavo, más distantes eran esas relaciones. En Buenos Aires, entre 1776 y 1810 -desde la creación del virreinato hasta el primer grito de independencia-, se consignaron 1.482 manumisiones, de las cuales el 60% fueron obtenidas por los propios esclavos, gracias a sus esfuerzos y al de sus familiares. En todas las ciudades de Hispanoamérica, la alforría gratuita, como don del amo, existió, pero sólo en México esta modalidad fue superior al rescate. A mediados

---

<sup>221</sup>Aguirre, 60-62; AGN-A, Gobierno, IX-18-8-11.

del siglo XVIII, una corriente de manumisiones asesta un golpe casi definitivo al sistema esclavista, que queda marginado de la vida económica. En las minas novohispanas, por ejemplo, trabajan exclusivamente mulatos, pero de condición libre, y sólo en casos de emergencia se recurre al trabajo esclavo. Contrariamente a lo que la costumbre estipulaba, muchos esclavos viejos no fueron manumitidos y tuvieron que rescatarse a sí mismos<sup>222</sup>.

### *La casa y la calle*

Ya hemos indicado la importancia de los esclavos domésticos desde comienzos de la colonia. Los esclavos fueron un lujo en las ciudades hispanoamericanas, una ostentación de prestigio y de riqueza para el amo. Para las capas medias fue también una necesidad. En las casas pudientes, los esclavos vivían en la intimidad de los amos. Domingo F. Sarmiento, nos brinda una imagen evocadora de esas casonas en sus *Recuerdos de Provincia*. En la ciudad provincial de San Juan (Argentina) durante la última época de la colonia, una parienta de su madre, doña Antonia Irarrazábal, vivía rodeada de servidores negros. En su alcoba “dormían dos esclavas jóvenes para velarle el sueño. A la hora de comer, una orquesta de violines y arpas, compuesta de seis esclavos, tocaba sonatas para alegrar el festín de sus amos; y en la noche, dos esclavas, después de haber entibiado la cama con calentadores de plata y perfumado las habitaciones, procedían a desnudar al ama de sus ricos faldellines de brocato, damasco o melanita que usaba dentro de casa, calzando su cuco pie media de seda acuchillada de colores, que por canastadas enviaba a repasar a casa de sus parientas menos afortunadas”. Una o dos veces al año, se cerraba la puerta de calle y en el patio interior más grande su cubría literalmente de cueros repletos de monedas de oro tendidas al sol “mientras que dos negros viejos que eran depositarios del tesoro, andaban de cuero en cuero revolviendo con tiento de sonoro grano” para quitar el moho de las monedas.

Las personalidades del mundo administrativo y político tuvieron desde siempre un número muy elevado de esclavos, que marcaban su prestigio. Don Francisco de Paula Sanz, intendente de la real hacienda y del ejército durante el virreinato del marqués de Loreto (1784-1789), se rodeó de un cortejo de lacayos vestidos de manera lujosa. Francisco Depons, refiriéndose a la ciudad de Caracas, afirma “que se cree que la riqueza de una casa está en proporción al número de esclavos de ella”. Pocos esclavos indican en el amo tacañería. “Cualquier blanca, aunque su fortuna no se lo permita, va a misa seguida de dos esclavas negras o mulatas. Las verdaderas ricas llevan cuatro a cinco esclavos [...]. En Caracas hay casas que tienen doce o quince esclavas, sin contar con los sirvientes de los hombres”<sup>223</sup>. Estas pautas señoriales, que ya estaban presentes en el momento de la implantación del sistema, se mantienen hasta la independencia.

Formar parte de una casa implicaba participar en los eventos importantes. En el Caribe, pero también en Lima y en el Río de la Plata, los funerales se caracterizan por clamores y gritos desaforados, seguidas de una relación sobre las virtudes y defectos el

---

<sup>222</sup> Aguirre Beltrán (1972), 284-285; Johnson (1979), 261-271; Aguirre, 211-229.

<sup>223</sup> Acosta Saignes, pág. 197.

difunto. Las esclavas celebran también el velorio, como hemos visto al hablar de los fandangos<sup>224</sup>.

### *Jornaleros*

Si bien es cierto que teóricamente los esclavos de “guardar” se distinguían de los jornaleros, sistema que caracterizó desde el comienzo la esclavitud urbana, es necesario matizar esa oposición, ya que muchas familias acaudaladas también utilizaban a sus esclavos para que les aportaran el dinero que ganaban. La Corona trató de remediar esos abusos. En el Nuevo Reino, y sobre todo en Cartagena, no había otros criados que los negros y excepcionalmente algunos mulatos, y “pudiendo una familia regular estar bien servida con cuatro esclavos, dos de cada sexo, y la casa de mayor tráfico con doce por mitad, había algunas familias que tienen a grandeza el mantener todos los que nacen en la casa, sean o no de matrimonio, de suerte que algunas de éstas en once esclavos y trece esclavas, casi todos son haraganes [...] que otras familias mantienen un número excesivo no para ocuparlos en las casas sino para enviarlos fuera a ganar el jornal, y aunque una porción de éstos forman con utilidad del comercio las cuadrillas que se ocupan en la carga y descarga de los navíos, hay otros a quienes sus dueños reparten por la ciudad a distintos trabajos”. Cuando el esclavo no traía a la casa del amo el jornal acostumbrado, era azotado.

El número de esclavas era aún superior e inclusive duplicaba el de los hombres “porque algunas familias tienen catorce, dieciséis y aun diecisiete para que vayan a ganar el jornal vendiendo tabacos, dulces y otras cosas, de que se sigue que si la esclava no es de conciencia escrupulosa (cosa rara en esta gente), o no puede vender lo que le da su ama, es preciso procure, sino quiere ser castigada cruelmente, sacar por medios ilícitos el jornal”. Por añadidura, si la negra no paría cada año, aumentando así el número de mano de obra de la que disponía familia, era vendida por inútil. Este sistema de explotación de las jornaleras facilitaba la prostitución, puesto que las mujeres, obligadas a traer una suma fija de dinero, salían a deshoras por las calles. La responsabilidad de esta situación era imputada al ama “y no falta alguna tan desalmada que en dándola la esclava un tanto cada mes, la permite vivir a su libertad en casa aparte siendo tropiezo de la juventud”<sup>225</sup>.

En La Habana encontramos los mismos problemas, como consta de la cédula despachada al gobernador, contra los excesos hechos a los esclavos jornaleros, “pues es bastante dolor el de su cautividad, sin que también experimenten el destemplado rigor de sus amos”<sup>226</sup>. Estamos a comienzos del siglo XVIII, y los textos tienen ya un tono “ilustrado” que contrasta con el rigor de la práctica cotidiana. En la misma época, una real cédula ordena que los gobernadores y justicias no consientan que con los esclavos ejecuten sus dueños excesos ni crueldades. Se denuncia también el escandaloso abuso

---

<sup>224</sup> Juan y Ulloa, 55.

<sup>225</sup> Konetzke, III-1, 1962, 1752, pág. 260-261.

<sup>226</sup> Konetzke, III-1, 1693, p. 40.

de enviar a las negras y mulatas a ganar el jornal saliendo al público, las más de ellas desnudas, con notable escándalo, pasando a cometer muchos pecados mortales<sup>227</sup>.

¿Cómo funcionaba el sistema concretamente? ¿Qué experiencias humanas podemos rescatar del pasado? Las voces que reproducimos aquí provienen del final de la época colonial. Las hemos recogido en los legajos de solicitudes de esclavos de la ciudad de Buenos Aires. Los testimonios son suficientemente detallados para permitirnos ver la faz opaca de esta esclavitud “benigna”, pero también, para captar lo que ya hemos vislumbrado a lo largo de la época colonial: la capacidad del negro de utilizar y emplear la legislación para obtener, si no la libertad -aunque ésta fue siempre la meta primera-, al menos el cumplimiento de los derechos que les incumbían: el poder cambiar de amo, el denunciar los abusos, el obtener papel de venta, el poder hacer vida maridable. El interés de esta documentación reside en las informaciones sobre la vida cotidiana, los desplazamientos y las formas relativas de libertad que alcanzaron estos esclavos, así como la utilización de la coyuntura política, el recurso a la ideología del progreso. El ejemplo de Buenos Aires no es extensible a todas las ciudades, así como la pardocracia de Caracas constituye también un caso particular. Pero nuestro propósito tiende a mostrar cómo una misma institución arraigada en Hispanoamérica durante casi tres siglos evoluciona en función de los imperativos económicos y de los acontecimientos políticos excepcionales.

Recordemos que en México este tipo de esclavitud estaba casi extinguida; en el Perú, la tensión étnica que dio origen a la sublevación indígena de 1780, y el temor del alzamiento de las castas, así como la existencia, cerca de Lima, de grandes plantaciones que utilizaban mano de obra esclava, produjeron problemas específicos. En Buenos Aires, el establecimiento de una frontera entre la “civilización” y la “barbarie indígena”, así como la existencia, al norte del Río de la Plata, de un territorio, la Banda Oriental, disputado entre España y Portugal, configuró otro tipo de problemas. Sin contar con que en esa ciudad austral siguieron llegando negros bozales de África así como esclavos del Brasil hasta los primeros años del siglo XIX.

Los precios variaban en función de la edad, de las fuerzas y de la presencia o no de “vicios” o “tachas”. En general, el precio aumentaba con el aprendizaje y la experiencia, de modo tal que un esclavo tasado en 300 pesos podía duplicar su valor, lo cual para el siervo era una traba para la compra de su libertad. En algunos casos, el amo adquiría al servidor cambiándolo por otra mercadería, como por ejemplo, ladrillos<sup>228</sup>. Había esclavos que, como Antonio, eran adquiridos “para sólo trabajar en la calle”, con la condición de entregar todos los meses el dinero ganado hasta alcanzar el valor del precio pagado por él. Pero esta situación era ambigua, y los amos se aprovecharon en general de ello. Otros consideraban que estaban eximidos de darle alimento “ni vestuario para que le taparen sus carnes, ni casa donde viviere”. Algunos señores, so pretexto generoso, entregaban a la hija esclava a sus padres, de condición libre, y que vivían por separado, para que la criaran y la alimentaran, recuperándola para el servicio

---

<sup>227</sup> Konetzke, III-1, 1710, p. 113.

<sup>228</sup> AGN-A, IX-36-1-5, Tribunales, leg. 60, fol. 197, 1795: “hizo diligencias para que los padres Betlemitas se lo comprasen a trueque de ladrillos”.

cuando era mayor<sup>229</sup>. Los amos podían también costear al jornalero, cuando éste era reputado hábil, una “tienda de su oficio” con la condición de que entregase lo que produjese. Pero si el esclavo tenía éxito en su profesión, era difícil controlar sus ganancias, tanto más cuanto esas actividades brindaban al sirviente una libertad de movimientos considerable. El mulato Basilio Baldés, que trabajaba en una barbería como sangrador, se negó a volver diariamente a casa de su amo a comer, a cenar y a dormir, como ése lo había exigido, “excusándose con mentiras y embustes de ocupaciones”, hasta que finalmente solicitó que se le dejara dormir en la tienda, “que estaba agregado” pero que se le diese de “comer de balde”. El amo aceptó pues dependía de los jornales del negro. Notemos que en este ejemplo, que no es excepcional, la condición de esclavo está subordinada a una relación personal de dependencia designada por el término de “agregado”, que se refiere al que vive en casa ajena a costa de su dueño. En este caso preciso, el maestro barbero, un pardo por cierto, que lo empleaba<sup>230</sup>.

En cuanto a las esclavas, se consideraba como una marca de estima haberla comprado no “para mandados en la calle” sino para servir dentro de la casa, donde estaban al amparo de tentaciones deshonorosas. Aunque las esclavas prefiriesen sin duda la libertad de movimientos, denunciaron ante el Defensor de Pobres, cuando se presentó la ocasión, el hecho que sus amos las enviaran por recados: “porque ha habido ocasiones que hasta las 10 de la noche la han mandado a llevar cigarros a casa de don Manuel Robles y el Señor Ministro de Marina cuya ordenanza los recibía [...] “y que jamás [el ama] la embarazó el que saliese a la puerta de la calle, antes por el contrario, todos los días de fiesta la señora misma la mandaba salir a dicha puerta con unos niños que ha criado en casa”. La misma esclava declara que, en el servicio doméstico, incluso en los días de fiesta los criados debían amasar hasta altas horas de la noche “sucediendo muchas noches que por recogerse tan tarde no se desnudaba, atendiendo a lo que la hacía madrugar para hacer lo que se ofrecía en casa”<sup>231</sup>.

En muchas ocasiones, el esclavo para el trabajo de la calle argumentaba que sus ocupaciones - “el trabajo de su libertad” - no le permitían procurarse el alimento, ni pagar por la bula de alforría que los amos pretendían hacer endosar al sirviente. El dicho Antonio, barbero jornalero de Buenos Aires en 1777, “habiéndole suplicado le diere una por Dios, me respondió que no tenía obligación, pues no era su esclavo, y que así trabaxara para embolso de su dinero”. Estos casos de explotación eran frecuentes. La separación de los jornales del rescate constituía un abuso, y en el caso preciso el desdichado ya le había remitido 531 pesos -que constaban en un “apunte”, pero debía pagar 270 pesos suplementarios para comprar su libertad- un precio medio.

Otro motivo de conflicto eran las cuentas, que el amo no llevaba o que impugnaba. Pero entregar carta de libertad al esclavo calificado, era para muchos amos una

---

<sup>229</sup> AGN-A, IX-35-5-3, Gobierno, 1758-1760, “Autos que sigue el Defensor de Pobres con Luis Escobar”.

<sup>230</sup> AGN-A, IX-35-5-3, Tribunales, Autos de Basilio Baldés, mulato esclavo, sobre su libertad, 1772.

<sup>231</sup> AGN-A, IX-36-5-3, Autos de doña Manuela Sánchez Villavicencio con su esclava María Antonia Tonaló”, 1777.



deposición insoportable: el de Antonio rechaza el convenio de alforría diciendo que “habiéndolo comprado, no habrá de ser para que el negro hiciese suyo el fruto de lo que trabajaba”<sup>232</sup>. Es difícil encontrar justificación más cínica de la esclavitud.

En otros casos el amo, haciendo muestra de un espíritu competitivo, prefirió vender fuera de la tierra un esclavo muy preparado pero insolente “para que otro no disfrutase de mi trabajo”. El protomédico Miguel O'Gorman no quería desprenderse de su esclavo cuyos talentos eran múltiples ya que confeccionaba pelucas como “el mejor de Buenos Aires”, siendo además cocinero, peluquero y “criado general para toda la casa”. El aprendizaje de esos oficios le había llevado 17 años y el protomédico consideraba que sólo un precio de venta muy elevado, de 600 pesos, podía justificar la venta. Naturalmente el esclavo no encontró comprador, pues la suma en la que había sido tasado era excesiva, y volvió a casa de su amo, quien había sido reprendido por las autoridades<sup>233</sup>.

Otros amos exigían, además del jornal, que el esclavo realizara una serie de tareas previas en la casa. Miguel Ruiz pagaba a su amo tres reales diarios de jornal y fuera de ello “todas las mañanas tengo que calentar el agua, tirar del pozo, llenar las casuelas de las parras, llenar las tinas de agua de los caballos, y después de esto ir a trabajar”. Pero el amo le aumentó el jornal que le debía pagar a 4 reales, lo cual era desmesurado en esa época (1789) “por no haber trabajado en la calle”<sup>234</sup>. El despecho podía incluso llevar al amo a destruir la carta de libertad que le había sido otorgada legalmente a un esclavo.

Estos testimonios no sólo muestran los conflictos que suscitaba la entrega del jornal sino que, además, indican otros aspectos litigiosos del sistema. El esclavo que solicitaba cambiar de amo -uno de sus derechos- debía él mismo encontrar comprador al precio que había sido tasado, muchas veces en forma arbitraria o excesiva, como lo muestra el ejemplo del criado del protomédico. Por otra parte, el plazo que se le daba para encontrar un nuevo dueño era siempre muy corto, con lo cual el esclavo podía difícilmente hacer uso de ese derecho. Las razones invocadas para cambiar de amo aludían al incumplimiento de las obligaciones de éste: asegurar el mantenimiento, la vestimenta y respetar a las parejas casadas. Durante la segunda mitad del siglo XVIII se multiplicaron los reclamos de los que “padecían desnudeces”, ya que, contrariamente a la costumbre, los dueños, sobre todo si eran de recursos modestos, exigían que los esclavos adquirieran estas prendas con su propio peculio. A eso se añadía la acusación de malos tratos, sevicias y otras violencias.

### ***Recursos jurídicos***

Frente a situaciones de este tipo, los esclavos tenían el recurso de pagar a un abogado para que defendiera su causa. En Buenos Aires, a comienzos de la época virreinal, que coincidió con el apogeo del pensamiento ilustrado, el Defensor de Pobres redactaba las solicitudes y las dirigía al virrey, “padre de pobres esclavos y director de ricos”, que

---

<sup>232</sup> AGN-A, IX-13-1-5, noviembre 1777.

<sup>233</sup> AGN-A, IX-3-1-5, junio 1795.

<sup>234</sup> AGN-A, IX-13-1-5, noviembre 1789.

podía resolver directamente (por ejemplo: “Désele papel de venta para que este pobre esclavo pueda pasar a otro dueño que le trate con más humanidad”) o bien remitir el pleito al alcalde de primero o de segundo voto para que efectuaran una encuesta más detallada y administraran justicia. El virrey Pedro Cevallos, primero del Río de la Plata, y vencedor de los portugueses en Colonia de Sacramento, recibió numerosas solicitudes, alentadas sin duda por la atmósfera de jubileo que acompañó la creación del virreinato.

El Defensor de Pobres, en el último tercio del siglo XVIII, desempeñó un papel considerable en la propagación de las ideas liberales hostiles a la esclavitud o por lo menos, a los abusos de la institución. Es posible que en Buenos Aires, ciudad periférica en expansión y abierta a las ideas europeas, la influencia de esos abogados ilustrados fuera mayor que en otros virreinos, o en todo caso más temprana. Carlos Aguirre nos brinda numerosas causas emprendidas por el “Defensor de menores” en Lima, después de la independencia, pero éstas son más tardías -primera mitad del siglo XIX- y se sitúan en una corriente abolicionista. De la documentación reunida en los fondos “Solicitudes de esclavos” de finales de la época colonial en el Río de la Plata, surgen reivindicaciones sorprendentes. Por ejemplo, la de “Francisco del Rosario, postrado a las plantas de Vuestra Excelencia, y todos los siervos de esta república”, solicitud que indica una toma de conciencia general, o inducida por el Defensor. Estos esclavos felicitan a Cevallos por su campaña victoriosa y bendicen el triunfo, “que bien podemos decir con el profeta Zacarías, Bendito sea el Señor Dios de Israel que envió nueva redención a su pueblo”. A continuación exponen las desdichas que sufren y piden que se les rebaje su valor en compensación por los años que han servido. Pero Cevallos, disgustado quizás por esas referencias mesiánicas, declara que no ha lugar<sup>235</sup>. Ese mismo año, en ocasión de un proceso intentado por una mulata libre para rescatar a su hija esclava, aquélla produce un documento en nombre de “Nosotros, los más humildes vasallos de Vuestra Majestad, inclusive todos los esclavos que al presente nos hallamos en esta ciudad de Buenos Aires”, en el cual suplican que el rey les conceda “algún alivio a nuestra opresa servidumbre”. Los esclavos expresan su fidelidad constante y piden que al cabo de diez años de servicio se les otorgue la posibilidad de adquirir la libertad a un precio bajo<sup>236</sup>.

Varios documentos presentan argumentos inspirados en el espíritu de las Luces. Un esclavo pide papel de venta después de 17 años de servicio por malos tratos y porque “jamás le trata como a racional, y no pudiendo ya el que representa tolerar semejante servidumbre<sup>237</sup>. José Atanasio tiene sólo 17 años pero conoce los recursos que le brinda la ley y acude al Defensor de Pobres para obtener carta de libertad, diciendo “mi amo, en que contra los sentimientos más íntimos del derecho natural se opone a que yo compre mi libertad y la adquiera por medio del dinero en que puedo ser vendido, cuando todos deben conspirar a abolir la esclavitud como repugnante a nuestra

---

<sup>235</sup>AGN-A, IX-3-1-5, 1777.

<sup>236</sup> AGN-A, IX-36-5-3, Tribunales, 1777, Autos de Maria Eulalia Valdivia, mulata libre, contra doña Manuela Sánchez Villavicencio”

<sup>237</sup> AGN-A, IX-3-1-5, abril 1778.

religión”<sup>238</sup>. Estos testimonios fueron inspirados probablemente por el Defensor, pero no puede excluirse tampoco que algunos esclavos se hayan familiarizado con temas políticos discutidos en las casas de los amos. Cabe recordar que una de las obras extranjeras que alcanzó mayor difusión en Hispanoamérica fue el *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau, publicado en 1763 pero difundido en los años sucesivos en el continente.

No siempre era fácil para los esclavos defenderse contra gentes poderosas. La parda María Petrona experimentó duramente la “justicia de clase”. A instancias de su amo, que era regidor, el alcalde de la ciudad rompió “temerariamente” su carta de libertad. Como ese gesto había tenido lugar en público, la parda recurrió a los testigos, que contestaron en forma evasiva, argumentando que no sabían lo que el dicho papel contenía. Después de denunciar “la conspiración de los testigos”, María Petrona recurrió a un indio oriundo de Potosí, “católico, de aceptados procederes, vida y costumbres”. El hombre, por su aspecto, hizo una pésima impresión al juez y al escribano, que, bajo un pretexto fútil, lo hicieron meter preso. No sabemos en qué concluyó el pleito...<sup>239</sup>

Los abogados de los amos tampoco quedaban cortos de argumentos, aunque éstos fuesen un tanto arcaicos, puesto que se fundamentaban en Justiniano, las Siete Partidas y Solórzano. Según ellos, la esclavitud, aunque contraria al derecho natural, estaba fundada sobre el de gentes. De modo más convincente, se comparaba la condición de los negros porteños a la de los otros esclavos del continente: “Los esclavos de esta capital viven felizmente y por lo general son tratados con la mayor humanidad. Son mantenidos con abundancia. Innumerables de ellos están vestidos de un modo que muchos libres y de otra condición tendrían a buena suerte traer la ropa que ellos usan. El defensor que ha corrido desde la capital de Lima hasta ésta y visto las principales ciudades, villas y lugares de ambos virreinos, asegura, fiado en sus observaciones, que en ninguna otra los esclavos son tratados más humanamente, más socorridos en sus necesidades y por lo general, que menos trabajan [...]. Una constante experiencia hace ver, que a poco tiempo de venidos los negros de Guinea y de abrazada nuestra sagrada religión, pierden su rusticidad y ferocidad, y hasta el amor del suelo patrio”<sup>240</sup>. A pesar de las fórmulas retóricas que contienen, estas declaraciones traducen el sentimiento general que imperaba en Hispanoamérica respecto a las modalidades rioplatenses de la esclavitud, fundamentalmente urbana y en un medio social más abierto al cambio que el de otras ciudades del continente más tradicionales.

### *Variar de dominio*

Variar de dominio era uno de los derechos del esclavo, si su amo no satisfacía sus obligaciones elementales de alimentarlo, tratarlo bien, vestirlo y permitirle casarse según su deseo. Veamos ahora algunos ejemplos concretos del procedimiento. La voz de

---

<sup>238</sup> AGN-A, IX-56-12, Tribunales, “Autos seguidos a instancia de Joseph Atanasio, esclavo de don Antonio Vélez sobre querer le de este su libertad”, 1777, fol. 15.

<sup>239</sup> AGN-A, IX-40-4-3, Tribunales, 1777, “Autos de María Petrona Bordón...”

<sup>240</sup> AGN-A, IX-36-1-5, Tribunales, leg. 60, 1795, fols. 204-205.

Juan Negro, que no siente “desnudeces ni trabaxos, señor, el comer siento que muchos días sólo con yervas del campo me paso, como se podrá justificar con los vecinos de mi amo”, ha sido transcrita en discurso directo por el Defensor, que transmite de ese modo la emoción contenida en la deposición<sup>241</sup>. Otros, como Juan Vicente Negro, no tienen motivos tan fuertes; el amo le da un plazo de cinco días para buscarse otro nuevo, y el esclavo desaparece “viviendo como si no tuviera amo”. Al final obtiene satisfacción el esclavo<sup>242</sup>.

En primer lugar el esclavo debe obtener el consentimiento del amo para que éste le dé papel de venta. Una primera negociación concierne el precio en que será vendido, siempre excesivo, ya sea porque el esclavo se rescata a sí mismo, o porque sus familiares libres se esfuerzan para reunir el dinero, ya sea porque un precio alto vuelve más problemático el hallazgo de un nuevo amo. Es fundamental por lo tanto solicitar rebaja, pero eso sólo puede hacerse en desmedro del propio esclavo, que arguye los achaques de la vejez o sus incapacidades físicas, sus “tachas”, lo cual puede redundar en su detrimento. Cuando el amo no cede y el precio se mantiene alto, el esclavo se pasea por las calles como si estuviera libre, pero sin encontrar comprador. Esa situación es peligrosa ya que puede entonces ser vendido “fuera de la tierra”, o estar obligado a regresar con el amo del cual quiere separarse, por no tener otro recurso: no hay que olvidar que si bien había gente que podía refugiarse entre los suyos o perderse en la muchedumbre de la ciudad, lo más frecuente era para el esclavo no tener ni techo ni comida y encontrarse en un estado peor aún, pues podía ser recogido por vago y destinado a las obras públicas. Juan Rodrigo, por ejemplo, al obtener carta de libertad cruzó a Montevideo, “en donde, por no andar sin algún abrigo, me agregué al servicio de don Domingo de Irrazábal, el que hasta el presente me ha tratado peor que a un esclavo”<sup>243</sup>. El caso es revelador de esa frontera tenue entre la esclavitud y otras formas precarias de concertaje, así como de la interpretación que se daba al concepto de libertad. Los esclavos de los jesuitas también se hallaron en una situación dramática después de la expulsión de la compañía. Los que estaban casados quedaron en los conventos, trabajando en las faenas diarias sin saber si son o no libres y sin recibir ración.

Joachim la Moré era un esclavo muy competente, que llevaba el apellido de su amo, un maestro farolero francés. Conocía su oficio a la perfección -era el mismo que el de su amo- y también sabía hacer fuelles, fabricar jabón de olor y pomadas. Mientras estuvo soltero, sostenía el amo, el negro fue muy dócil, pero, en cuanto se casó, se volvió muy impertinente, amenazándole incluso de muerte. Aprovechando los descuidos del francés, que bebía mucho, el esclavo trabajaba para sí. Joaquín, que había servido al farolero durante 9 años, “trabajando en tienda y venta de calle”, pide el cambio de amo a causa de las angustias y prisiones que pasa “por el enfurecido genio de su amo”. Más aún, Joaquín sugiere que hay otros motivos de quejas “sin hablar otra cosa por no corresponder a la lealtad con que procede un esclavo”. Pero finalmente, el farolero halla

---

<sup>241</sup> AGN-A, IX-3-1-5, octubre 1777.

<sup>242</sup> AGN-A, IX-3-1-5, octubre de 1777.

<sup>243</sup> AGN-A, IX-3-1-5, diciembre 1777.

el argumento decisivo: si el esclavo se va, él pierde los intereses de su comercio. El precio en el que es tasado, 600 pesos, impidió probablemente a Joaquín encontrar comprador<sup>244</sup>.

El caso de las mujeres es un poco distinto ya que en las quejas que formulan respecto al comportamiento del ama filtra el sentimiento de haber sufrido de su ingratitud. María Dorotea sirvió 30 años a su señora, y le crió todos sus hijos “a sus pechos”. La mujer es coja y vieja, y el ama la trata “tan injuriosamente que es imposible aguantar”. Pide que se le reconozca la alforría por su edad avanzada. Otras aluden a los hijos que dejaron a sus dueños, como María Nicolasa, que ha servido a su ama con la condición de darle “productos de doce hijos esclavos”, pero sólo tuvo cuatro, y uno de ellos vendido. Gerónima solicita que se obligue a su amo a que modere el precio en que quiere venderla “con reflexión a que le deja cuatro hijos y que por su edad no merece el que solicita”<sup>245</sup>.

Estas esclavas pensaban pagar la libertad con los hijos que dejaban, pero ese acuerdo tampoco es respetado por todos los amos. En ciertas ocasiones, esto redundaba en contra de las justas exigencias de las criadas y servían de pretexto para que el ama invocara, para desprestigiarlas, la ausencia de sentimientos maternos de sus esclavas: “Verdaderamente, declara una señora que pretende conservar una esclava e impedir que sea rescatada por sus progenitores, que son libres, “la dicha Eulalia no sabe las obligaciones de una madre de familia, porque no ignorando yo que para el otro hijo que tiene esclavo, le dio su padre el competente dinero para su libertad, y lejos de cumplir con su precisa obligación de su rescate, lo invirtió en el suyo, dejando siervo al que debía ser libre por gracia y beneficio de su padre”<sup>246</sup>. De hecho, los documentos sugieren que los adultos rescataban en primer lugar su propia libertad y luego abogaban por la de sus hijos. Queda por hacer el estudio en profundidad de la reconstitución de las familias de libertos en las ciudades hispanoamericanas.

La mayoría de las veces los esclavos se redimían con sus propios ahorros, pero también podían ser ayudados por miembros de la familia que ya habían adquirido la libertad. Un padre libre puede rescatar a un hijo esclavo, haciendo valer el argumento de malos tratos. Pero esos casos dan lugar a discusiones sobre las potestades contradictorias del padre y del amo. Una mujer libre rescata con su trabajo de coser y planchar a su marido. Otros pueden “buscar entre sus paisanos quien le preste dinero para su libertad”. En ciertos casos, un vecino compasivo podía avanzar dinero al esclavo. Juliana García había solicitado al amo de su marido una carta de libertad, pero “se ve claramente que este caballero no se mueve a ejecutar el orden”. El dinero “se lo suplió a la que representa con el cargo de entregar la carta de libertad en prendas hasta satisfacer 120 pesos que le prestó don Jayme Nadal”. Este señor fue a ver al amo del esclavo para hacerle saber que efectivamente, le había fiado ese dinero para pagar la carta de libertad (la mujer había sido acusada de robo). Don Jayme había arriesgado esa suma y pidió que se le amortizara, pagándole un tanto por mes. Era pues fundamental

---

<sup>244</sup> AGN-A, IX-3-1-5, diciembre 1777.

<sup>245</sup> AGN-A, IX-3-1-5, diciembre 1777; abril 1778; noviembre 1789.

<sup>246</sup> AGN-A, IX-36-5-3, Tribunales, leg. 101, 1777.

que el criado pudiese trabajar para pagar la deuda. La suplicante agregó que se había sacrificado durante tres años para conseguir “el importe de la libertad de su marido”, lo cual le costó “sudores de muerte, vergüenzas y aflicciones sin término”, a lo cual se sumaba la lidia “con un poderoso, siendo ella una miserable mujer y no valer más que lo que puede granjear su fatiga”. El marido le costó no sólo el precio de la carta de libertad, sino la ropa que llevaba y las medicinas. El amo, que estaba viudo, no había querido separarse de ese criado fiel, aunque le sobraban criados que le sirvieran “porque así suyos como del juzgado de bienes de difuntos que ejerce, le abundan con exceso”. El señor Rivadavia -nombre del amo- aparece en el testimonio como un prevaricador de los bienes adjudicados al cargo que ejerce. Pero para contradecir los pretextos que éste pone para conservar a su criado, es necesario denigrar la lealtad del servidor. Tenemos aquí, como en todas las solicitudes de rebaja de precio, una devalorización del sujeto para obtener la libertad. El esclavo ha estado arrumbado durante dos años sin servir; el señor Rivadavia, por su parte, ha dicho al protomédico que su criado le robaba. No faltan las alusiones a lo malos tratamientos, golpes, palos, bofetadas, y, para colmo, “cuando [el amo] llama con la campanilla a los criados, si se le presenta por delante éste, luego lo despide con ironía y coraje, como cosa que abomina”<sup>247</sup>.

Cuando el deseo de cambiar de amo se ve contrariado, el esclavo opta por la fuga y se refugia en los arrabales de la ciudad, donde puede ocultarse con relativa facilidad. Pero esas audacias dan un mal ejemplo y el amo debe movilizarse para recuperar al prófugo. María Bartola, una joven mulata, “amedrentada por el mal tratamiento que le daba su señor”, tomó la determinación de salirse furtivamente de la casa, utilizando una escala que le procuraron los criados de la casa vecina para saltar la tapia. El amo argumentó que ese gesto lo ponía en peligro, a él y a su familia. La esclava le fue devuelta y finalmente, le otorgó carta de libertad por un monto razonable. Este caso revela la existencia de solidaridades y de complicidades entre los esclavos<sup>248</sup>.

Los casos de manumisión graciosa concedida por el amo en el testamento también provocan litigios, ya que los herederos no tienen en cuenta estas cláusulas y reclaman al criado. Juana Buztinaga, parda esclava del contador oficial difunto, don Juan de Buztinaga, fue declarada libre por voluntad de su amo. Sin embargo, el compadre de éste, secundado por un mercedario, pretende que en su lecho de agonía el contador le entregó la esclava. Como no constaba en ningún documento, la parda y sus hijos fueron declarados libres por ley, apartándolos del compadre abusivo para evitar represalias<sup>249</sup>.

Contrariamente a una opinión general sobre la desintegración de la familia esclava, los rescates de la libertad por parte de un familiar, de los cuales hemos dado aquí algunos ejemplos, muestran que esos lazos afectivos eran muy fuertes y que todos los sacrificios eran buenos para conseguir la alforría de un hijo, de un marido o de una esposa. La libertad condicional aparece con relativa frecuencia. El amo da la libertad al esclavo a condición de que éste le acompañe durante los años que le quedan de vida.

---

<sup>247</sup> AGN-A, IX-3-1-5, noviembre 1787.

<sup>248</sup> AGN-A, IX-35-5-3, Tribunales, “Autos de María Bartola...”, 1766.

<sup>249</sup> AGN-A, IX-3-1-5, noviembre 1787.

Los canónigos, por ejemplo, o señoras solas de edad, escogen esta fórmula que se presta a malentendidos.

### *Esclavos enfermos*

La ley obligaba a los amos a cuidar a sus esclavos enfermos, pero hemos visto cómo aquéllos se descargaban de sus obligaciones enviándolos a un hospital, sin preocuparse de su atención. Joseph Ignacio Monteyro, “portugués de nación” y esclavo del Contador mayor, don Juan Cabrera, es el protagonista de una historia dramática, cuya autenticidad brota del tono de la súplica, que el Defensor ha traspuesto en su documento. El esclavo era cochero, ocupación que muchos esclavos ejercían en toda Hispanoamérica, a fines del XVIII. Pero enferma de una parálisis que, según las descripciones, corresponde a una hemiplegia que le priva del uso de la palabra. El contador se desentiende de él por inútil, lo mete en una carreta y lo manda al hospital, del cual lo despiden al cabo de tres meses y medio, reconociendo que su enfermedad es incurable. Monteyro regresa a casa del amo -que es de hecho su morada- pero allí no le administran curación alguna. Arrastrándose con muletas, se va a una quinta del amo, en la ribera, para reponerse con el buen aire, “hasta que, oprimido de estrecheces y necesidades, se vino a pie a casa de su amo”. Éste lo manda entonces a una estancia fuera de la ciudad, distante de unas seis leguas, para quitárselo de encima. Allí se mantuvo “con un poco de leche de vaca y carne hervida que por caridad le daban”.

Como ya no tenía con qué vestirse y el frío acuciaba, retorna a casa del amo, que lo mete en una panadería “para que pueda ganar con qué vestirse”. ¿Cómo podía yo trabajar, dice Monteyro, sino podía más que arrastrarme? “Allí estuvo seis meses sin conseguir que se le diese una camisa, pues estaba desnudo, sus trapos sucios, cargado de piojos, cuya miseria todos los domingos se le representaba al dicho señor su amo”. Esta era la única venganza que le estaba permitida en su estado. El contador, que hacía en público tan mal papel, termina por echarlo a la calle, prohibiéndole volver. Durante casi un año el miserable vivió de pedir limosna en la calle “sin que su amo hiciese caso del pa nada, ni cuidase si vivía o moría”. Después de esos lances pasó casi un mes en los mataderos, “a poner el pie, pierna y brazo en las panzas de los animales que mataban, en cuyo baño fue logrando alguna mejoría”. Esta era una curación frecuente en la época para todos los “pasmos” y “parálisis”. Allí probablemente pudo comer y mantenerse, hasta que por fin pudo andar sin muletas, aunque con torpeza. Entonces se recogió a vivir en la panadería, donde le dieron “algunos trapos y se ocupa como puede, en llevarle un peso de pan diario al señor intendente”.

Pero hete aquí que el amo se entera de que su esclavo a vuelto a trabajar. Quiere recogerlo y venderlo a un maestro o que él mismo se rescate. Pero Monteyro, que ha sufrido mucho por la indiferencia del amo, “se considera en estado de libertad y a su amo sin derecho a su persona, por el mismo hecho de haberle despedido, por insensible, y por haberle negado no sólo los auxilios de su enfermedad, pero aun los de la humanidad”. No sabemos si el contador perdió o no a su esclavo, aunque lo más probable es que Monteyro ganara la causa, ya que casos comparables redundaban en

beneficio del suplicante. El tono de la solicitud y el énfasis puesto por el Defensor auguran un buen desenlace<sup>250</sup>.

Aunque también los amos sabían defenderse de esas acusaciones y minimizar la fatiga de los esclavos. Juan Tomás, pretendía tener la salud quebrantada pero su dueño, con el apoyo de testigos aseguró que “tiene una particular habilidad y maña para partir leña, ejercicio que es muy útil con la introducción de que los pulperos la venden así”<sup>251</sup>.

Ya hemos mencionado la búsqueda, por parte del esclavo de un eventual comprador, recorriendo las calles de la ciudad. Estos desplazamientos eran habituales para los jornaleros e inclusive para los esclavos domésticos, que debían ir a lavar la ropa, traer provisiones, agua, ir al mercado, actividades que requerían mucha movilidad. A Buenos Aires llegaban también esclavos de otros sitios que querían presentar una solicitud. Joseph Guzmán, esclavo pardo de los padres agustinos de Mendoza, ciudad situada al pie de la Cordillera de los Andes, llega a Buenos Aires con ese motivo. En la capital, reside en el rancho de un pobre ciego, que lo admite por compasión, pero el mulato le engaña y le roba lo poco que tiene<sup>252</sup>. Más allá de la anécdota, este ejemplo es revelador de esa situación de semilibertad de que gozaban muchos de esos esclavos, libertad limitada por la falta de recursos, que los obliga, como a José Guzmán, a hacer pillerías para subsistir.

### *Violencias*

Las disputas entre amos y esclavos estallan a menudo en la ocasión del matrimonio de un criado. Ya hemos visto como el farolero francés achaca el mal carácter de su esclavo a su estado de casado, que le ha dado ínfulas de hombre libre. Cuando se trata de esclavas, los documentos dejan entrever un drama pasional de gran intensidad. Tal fue lo que ocurrió con María Antonia, que casó con otro esclavo del mismo amo, “y habiéndome casado, comenzó mi amo a tomar tirria con mi dicho marido”. Trató de impedir el matrimonio y lo vendió “para fuera de la tierra”. El amo le propinó semejante paliza que “aún tiene en su cuerpo las cicatrices”. Los motivos de la ira del amo se adivinan claramente, pero la solicitante agrega: “y últimamente, habiéndome hecho embarazada de mi amo, por haber vuelto a pedirle mi marido, me dio un garrotazo en las caderas que me hizo mal parir”. El amo recogió la criatura aún medio viva y la arrojó a los “inojales”. Después de ese acto, la echó de la casa diciéndole “que me fuese a buscar mi vida, que ya nadie se metería conmigo, y que ya estaba libre de esclavitud”. La infeliz se recogió en otra casa como criada. El marido vuelve a la ciudad y se queda con ella, pero, a la muerte de su amo, la cuñada de éste la reclama<sup>253</sup>.

La violencia de los amos es un hecho patente en numerosos documentos. Pero también es notable la impertinencia de los esclavos, que osan contradecir al dueño o que

---

<sup>250</sup> AGN-A, IX-3-1-5, julio 1787.

<sup>251</sup> AGN-A, Gobierno, IX-13.1.5. Noviembre 1777.

<sup>252</sup> AGN-A, Solicitudes Civiles, IX-12-9-10, fol. 345.

<sup>253</sup> AGN-A, IX-3-1-5, Solicitudes de esclavos, 1771.



se enfrentan con él. Algunos, como ya hemos mencionado, llegan a amenazarlo, o más sencillamente, a denunciarlo ante los tribunales por mala conducta. En la casa del protomédico Miguel O'Gorman -tío de un traficante de negros, en los primeros años del siglo XIX- las tensiones entre unos y otros son fuertes. Según el testimonio del protomédico, una tarde, a la hora de la siesta, un indio amigo de su esclavo Antonio, criado general de la casa, viene a visitarlo. Pero la mayordoma no le deja penetrar en el segundo patio (las casas acaudaladas de Buenos Aires poseen tres, siendo el último el de los esclavos). Al oír las voces del indio, el negro acude e insulta a la mayordoma “propasándose con palabras insultantes”. La señora se queja ante el protomédico, que estaba enfermo en la cama. El esclavo se insolenta cada vez más y el amo le da un bofetón. Pero el escándalo continúa así como los gritos de unos y otros, y el protomédico, para hacerlo callar, le pega un leñazo en la cabeza, “y como luego me serené del enfado, mandé que lo curasen”. Pero Antonio ya se había escapado de la casa por la puerta cochera. Hubo pleito, el esclavo lo acusó de malos tratos, y las autoridades pidieron al protomédico que se moderara. Finalmente, las cosas volvieron a su cauce normal.

La utilización de esas fuentes que son las “solicitudes de esclavos” puede deformar la imagen de la esclavitud urbana, insistiendo en los conflictos que amos y esclavos tenían interés en exagerar delante del tribunal. Hubo muchos casos en que las relaciones entre unos y otros culminaron en la manumisión graciosa, aunque esta modalidad haya sido menos frecuente en el Río de la Plata, como afirma Lyman Johnson. Las solicitudes muestran además que hay gente dispuesta a comprar un esclavo para rescatarlo de un amo demasiado cruel. Y la habilidad del esclavo justamente consistía en acudir a aquellos que podían, por razones humanitarias u otras, evitarles una vida rigurosa. Las descripciones contenidas en esos documentos son a menudo dramáticas, pero también dejan entrever esa libertad de circulación que hemos señalado anteriormente. Libertad ambigua ya que, más que los castigos, azotes y bofetadas, lo más penoso para los esclavos es sin duda la indiferencia del amo y el abandono.

¿Cómo explicar las sevicias infligidas al esclavo? Una respuesta fácil es la de invocar el sadismo del que dispone del cuerpo del esclavo. No dudamos que estos sentimientos hayan existido, pero los testimonios de las solicitudes muestran que esos actos de violencia aparecen sobre todo cuando el esclavo reivindica sus derechos y sale, por consiguiente, del rol pasivo que se le ha asignado. Antes de la abolición legal, la esclavitud ya estaba resquebrajada y es ésta evidencia, aunada a la constatación de la debilidad de su poder, la que enfurece a los dueños: Francisco Xavier comía duraznos en el monte, pero sobre todo había “salido de su rancho con el sombrero en la cabeza” para seguir a su amo. Cuando llegaron a la casa, éste le castigó con crueldad y soberbia. Lo que el amo no podía perdonar era esa falta de sumisión simbolizada por la cabeza cubierta<sup>254</sup>.

Los esclavos también ejercían violencias contra los blancos, como consta de la lectura de procesos criminales diversos. El que protagonizó el mulato Ignacio Arriola en 1790 contra un español chapetón es interesante porque revela las tensiones sociales

---

<sup>254</sup> AGN-A, IX-3-1-5, febrero 1788.

entre criollos y peninsulares, así como la libertad de movimientos de la que gozaban muchos esclavos. Arriola era un “mulatillo de ejercicio cochero”, cuyo amo era un funcionario importante. En la plaza Monserrat, centro de la parroquia habitada principalmente por gente de color, el español Diego Leiva iba a entrar a su casa a las 4 de la tarde cuando el dicho Ignacio, que montaba a caballo, le espetó diciendo: “Che porquería, que yo te debo algo que no me saludas?”. El español contestó que ya lo había saludado, y el mulato, apeándose del caballo, echó mano a un cuchillo y le agarró por el capote queriéndole herir. El español logró zafarse de sus garras, pero por la noche el mulato, borracho perdido, reiteró sus amenazas. El motivo de la animosidad de Ignacio era una china, que vivía en la misma casa que el español y que le había prometido cigarros. Prescindiendo de los detalles anecdóticos, el incidente muestra que el enfrentamiento entre criollos y españoles era más fuerte que el rechazo de las castas. El tono impertinente de Ignacio, que no es un hombre libre, es significativo de esos conflictos<sup>255</sup>.

### *Fieles a la patria*

Los ejemplos que hemos dado de litigios que opusieron los esclavos a sus amos muestran que los negros conocían las leyes y sabían manejarlas. Pero, como los procesos eran costosos, es probable que los esclavos hayan contado con la ayuda de las cofradías: esta ayuda consta en algunos documentos y es necesario analizar el mecanismo con profundidad. La familiaridad con la argumentación jurídica es un indicador de la integración de la gente de color en la sociedad, aun en posición subalterna.

Desde la época de la Inquisición, los esclavos aprendieron a utilizar las instituciones de represión para sus propios fines. Los esclavos podían denunciar a sus amos ante el tribunal, y muchos lo hicieron. En todo caso esa amenaza siempre pesó en el interior de la casa del amo. Las solicitudes presentadas por los negros ante las autoridades civiles de Buenos Aires, en la época virreinal, contienen también denuncias. En ciertos casos los roles se invierten: Manuel Bartholo Correa, pardo y esclavo, representa los malos tratamientos que sufre de su amo “que no le sirve puntualmente en su escandalosa vida en casa con una mujer casada [...] que apenas le permite oír misa en días de fiesta”. El vínculo entre amo y esclavo aparece aquí claramente expresado como una reciprocidad en la jerarquía.

En 1795, comparece ante el alcalde de Buenos Aires un tal Juan Pedro, esclavo de un panadero francés llamado Luis Dumont. El negro denuncia que en casa de su amo se “hacían frecuentes juntas de franceses”, cuyos nombres y direcciones brinda a la autoridad, y, que, a pesar de que éstos hablaran en su lengua, sabe que los extranjeros preparaban una conjuración. Precisemos que, para esas fechas, los franceses estaban mal vistos en las ciudades hispanoamericanas, pues se los tenía por partidarios de la Revolución y propagandistas de “la detestable constitución de Francia”. Según los testimonios del negro, corroborados por los de otros esclavos, los conjurados les habían

---

<sup>255</sup> AGN-A, IX-39-7-9, Tribunales, leg. 276. “Causa criminal de oficio de la Real Justicia contra Josef Ignacio Arriola, mulato, por las heridas que dio a Dionisio Leyba”, 1790.

prometido la libertad pues pensaban apoderarse por las armas del fuerte, sede del gobierno, con la ayuda de los negros, que debían alzarse el Viernes de Semana Santa, contra los españoles, bajo la promesa de quedar libres. En esa supuesta conjuración se mencionó el nombre de Santiago Liniers, futuro virrey del Río de la Plata y, en esa época, poderoso traficante de negros de Guinea. Liniers no fue molestado, pero los franceses denunciados por sus esclavos, que ejercían oficios mecánicos o poseían una panadería, fueron arrestados y atormentados. Sin entrar en los pormenores del proceso, este escándalo muestra que los negros, a pesar de haber recibido promesas de libertad, prefirieron permanecer fieles a las autoridades y no seguir a los extranjeros.

Los rumores del levantamiento de los negros reflejan la inquietud de los españoles ante el decreto de abolición de la esclavitud en 1794, proclamado por la Asamblea Constituyente y las noticias de la insurrección de los negros en Santo Domingo<sup>256</sup>. Pero ya en 1793, rumores persistentes circulan en Buenos Aires sobre una posible rebelión de negros y franceses en ese puerto. El alcalde Alzaga, para averiguar los pormenores de la conjuración, mandó detener al síndico de la hermandad de San Benito de Palermo, un español “encargado de recoger las limosnas que traen los hermanos negros con ese destino por las calles”<sup>257</sup>.

La situación revolucionaria que sacudió a las Provincias Unidas del Sur favoreció las denuncias contra los amos, esta vez utilizando motivos políticos. Juana de la Patria -el apellido es revelador-, emigrada a Potosí con su ama, intercepta la correspondencia que ésta mantiene con un “europeo” sobre el estado de las tropas revolucionarias, y la denuncia al alcalde de primer voto de esa villa. Los bienes del ama son embargados y la esclava obtiene su libertad<sup>258</sup>. Una nueva autoridad se encarga de esas causas: el Defensor General de pobres y protector de criados. Se presentan nuevos argumentos, y el tono es más radical después de la revolución. La esclava Marta dice -o le hacen decir- contra su amo coronel: “No hay objeto más espantoso que bolver la vista al orden de donde vino a ser esclava hesa posicion subalterna de la especie humana, ni que repugne tanto a la felicidad de un pueblo libre como privar el gozo de la igualdad. Bien ha podido el supremo gobierno proscribir para siempre ese ultraje que se hace a la misma naturaleza”<sup>259</sup>.

Joaquín, esclavo de doña María del Rosario Alzaga, que sirve en su casa desde hace más de treinta años, “primeros años contribuyendo con los jornales asignados por mi oficio de sastre, y después con el servicio doméstico de dicha casa, comportándome como es debido en el cumplimiento de mi obligación, y cuando esperaba tener algún alivio en la servidumbre en que me veo, en atención a mis méritos contraídos, se me ha

---

<sup>256</sup> AGN-A, IX-36-1-5, Tribunales, leg. 60, “Criminales contra Juan Dumonte...”, 1795. Se trata de un largo expediente de 359 folios que merecería un estudio detallado. Brindamos aquí los principales elementos que ilustran la fidelidad de los esclavos a la autoridad. Recordemos que hacia 1795 estallan numerosas revueltas de esclavos negros sobre todo en la región del Caribe.

<sup>257</sup> Lanuza, 113.

<sup>258</sup> AGN-A, Gobierno, IX-23-8-6. Expediente promovido por Juana de la Patria, emigrada de Potosí, sobre su libertad, 1817, 10 folios.

<sup>259</sup> AGN-A, Gobierno, IX-23-8-6, “El coronel don Cornelio Zelaya con su esclava Marta”, 1817.

dado papel de venta estimándoseme en la cantidad de 400 pesos [...] un precio tan exorbitante para un pobre infeliz esclavo enfermo y de edad”. Encontramos las mismas trabas habituales. Pero la situación general comienza a cambiar. Los ingleses, que han invadido Buenos Aires en dos ocasiones, 1806 y 1807, han sido echados con la participación del pueblo. El viejo esclavo, bien aconsejado, produce un testigo que certifica su participación heroica en la defensa de Buenos Aires, y esto le hace ganar la causa. Los esclavos ya no pueden ser sujetados y muchos huyen, para vivir con su cónyuge<sup>260</sup>.

En 1813, tres años después de la Revolución de Mayo, la Asamblea Constituyente declaró la libertad de vientres para todos los hijos nacidos bajo el yugo de la esclavitud después del 31 de enero de ese año. Para los demás, la constitución preveía una emancipación a medio plazo, creando así un grupo de libertos. La ley se aplicaba también a todos los que entraban en el territorio del Río de la Plata; pero, ante las protestas del Brasil, la Asamblea tuvo que hacer marcha atrás y excluir de la emancipación a los fugitivos y a los que llegasen acompañados de sus amos. Los instrumentos de tortura de la Inquisición fueron quemados el 23 de mayo.

---

<sup>260</sup> AGN-A, Solicitudes de esclavos, Gobierno, IX-13.1.5., documento del 23 de agosto de 1808; AGN-A, Gobierno, IX-23-8-6, “Expediente de la morena Juana Aguirre”, 1816.

## CAPÍTULO IV

### EXCLUSIONES Y VÍAS DE MOVILIDAD SOCIAL

Desde 1549, los mestizos fueron excluidos de los cargos públicos, beneficios, porte de armas, sacerdocio, estudios y grados universitarios, aunque siempre existió, a título individual, el recurso de solicitar una dispensa. Estas restricciones se hicieron extensivas a los mulatos y a toda la población mezclada, las “castas”, mancilladas por la tacha de ilegitimidad que se suponía consustancial a todos ellos.

Estos impedimentos constituían un freno al ascenso social, que la costumbre de la manumisión favorecía por otra parte, aunque ya hemos señalado que los negros libres no gozaban de un estatus similar al de los blancos. Los horros y los mulatos que habían ganado la libertad estaban sujetos al tributo, carga que los equiparaba con los indios y que era sentida como infamante. Esta cuestión de la tributación suscitó por cierto, en el curso del período colonial, grandes controversias sobre su conveniencia política, pues las consecuencias para los interesados no sólo eran económicas sino también sociales, ya que acarrearaban una desvalorización estatutaria.

Desde comienzos del siglo XVII, se trató de integrar a las castas en el sistema laboral, y una real cédula de 1607 pidió que los mulatos y zambahigos fuesen criados “en buenas costumbres [...] sujetos y ocupados en trabajos y oficios de provecho”. Sin embargo, estas sabias disposiciones quedaron por lo general sin efecto. En la villa de Potosí, según informaba el corregidor, vivían numerosos mulatos, mestizos y zambahigos que no estaban empleados por los españoles. Tampoco había en aquella región “escuelas, estudios y oficios en que ocupar la juventud”, y por lo tanto todas estas gentes vivían “vagando sin ninguna corrección en el tiempo que deberían edificarse en buenas costumbres, y salen viciosos y holgazanes, y que queriéndolos corregir en algún lugar, se van a otro, lo cual requiere universal remedio”<sup>261</sup>. La multiplicación de las castas y el hecho que estos híbridos no tuvieran una posición definida ni raíces campesinas, ni pudiesen tampoco -por lo menos en teoría- adquirir un oficio en el marco corporativo, hicieron que se les considerara como “vagamundos”, es decir, seres no sujetos al marco estabilizador del amo, de la tierra o del gremio. Pero tampoco los españoles, aun de baja extracción, querían trabajar con sus manos, y ese desorden redundaba en perjuicio de los indios<sup>262</sup>.

#### *La exclusión como utopía racial*

El tema de las exclusiones reglamentadas es una de las mayores paradojas de la historia de Hispanoamérica. Los orígenes de esta tendencia se hallan en España, con el establecimiento de los estatutos de limpieza de sangre que se esforzaron en desemboscar a los nuevos cristianos, confundidos desde su conversión con los de vieja raigambre.

---

<sup>261</sup> Konetzke, II-1, 1958, pág. 134.

<sup>262</sup> Konetzke, II-1, 1958, pág. 153.

Los estatutos no excluían a grupos de distinta confesión como los moros y los judíos, de por sí expulsados de la Península o convertidos por fuerza a la religión dominante. El objetivo era la eliminación social de todos aquellos que participaban de la doble herencia, los mixtos. Los estatutos eran una respuesta represiva a la amenaza de confusión social incrementada por el derrumbe de la sociedad estamental.

Esta preocupación por la pureza racial está presente en la mayoría de los textos literarios del Siglo de Oro. En el Quijote, por ejemplo, la familia de Dorotea es “gente llana, sin mezcla de alguna raza mal sonante”<sup>263</sup>. Los estatutos de limpieza se fundan en un criterio “natural”, la sangre, sustancia transmitida de generación en generación, y cuya contaminación por la mezcla de sangres desiguales en el acto de procreación equivale, simbólicamente, a una infección. Este concepto está también presente en Hispanoamérica, como veremos en los documentos presentados aquí, sobre todo a partir de mediados del siglo XVIII, período caracterizado igualmente por el desmoronamiento del orden estamental colonial. Si embargo, a pesar de la insistencia por parte de las instituciones, en aplicar cláusulas restrictivas en nombre de la “limpieza de sangre”, éstas entraron en contradicción con la extensión del mestizaje y las características propias de la sociedad colonial.

En Hispanoamérica, los estatutos de limpieza de sangre que habían sido concebidos para excluir principalmente a los criptojudíos, fueron invocados sobre todo para apartar a las castas -las mezclas de indio y sobre todo, de negro- del acceso a una condición superior. Más que la mezcla racial, que ya era un hecho, se trataba de contener la mezcla social. El antiguo criterio de ilegitimidad invocado en las Siete Partidas para definir la nota de infamia se superpuso fácilmente al de las razas mestizas pues se daba por supuesto que todos los híbridos eran de hecho bastardos. El término de “borde” ilustra claramente esta superposición de criterios, pues traduce a la vez esta idea de mezcla baja y de estatus fronterizo. Antonio de Nebrija, que toma la tradición medieval, describe al *borde* como un ser bastardo “que degenera y es vil”. Para Covarrubias, esa voz viene de “burdus”, el hijo de la yegua y del asno, y significa bastardo y, en general, lo grosero -acepción contemporánea- atributos que se hace extensivo a todos los híbridos. Hubo que esperar el año 1773 para que la ilegitimidad, justificada “naturalmente” por la herencia de una sustancia vital corrupta, no pudiera ya ser considerada como una causa de exclusión, en todo caso en España<sup>264</sup>. Una categoría perteneciente a la esfera del parentesco, como la ilegitimidad, y construida en base a una metáfora zoológica, el “borde”, sirve para pensar la ambigüedad social así como para excluirla. A estas tachas se agrega una tercera “nota de infamia”, la que confieren los oficios manuales. La gente de color reúne el triple estigma.

---

<sup>263</sup> Cervantes, *El Quijote*, I, cap. 28.

<sup>264</sup> Sobre la etimología de *borde*, ver el *Diccionario* de Alonso, tomo II. El tema de la fama (y de su contrapartida, la infamia) es fundamental para entender el primer siglo de la conquista de América, pero no podemos extendernos aquí. Por otra parte, los estudios en el campo de la antropología simbólica han destacado la importancia de las sustancias corporales en los fundamentos ideológicos de la identidad. Un estudio interesante sobre la “naturaleza diferente” que se atribuye a los grupos marginales es el libro de Enric Porqueres i Gené: *Lourde alliance. Mariage et identité chez les descendants Juifs convertis à Majorque (1435-1750)*. Paris, Ed. Kimé, 1995.

En América, a los conquistadores les repugnaba trabajar con sus manos, y esta actitud acrecentó más aún el oprobio ligado a las “artes mecánicas” y en general a todas las formas de “industrias”, puesto que fueron los indios, los mestizos y las castas quienes se dedicaron a ellas y, dentro de ellas, a las menos prestigiosas dentro de la escala jerárquica de valores. En principio, todos los que ejercen artes “mecánicas” tienen “nota de infamia”, y las mezclas sociales o raciales de los oficiales la acrecientan. Las diferencias de estatus entre los mestizos y los mulatos se ahondaron en la segunda mitad del siglo XVIII, período en que se procedió a una valoración de la mezcla de indio y español en detrimento de las castas mezcladas con descendientes de esclavos negros. Pero las exclusiones legales nunca constituyeron barreras infranqueables, y a lo largo de la época colonial, según los contextos, surgieron numerosas excepciones que muestran que las vías del ascenso social fueron abiertas a pesar de la legislación restrictiva. La razón es sencilla: demográficamente las castas superaron a los españoles y hubo que recurrir necesariamente a esa mano de obra.

Para luchar contra el parasitismo de los nobles ociosos, una real cédula de 1781 ordenó que todos ellos debían destinarse al servicio de las armas. En 1783, otra real resolución eliminó en teoría los prejuicios respecto a las artes mecánicas y declaró que los oficios de “herrero, sastre, zapatero, carpintero y otros a este modo son honrados y honestos, que el uso de ellos no envilece la familia, ni la persona del que los ejerce ni los inhabilita para obtener los empleos de la república”<sup>265</sup>. La lucha contra el ocio de las clases altas facilitó en cierto modo el ascenso social de las “clases bajas”.

En este capítulo, que concierne principalmente a los negros libres -pero que incluye en muchos casos a esclavos- analizaremos las posibilidades de promoción social que se abrieron a la población más discriminada, así como las restricciones que les fueron impuestas en la maestría de los oficios manuales, en el ejercicio de cargos públicos y de profesiones liberales, en el matrimonio desigual y en el uso de las armas. A pesar de esas medidas discriminatorias, la infiltración clandestina de las profesiones y de los oficios por la gente de color fue un fenómeno inevitable. Tal era la opinión de Simón de Ayango cuando escribía, a propósito de Lima: “Verás en todos oficios / Chinos, mulatos y negros / Y muy pocos españoles / Porque a mengua lo tuvieron”<sup>266</sup>.

### *Oficios, rangos e impedimentos*

En Hispanoamérica como en Europa, los gremios fueron a la vez un tipo de organización de la industria y una forma específica de jerarquía social. Esta jerarquía no sólo era interna, entre aprendices, oficiales y maestros, sino también externa, entre diferentes tipos de actividades ordenadas según el grado de prestigio social que la costumbre les había adjudicado. Aquellas tareas ingratas y sucias, como las de los zurradores, curtidores o carniceros, eran consideradas como las más viles. Por el contrario, los artesanos que estaban en contacto con materias nobles, como los orfebres, gozaban de un estatus elevado. Aclaremos que los oficios implicaban calificación, y que

---

<sup>265</sup> Leal, 1963, p. 52.

<sup>266</sup> Romero, 131.

todos ellos estaban situados por encima de las tareas que realizaban los jornaleros en los obrajes y demás talleres. Los esclavos “a jornal” que hemos examinado anteriormente podían o no emplearse en oficios de diversa índole, ocupando siempre una posición ambigua.

Los oficios manuales y liberales estaban controlados por los gremios, según reglas establecidas desde la época medieval en Europa. Como tantas otras instituciones, las corporaciones fueron introducidas en América. Pero en el Nuevo Mundo, fueron los cabildos municipales los que fomentaron las actividades económicas y tomaron muchas veces las iniciativas de redactar ordenanzas de gremios, que no siempre fueron sancionadas por los virreyes, gobernadores o Audiencias. La intervención burocrática se acentuó en la segunda mitad del siglo XVIII con el fin de generalizar el régimen gremial a todos los artistas y oficiales mecánicos<sup>267</sup>. Pero, en esa época, el problema social planteado por la extensión numérica de las castas, así como la discriminación económica que sufrían los criollos modificaron los proyectos de la Corona.

Desde el comienzo, las corporaciones estuvieron controladas por españoles, con el fin de evitar la descalificación del trabajo chapucero, atribuido a la torpeza de los oficiales de color. Dos criterios son mencionados con frecuencia: la confianza, depositada en los oficiales, que podían, si eran deshonestos, adulterar la composición de las materias utilizadas, y la voluntad de preservar el prestigio del gremio, afirmando la “pureza” racial de sus miembros. Para evitar la mezcla racial se crearon en muchos casos gremios separados de un mismo oficio, siendo el de los negros y castas de menor rango. Estos podían trabajar en los talleres, y de hecho, se los necesitaban, pero no se les permitía examinarse y convertirse en maestros. En el mejor de los casos sólo podían aspirar a convertirse en oficiales. A fines del siglo XVI las ordenanzas de batihojas de México son explícitas respecto a estas restricciones y mandan que “ninguno pueda ser examinado, no siendo español de todos cuatro costados, y el que no siendo español hubiere aprendido el oficio, se le permita trabajar de obrero en casa de maestro examinado... Que se guarde y se pueda examinar en dicho oficio, siendo hábiles y suficientes, excepto indios, negros mulatos y mestizos, los cuales pueden servir de oficiales, pero no ser examinados”. Esta ordenanza fue por cierto modificada por el virrey en favor de la admisión de los criollos, que no siempre eran descendientes de españoles puros<sup>268</sup>.

Los plateros tampoco admitieron a gente de color en sus estatutos. Sin embargo, en Potosí, en la primera mitad del siglo XVII, tenemos indicaciones de la presencia de orfebres negros, como Manuel Angola, natural de aquella nación, esclavo oficial, así como el aprendiz Miguel Angola, del taller de Francisco Moreno Cierre. Otros documentos mencionan la presencia de esclavos mulatos como aprendices<sup>269</sup>. En la primera mitad del siglo XVIII se reiteran esas exclusiones de personas “de color

---

<sup>267</sup> Sobre estas cuestiones ver el artículo de referencia de Konetzke, 1983a. Este autor señala las dificultades que se presentan al estudioso de estos temas dada la ausencia de trabajos y la dispersión de las fuentes. Pocas investigaciones han ahondado estos problemas.

<sup>268</sup> Konetzke, II-1, Ordenanzas de Batihojas, 1598, p. 50; “Las ordenanzas de gremios”, p. 147.

<sup>269</sup> Chacón Torres, 284 y 300.



quebrado”. Sin embargo, en Potosí, un artesano llamado Ambolumbé se presenta como maestro platero, diez años antes que sean promulgadas las ordenanzas de 1778 para el gremio de plateros y batihojas del virreinato del Perú. Este caso no es el único ya que muchos artesanos, a pesar de los impedimentos gremiales, adquirieron el grado de maestro, habiendo pasado o no un examen. En la Audiencia de Guatemala, se reconoció que los “indios, mestizos y mulatos” eran “los más hábiles individuos del gremio”. Claro está que en última instancia, el “Noble Arte de la Platería” podía excluir a los indeseables para defenderse de la intrusión de gente de “clase baja” en la corporación más prestigiosa después del Consulado<sup>270</sup>.

Los pintores, entalladores, doradores y otros artistas también estuvieron regidos por ordenanzas restrictivas. Los indígenas de México y del Perú descollaron en este campo, pero también hubo resquicios por los cuales se infiltraron los mulatos. Estos aprendieron también los cánones artísticos europeos y algunos nombres han salido del olvido, como el del pintor Juan Correa, cuyo taller fue célebre en México, afines del siglo XVII. Sus alegorías barrocas, recargadas como lo requiere el gusto de la época, muestran angelotes morenos alusivos a sus orígenes. Mas de cuatrocientas composiciones salieron de su taller siendo la más conocida la Asunción de la Virgen, que adorna la sacristía de la catedral de México. En Potosí el mulato Alonso González trabajó primero como simple oficial carpintero en el taller de Martín de Oviedo, uno de los principales representantes de la escultura del Bajo Renacimiento. Diez años después, al artesano era ya maestro arquitecto y entallador y acogía, a su vez, como aprendiz, a un indígena natural de la villa para enseñarle el oficio<sup>271</sup>. Fermín Gayoso, mulato y esclavo del general Juan Martín de Pueyrredón fue pintor autodidacta de retratos a comienzos del siglo XIX, ya que su condición le había impedido asistir a los cursos de dibujo que se impartían en la Escuela de Dibujo del Consulado de Buenos Aires. Fue considerado el primer pintor porteño y se ha afirmado que fue él quien transmitió al hijo de su amo, Prilidiano Pueyrredón, la afición artística<sup>272</sup>.

En el ámbito musical no parecen haber existido restricciones raciales, como lo muestran los documentos que hemos examinado en el capítulo 2, quizás porque hubo siempre una demanda muy fuerte, dada la importancia de las ceremonias religiosas y la frecuencia de las celebraciones.

Entre las artes mecánicas, el oficio de zapatero, como también el de sastre, estaban regidos por ordenanzas gremiales. En México ningún español, indio o india, mestizo, mulato ni negro podía vender “ningún género de calzado de cualquier manera que sea en la plaza pública, sino que los españoles vendan el que hicieren en sus tiendas, siendo examinados, y los indios el suyo, en los tianguis de San Juan, San Hipólito y Santiago, y no en otra parte”. Para ejercer dicho oficio, se aceptaban a los mestizos pero no a negros ni mulatos, a menos que hubiesen sido examinados con maestro reconocido, aunque en

---

<sup>270</sup> El funcionamiento concreto de los gremios ha sido poco estudiado y sólo podemos indagar aquí las líneas generales de esta cuestión. El trabajo de síntesis más valioso sobre la cuestión sigue siendo el de Konetzke, “Las ordenanzas de gremios...”. Chacón Torres, 284.

<sup>271</sup> Gruzinski, 1996, pág. 108; Chacón Torres, pág. 69-70.

<sup>272</sup> Estrada, 62-63.

ese caso “sólo como oficiales, y los negros y mulatos que ejercieren como maestros, sean condenados a diez pesos y castigados con otros tantos de cárcel”. Sin embargo, el censo efectuado en México en 1753 muestra que los gremios de zapateros y de sastres estuvieron abiertos a las castas, en razón de la demanda creciente de esos productos. En Buenos Aires, los hombres de color estuvieron representados principalmente en estos dos oficios<sup>273</sup>.

En vano el gremio de tintoreros de Lima, es decir, los que tenían sedas tejidas y crudas, trató de reglamentar la admisión, ordenando “desde ahora para siempre jamás” que se prohibiera “que ningún negro ni mulato libre ni cautivo pueda tener ni tenga obraje de los dichos oficios suyo, ni ajeno, ni pueda entrar en el examen ni ser examinado en él, ni tener públicamente ni secretamente sedas crudas ni de color ni terciopelos, rasos, damascos ni otras cosas, ni usar del dho oficio si no fuere en casa de maestro examinado, y como oficial suyo”. Las ordenanzas prevenían castigos para los contraventores pero también derogaciones para los morenos con especial licencia del virrey “y sin perjuicio de que no sea admitido si no quisieren recibirle en la Cofradía de Santa Catalina de los dichos tintoreros”<sup>274</sup>. A mediados del siglo XVIII, los negros y los mulatos de Lima dominan las artes mecánicas, sin que haya grandes obstáculos a la integración de mulatos en un oficio<sup>275</sup>. Las castas no podían competir en el mercado de trabajo con los artesanos españoles, protegidos por las ordenanzas gremiales, pero sí con los esclavos. En México, el censo de 1753 muestra que un porcentaje elevado de castizos (72%), es decir, mulatos de piel clara, son artesanos aunque no disponen de sus propias tiendas, y sólo 6.3 % son criados domésticos. Los mulatos libres, de tez más oscura, se reparten entre los oficios artesanales (43.6%) y los servicios (49.5%). La mayoría de los negros libres son sirvientes. En cifras absolutas, el número de negros es ínfimo (27), el de castizos, 176, y el de mulatos, 1089<sup>276</sup>.

La ciudad de Buenos Aires constituye un caso particular en la historia de las corporaciones hispanoamericanas. Antes de 1776, fecha en que esta ciudad fue promovida capital del virreinato del Río de la Plata, no existían allí gremios legalmente reconocidos ni prescripciones religiosas ni raciales para ingresar en los oficios. A tal punto que muchos se llamaban maestros sin haber sido examinados por un tribunal gremial. Les bastaba adquirir un pequeño capital, comprar las herramientas y abrir una tienda. Con el desarrollo económico de la capital del Río de la Plata y la apertura de las restricciones comerciales que pesaban sobre el puerto, las actividades comerciales se incrementaron rápidamente y muchos inmigrantes españoles arribaron allá, atraídos por las nuevas posibilidades que ofrecía la región. Estos “chapetones” quisieron crear gremio propio para luchar contra la competencia extranjera y local. En 1790, Gabriel Isquierdo, natural de Alcobendas, solicitó licencia para abrir tienda de maestro herrador y albéitar. Para ello, presentó sus títulos que le habían sido otorgados por las Reales

---

<sup>273</sup> Konetzke, I, Ordenanzas de zapateros, 1629, pág. 326; II-2, Ordenanzas de loceros, 6 de junio de 1667, pág. 644; Seed, pág. 584; Rosal, 1982, pág. 344.

<sup>274</sup> Konetzke, II-1, Ordenanzas de tintoreros, Lima, 1615, pág. 189-190.

<sup>275</sup> Juan y Ulloa, 71.

<sup>276</sup> Seed, 579-584.

Caballerizas y pidió que se multara a todos aquellos que ejercían sin licencia. Eso era imposible, ya que el trabajo superaba las posibilidades de un solo taller y que sus precios eran muy elevados. En vano el profesor Isquierdo recordó que los albéitares y los herradores pertenecían a la clase de arte liberal y no a los oficios mecánicos, confusión que se había generalizado en una ciudad donde “todos los que ejercen el arte son herreros de profesión, los cuales se hallan excluidos de su ejercicio”. Isquierdo tuvo que competir en el mercado de trabajo con “aquellos ignorantes” que no sabían “cuántos son los cascos de un animal, sus humores, dureza o blandura, mediante la enfermedad que padezca, medicamentos que necesite...”<sup>277</sup>

El caso de Francisco Baquero, zapatero moreno y militante gremial, ilustra también el conflicto entre los oficiales de color, aceptados por la ciudad, y los que llegaban de España dotados de títulos. Al inicio, los artesanos de color lograron aliarse con los criollos pero éstos finalmente prefirieron unirse con los españoles, y ambos lograron excluir a las castas de color -pero no a los indios- de las decisiones y de los cargos gremiales. Los blancos debían salir en procesiones separadas de los negros y morenos, y las celebraciones religiosas debían estar también segregadas, para evitar “la ebria confusión que sentirían los blancos nacidos libres al mezclarse con negros esclavos o libres [lo cual] sería algo muy extraño e indecente”. Las castas de Buenos Aires lucharon varios años pero nunca cuestionaron el principio de la discriminación sino que abogaron por la constitución de gremios separados, como existían en Lima, La Habana y Cartagena, pero la lentitud de las gestiones hizo que el proyecto quedara superado por la libertad de comercio. La historia de este gremio, que tuvo una vida muy corta ya que en mayo de 1799 el cabildo se opuso a las corporaciones porque limitaban la libertad individual y el comercio, es significativa de los conflictos raciales. Francisco Baquero murió arruinado por los pleitos<sup>278</sup>.

El Consulado, denominado la Universidad de los Mercaderes, fue siempre el gremio más prestigioso. Pero el modo de elección, a través de un número restringido de electores que pertenecían a la élite burguesa, impidió que en las instancias de decisión se infiltraran los hombres de color. Éstos, a pesar de las discriminaciones legales, poseían pequeñas tiendas. En 1786 en Lima, los mercachifles decidieron agremiarse porque eran demasiado numerosos, pero estalló una pugna entre los que se declaraban “verdaderos” y los “zánganos”. Los primeros eran españoles y criollos pobres, que no querían ser confundidos con “mulatos, chinos y otras castas”<sup>279</sup>. Las exclusiones fomentaron la emergencia de una economía paralela, que se ha desarrollado hasta nuestros días.

---

<sup>277</sup> AGN-A, IX-31-5-6, Justicia, leg. 25, 1790. Recordemos que teóricamente en 1783 el oficio de herrero había sido declarado honrado. Pero la ley nada tenía que ver con las pautas y con los prejuicios.

<sup>278</sup> Lyman Johnson, in Sweet & Nash, 73-84.

<sup>279</sup> Flores Galindo, 157-158.

### *Médicos, letrados y escribanos pardos*

Las primeras universidades de Hispanoamérica fueron fundadas en 1551 en México y en Lima (esta última, definitivamente establecida en 1576 por el virrey Toledo). En los estatutos de ambos establecimientos, el acceso a la matrícula estuvo desde el comienzo vedado a los ilegítimos y a todos aquellos que tuvieran “nota de infamia”. El reglamento estipulaba que allí debían ser formados “los naturales y los hijos de los españoles”. Se trataba pues de un proyecto abierto a todos y conforme con el espíritu del emperador Carlos. El modelo de estos estatutos había sido tomado del de la Universidad de Salamanca, donde se desconocían las exclusiones de los que pertenecían a razas o a pueblos diferentes.

Los estatutos de la Universidad de San Marcos de Lima precisaban que se excluía a “cualquiere que uviere sido penitenciado por el sancto officio, o sus padres o abuelos o tuviere alguna nota de infamia, no sea admitido a grado alguno ni a examen dél, ni se le dé”. Como en México, la vaguedad de la fórmula “nota de infamia”, dio lugar a controversia, y cuando la Universidad propuso que no se admitiesen ni mestizos, ni zambos, mulatos y cuarterones, el Consejo de Indias de 1678, no lo aceptó<sup>280</sup>. Hubo por lo tanto -y la reiteración de cédulas, una vez más lo demuestra- gente de color que accedió a estudios universitarios y que adquirió una cultura consecuente. Gaspar Riveros de Vasconcelos fue uno de ellos. Este mulato nacido en Tánger, hijo probablemente de un negrero, pasó a Angola y de allí a a varias ciudades americanas - en Cartagena aprendió a leer y a escribir - hasta que se estableció en México, en cuya Universidad cursó artes, retórica y gramática. Su formación le valió el apodo de “Bachiller”. Para ganarse la vida hacía escrituras en la contaduría de la catedral, redactaba cartas y daba lecciones de gramática. El padre de unos alumnos, un zapatero resentido por el lustre del mulato, lo denunció a la Inquisición acusándolo de ser mal cristiano. En su proceso, Vasconcelos utilizó en su favor lo estereotipos de la época y se definió como “persona miserable de color pardo” para atenuar su culpa. Al cabo de meses de prisión fue desterrado<sup>281</sup>.

Para graduarse en artes y teología en la Universidad de Córdoba, quedaban excluidos, según las constituciones de 1664, quienes tuvieran “contra si la nota de mulato o alguna otra de aquellas que tienen contraída alguna infamia”<sup>282</sup>. Las prohibiciones se recrudecieron en el siglo XVIII. Los estatutos de la Real y Pontificia Universidad de San Jerónimo de La Habana excluían en los mismos términos a los descendientes de personas sentenciadas por la Inquisición y a todos los que tuvieran “alguna nota de infamia [...] ni tampoco los negros, mulatos, ni cualquiera género de esclavos, ni que lo haya sido”. Por esas fechas, la Universidad de San Marcos ya había obtenido la exclusión de los mestizos<sup>283</sup>.

---

<sup>280</sup> Konezke, “Sobre el problema racial...”, pág. 588-589.

<sup>281</sup> S. Alberro: “Gaspar Riveros de Vasconcelos: intelectual”, in Sweet & Nash (1987), 215-220.

<sup>282</sup> Lanuza, 10-11.

<sup>283</sup> Konezke, “Sobre el problema racial...”, pág. 589-590.

Si bien hubo hombres de color en los estudios de letras y de gramática, la mayoría se orientaron hacia dos profesiones específicas: la medicina y la abogacía. Hemos visto que, desde el siglo XVI, la medicina popular fue para los negros un medio de medrar en la sociedad, ya que muchos de ellos fueron solicitados regularmente. Claro está que se trataba de curaciones mágicas, aunque mezcladas en muchos casos con técnicas “científicas”: el negro Pedro Joseph de México, habiendo sido denunciado a la Inquisición por curanderismo, respondió que había curado al picado de mosca, al que “echó una ventosa para que llamara la ponzoña y para quitarle la dicha ventosa, con unos huesos de vaca que halló allí tirados, limpió la sangre”. Otros ejemplos de estas “mezclas” populares aparecen en la documentación y explican la penetración paulatina, en los mundos mestizos, de un vocabulario galénico que menciona removimientos y humores, unido a prácticas de otros contextos<sup>284</sup>. La admisión tolerada de las castas, sobre todo de mulato hijos de español o de cuarterones, en los claustros de las facultades de medicina se explica principalmente por el número escaso de médicos españoles y por el desafecto al estudio de una disciplina mal vista por las élites, aunque necesaria.

Otra exclusión no menos importante, fue la de los morenos libres de los hospitales. Éstos habían sido fundados en los primeros tiempos de la colonial, pero a comienzos del siglo XVIII la mayoría de estos hombres libres de color no tenía acceso a estos establecimientos. Francisco de Nava de por sí y en nombre de los demás morenos libres del puerto del Callao, se dirige al virrey del Perú (Callao), y describe las condiciones dramáticas en las que viven los morenos y zambos de ambos sexos que destituidos del refugio de la hospitalidad morían en los muladares y barrancas de la ciudad. Las rentas del hospital de San Bartolomé, fundado por un agustino, eran muy escasas. El suplicante recuerda que ese establecimiento “fué instituido únicamente para negros libres enfermos y viejos, los cuales, antes de su fundación, no teniendo amos que los cuidasen y socorriesen, ni parte donde poder recogerse, cuando adolecían de cualquier achaque, era su recurso ordinario el de los muladares, donde rendidos del accidente y de la vejez se dejaban caer y morir sin auxilios algunos, llegando la lástima hasta el extremo de que muchos de ellos aún vivos y sin alientos ni fuerzas para defenderse se veían despedazar de los perros y de las aves”. Y agrega que estos morenos enfermos, “siendo como son de una condición tan mísera y tan destituida en región extraña, donde apenas pueden valerse de su trabajo para mantenerse en salud, y por su naturaleza tan bárbaros y tan asquerosos que por mucho que abunde la caridad cristiana, serían raros los que se venciesen a ejercitarla en recogerlos y curarlos sino tuviesen este recurso en su hospital adonde se reducen y sujetan a la costumbre y método de su curación y manejo, muriendo con todos los auxilios católicos”.

Los negros y mulatos libres no tienen cabida en esas instituciones regidas por la lógica estamental. El suplicante declara que en Lima solo “hay otras tres para curación de hombres, la una es la de San Andrés, cuyo instituto comprende sólo a españoles y no a otras castas, y por razón de la especie se extiende hasta cuarterones y mulatos. La otra es la de Santa Ana, fundada sólo para los indios y no para otros ninguno. Y la tercera es la de Lazarinos, donde sólo se cura semejante enfermedad y sus especies, pero no otra

---

<sup>284</sup> Aguirre Beltrán, 1963, pág. 88-89.

alguna. De manera que en ninguno de estos hospitales recibieran ni pudieran recibir negros como jamás se han admitido aun antes que éstos se tuviesen propio y separado, pues no es lo mismo estos que están destinados señaladamente a diferentes castas que los de la Europa donde no hay más de una y son sólo para ella”. El argumento postrero es contundente: “porque si a los españoles enfermos les faltase casa de curación, no les faltarían a muchos otras particulares donde quizás la hallarían, y los indios están en su nativa región donde pudieran encontrar socorro entre ellos mismos, pero los negros libres muy dificultosamente pudieran hallarle en semejante conflicto”<sup>285</sup>.

A mediados del siglo XVIII, las barreras a la matrícula en las Universidades de la castas se refuerzan. Lo que antes había sido una cláusula formal se vuelve verdadero impedimento. En 1752, una real cédula excluye de las matrículas y grados de la Universidad a los mestizos, zambos, mulatos y cuarterones: “Por parte de la Real Universidad y Protomedicato de la ciudad de Lima... [que contrariamente a una ley no se admitan mestizos, zambos, mulatos ni cuarterones]... ha habido algunos de estas castas que por medio del favor y poco celo de los que han gobernado la escuela, han conseguido se les admita y gradúe, con especialidad en la Facultad de Medicina; por lo cual, siendo virrey el conde de Monclova, declaró no deber ser admitidos los zambos, mulatos ni cuarterones, y que si se les confiriesen algunos grados, fuesen nulos por la nota de infamia”<sup>286</sup>. Hacia esa época, en efecto, las autoridades intentaron reorganizar los estudios universitarios que estaban en completa decadencia, y los alumnos y graduados “pardos” fueron acusados de “envilecer” los establecimientos de enseñanza. De hecho, el problema era más complejo. En San Marcos, la falta de financiación obligó a vender “grado de indulto”, con lo cual el número de diplomas aumentó pero también se desvalorizó. El conde de Superunda, virrey del Perú, quiso conservar el lustre del establecimiento aunque “el curso de la Universidad ministra poca materia a su adelantamiento”. Pero el rey había sido informado en 1754 del descuido de los catedráticos, y Superunda formó decreto pidiendo que se verificara si los bachilleres habían pasado efectivamente sus exámenes así como “las firmas de las comprobaciones”. Se trataba aquí de terminar con los abusos de la institución, pero no se decía nada respecto a las castas<sup>287</sup>.

La graduación de médicos pardos en Cuba fue favorecida por los episodios guerreros que se desarrollaron en el Caribe como consecuencia de la guerra de los Siete años y la ocupación de La Habana por los ingleses en 1762. Joseph Francisco Báez y Llerena, vecino de esa ciudad y profesor de cirugía, había practicado su profesión durante 13 años a vista y ojos de todos, hasta que el protomedicato le prohibió el ejercicio de sus actividades por tener nota de infamia. Su padre era pardo, pero por línea paterna sus ancestros eran españoles y cristianos viejos. Otro de los argumentos que dio fue el haber servido a bordo del navío *Nuestra Señora del Rosario* durante la guerra contra los ingleses y el haber curado satisfactoriamente a todos los heridos. Su solicitud dio

---

<sup>285</sup> Konetzke, III-1,1730, pág. 198-201.

<sup>286</sup> Konetzke III-1, 265-266; Lanning, 46-47.

<sup>287</sup> Lanning, 48; Superunda, 217.

resultado y el Consejo de Indias le otorgó la dispensa de la calidad de mulato; su hermano también logró que se alzara esa barrera para sus hijos<sup>288</sup>.

El caso de Miguel Joseph de Avilés es similar. Una real cédula dirigida al protomedicato de La Habana ordena que se le admita a examen en la Facultad de cirugía por “ hallarse con la pericia y suficiencia que consta de la certificación que acompaña en la Facultad de Cirugía, haber asistido por espacio de más de un año a la curación de los pobres enfermos del Hospital de San Juan de Dios de la referida ciudad de La Habana con el celo, desinterés y acierto que acredita la certificación del Prior de él, fray Alejandro de Fleytas; las diligencias que efectuó a fin de que se le concediera permiso, para que pudiese ejercer libremente su arte y no lo pudo conseguir por solo el motivo de ser pardo, no obstante que esta circunstancia no le había servido de óbice para que le habilitáseis durante el sitio puesto en esta plaza por los ingleses para curar soldados de su piquete de las heridas que recibiesen en los reencuentros con los enemigos; y últimamente el valor con que ha desempeñado la obligación de su empleo de alférez de la Compañía de Pardos en los avances y encuentros que se han ofrecido con los mismos ingleses; suplicándome que en atención a lo referido ya su idoneidad, me dignase de concederle mi Real permiso para que libremente pueda usar de su arte de cirugía, a ejemplo de lo que se ejecutó con Joseph Francisco Báez y Llerena el año pasado de 1760”. En consecuencia, y gracias a la intervención real, Miguel Joseph de Avilés fue admitido a rendir examen.<sup>289</sup>

La carencia de médicos en Cuba era indiscutible. El gobernador de La Habana Conde de Riela “encontró que muchas de las ciudades, villas y lugares de que se componen, carecen de Profesor de medicina que pueda atender a sus moradores con los auxilios y remedios correspondientes en las enfermedades que padezcan”. A este fin convocó a junta a los Protomédicos de aquella ciudad, y dispuso dejar en la ciudad a los graduados y profesionales de mayor crédito y enviar a la mayoría de los médicos y cirujanos a las regiones más desamparadas. También les propuso que los cirujanos de tierra y mar que curaban de medicina sin haberla practicado, ni tener la competente licencia, debían ser examinados y los curanderos debían ser extirpados. Por último, les pidió que “suspendiesen del uso y ejercicio quirúrgico a los que conocidamente tenían por pardos para que no lo practicasen en aquella ciudad, bien que si se conformasen en continuarle fuera de ella en los inmediatos partidos de su jurisdicción o en ingenios y haciendas pertenecientes a sus respectivos vecinos donde hay crecido número de sirvientes esclavos y otras personas, no se les impidiese”. Las propuestas de enviar a los médicos a los pueblos más lejanos no fueron aprobadas por el Protomedicato, y muchos cirujanos sin licencia siguieron ejerciendo sus artes<sup>290</sup>

La decadencia de los estudios de medicina, sumada a las restricciones, explican que haya habido muchos casos de charlatanismo. El caso de Juan de la Cruz y Mena, profesor de medicina y cirugía de la villa de Bayamo, es uno entre muchos. La Universidad de La Habana había negado a dos hijos de él el grado de bachiller “por el

---

<sup>288</sup> Konetzke, III-1, 1760, pág. 292-294.

<sup>289</sup> Konetzke, III-1, 1763, pág. 315-316.

<sup>290</sup> Konetzke, III-1, 1765, pág. 329-331

defecto notorio de su calidad, como que es el del mulato”. Pero se descubrió que sus hijos nunca se habían matriculado en la Universidad. Otros se iban a la Nueva España y se hacían pasar por bachilleres<sup>291</sup>. Una real cédula fue enviada al Presidente y Audiencia de Santo Domingo para que no se consintiera que persona alguna curara en medicina y cirugía sin que justificara estar graduada de bachiller en la facultad de alguna Universidad. En 1771 se denuncia el número de “forasteros vagos” que se pretenden médicos y proceden a la curación de “todo tipo de enfermedades”. Se pide que un protomédico los examine.<sup>292</sup>

La Inquisición no había logrado desarraigar esas prácticas terapéuticas y tampoco el Protomedicato lo consiguió. Estos curanderos podían gozar de gran prestigio, como parece haber sido el caso del esclavo Basilio Baldes, de “gran habilidad en el oficio de sangrador, barbero, sacamuelas y apuntar lancetas, que no tenía su igual”. Su amo, que vivía de sus jornales, para impedir que adquiriera carta de libertad, lo estimó por un valor de 1.000 pesos, cifra exorbitante justificada, según aquel, por las ganancias del negro, que trabajaba en tienda propia de barbería con un pardo portugués<sup>293</sup>.

En Caracas, a finales del siglo XVIII, los médicos y cirujanos pardos habían aumentado proporcionalmente a los blancos, pero el protomedicato los calificó de “curanderos”<sup>294</sup>. En 1797 el acceso a la facultad de medicina les había sido abierto, a causa de la gran carestía de estos prácticos que experimentaba la ciudad. Hasta las postrimerías del siglo XVIII, la cirugía gozaba de una estimación social inferior al de la medicina, y estaba en manos de los pardos, que no tenían ninguna preparación académica<sup>295</sup>. A comienzos del siglo XIX, la *Gaceta de Caracas* señala la fuga de un esclavo criollo “aplicado a curar enfermedades caseras”<sup>296</sup>.

En Lima, como en la capital de Venezuela, “la pública salud está en manos de los negros, de los chinos, los mulatos, y otros varios de este pelo”. Allí también la frontera que separa el curanderismo de la medicina es tenue. En 1791, el cirujano mulato José Pastor Larrinaga, autor de un libro que tuvo repercusión en España, la *Apología de los cirujanos*, publicado en 1791, escribió con ironía, al referirse a las exclusiones legales, que qué harían los 60.000 habitantes de Lima si tuviesen que conformarse con los servicios de los diez o doce médicos europeos, prescindiendo de los 40 y más, que eran de color. Este médico empero polemicó con sus colegas para probar que una paciente encinta, que sufría de hemorragia, y a la cual había aplicado una paloma para atajar la sangre -práctica tradicional española - dio a luz un pájaro...<sup>297</sup>

---

<sup>291</sup> Lanning, 55-56.

<sup>292</sup> Konetzke, III-1, 1771, pág. 383-386.

<sup>293</sup> AGN-A, IX-35-5-3, Tribunales, 1772, “Autos de Basilio Baldes, mulato esclavo”.

<sup>294</sup> Lanning, 57-58.

<sup>295</sup> Langue, 1997, 66; Leal, 1981, 74-75.

<sup>296</sup> Acosta Saignes, pág. 199.

<sup>297</sup> Ayanque, citado por Romero, 131; Lanning, pág. 50-51.



Cuando la Corona empezó a vender cargos menores a fines del siglo XVI, algunos hombres de color con conexiones y dinero se introdujeron en la burocracia y en las notarías. En la primera mitad del siglo XVII, en Lima, el titular del cargo de procurador de la Audiencia lo vendió a un notario, José Núñez de Prado. Esto provocó una oposición muy fuerte en el tribunal de la Audiencia y el virrey Chinchón pidió consejo a un catedrático de San Marcos que confirmó la validez de la venta, ya que no sólo se trataba de una persona muy capaz, que había pagado el cargo más del doble de su valor, sino que además no era mulato sino cuarterón. Pero dos años antes, se había negado a un mulato, nacido sin embargo en Badajoz, la posibilidad de comprar una notaría<sup>298</sup>. En otros cargos públicos, también se infiltraron morenos, como en Campeche, donde ocuparon algunos oficios de regidores, a pesar de no tener la “calidad” requerida<sup>299</sup>.

En el campo de la abogacía tampoco fueron admitidos los pardos. Varias cédulas de los primeros años del siglo XVII insisten en la incapacidad de los mulatos de ser escribanos. El rey escribe al virrey del Perú para quejarse de que “de algunos años a esta parte han pedido y conseguido en mi Consejo de Indias títulos de escribanos y notarios públicos de ellas algunas personas de poca satisfacción, como son mulatos y mestizos presentando en él informaciones hechas en esas partes ante las justicias y jueces de ellas, sin hacer mención de las dhas naturalezas”. Una advertencia similar es dirigida en la misma época a la Audiencia de Panamá. En la Universidad de Santa Fe de Bogotá, se dictan medidas para evitar la matrícula de mulatos: “Por los Autos formados en esa mi Real Audiencia sobre la contradicción que hizo el Cabildo secular y algunos abogados de la ciudad de Cartagena a que tuviese efecto el título de abogado de la misma Audiencia, despachado a don Cristóbal Polo, se ha reconocido haberse solicitado también se recogiese el del Doctor en Cánones, que disteis al mismo interesado, fundando esta pretensión en suponerle con incapacidad para adquirir uno, ni otro, por ser mulato; y visto en mi Consejo de Indias [...] acerca de las buenas prendas personales del mismo don Cristóbal, y de los méritos y servicios ejecutados por su padre en la defensa de la Plaza de Cartagena [...] he venido a conceder a este sujeto corra el enunciado título de abogado que le despachó esa mi Audiencia, y después le retuvo; he resuelto no admitáis en adelante a grado alguno, como os lo mando, a las personas que no tengan calidades correspondientes y prevenidas por los estatutos de esa Universidad”<sup>300</sup>. El ascenso social sólo era posible individualmente, a título de excepción.

En Lima igualmente se insiste sobre el estatuto de legitimidad y limpieza de sangre para entrar en colegios y graduarse en las Universidades y recibirse de abogado. El rey responde al virrey que le había señalado “las perniciosas consecuencias, que con gran perjuicio de la República y buen gobierno ocasiona la multitud de abogados de oscuro nacimiento y malas costumbres en que abunda este Reino, y tiene sofocada y abatida la más sana parte de ellos, que es sumamente pequeña en comparación de la otra”. Ese desorden provenía de la facilidad con que “sin el menor reparo se admiten tales sujetos

---

<sup>298</sup> Bowser, 314-315.

<sup>299</sup> Konetzke, III-1, pág. 114.

<sup>300</sup> Konetzke, III-1, pág. 331-332.

en los colegios, pues condecorados con la beca, se les dan sin contradicción en las Universidades los grados de licenciado y de doctor, y adornados con ellos se les admite el número de abogados en las Audiencias porque tendrían por agravio en tales circunstancias lo contrario. Que deseando remediar en su raíz este daño tan nocivo al público, como vergonzoso, a los que no se hallan manchados con el feo borrón de un vilísimo nacimiento de zambos, mulatos y otras peores castas con quienes se avergüenzan de alternar y rozarse los hombres de la más mediana esfera, consideráis muy importante me digne prohibir por punto general y con las más severas penas sea recibido sujeto alguno en los colegios, principalmente en esta Capital donde los tres que hay son Reales y el uno de ello mayor, sin que primero califique en toda forma su legitimidad y limpieza de sangre, repitiéndose esta misma prueba en las Universidades para admitir a los grados y en las Audiencias a los estrados de ellas”<sup>301</sup>.

La Universidad se negó por lo general a admitir a los pardos, más o menos “contaminados con la bajeza de los negros bozales de África” y pronosticó una serie de desdichas si se permitía a la gente baja el ingreso a la enseñanza superior. Es así como el Claustro de Caracas, en 1803, se horroriza y tiembla pues “si se introducen en el cuerpo literario los pardos, si tienen opción a sus premios y remuneraciones, se extinguió para siempre entre nosotros el esplendor de las letras”, y la “más noble porción de los vasallos de Su Majestad serán sumergidos en el hondo abismo de la barbarie y de la confusión”. Sin contar con el peligro que el desarrollo de los conocimientos y de las ideas de igualdad entre las gentes de color podía representar para los blancos. La Corona se mantuvo firme pero la certificación de la limpieza de sangre fue mantenida por la Universidad de Caracas hasta 1822. Y aun cuando el régimen colonial de las castas fuera abolido por la república, el estudiante José Alvarez tuvo que abandonar sus estudios a causa de las vejaciones que sufrió por parte de sus condiscípulos y de sus familias por ser pardo<sup>302</sup>

### *Salir de la casta*

El mestizaje, como hemos visto, es contemporáneo de los primeros años de la Conquista. Sin embargo esto no significa que los matrimonios legales entre blancos y negros hayan sido corrientes. Cuando lo fueron, éstos ocurrieron entre gente que pertenecía a la “clase baja”. Los españoles pobres que llegaron a América en el siglo XVIII sin licencia real se hallaron en condiciones de inferioridad social. Su integración en la sociedad colonial implicó a menudo la pérdida de un estatus fundado en la raza. Tal fue lo que sucedió a los “vagabundos” peninsulares que desembarcaban en puertos tropicales como Cartagena. Debilitados por una travesía penosa, los españoles que desembarcaban en la costa caribeña soportaban difícilmente los rigores del clima, las comidas picantes, el agua y los parásitos. Los desdichados enfermaban de fiebres y disenterías, contrayendo la “chapetonada” (síntoma similar aunque más violento que la “turista” actual). Muchos morían. Los más resistentes, en ausencia de hospitales para forasteros, eran recogidos por negras y mulatas libres que los llevaban a sus casas y los

---

<sup>301</sup> Konetzke, III-1, pág. 340.

<sup>302</sup> Leal, 1981, pág. 110-115.

curaban a su costa “con tanto cariño y puntualidad, como si tuvieran una precisa obligación a ello”. El chapetón que recobraba la salud, agradecido, se casaba con su enfermera o con una de sus hijas. Los que permanecían en la ciudad “tan mal casados” integraban la plebe urbana, trabajando de pulperos o de canoeros “y otros ejercicios semejantes, en que andan siempre mal vestidos”. Como las gentes de las castas, se alimentaban de cazabe o de plátanos con un pedazo de tasajo<sup>303</sup>. Para las mujeres de color, casarse con un banco, aunque fuese miserable, representaba la posibilidad de blanquear su descendencia y de obtener para ellos una “salida” hacia arriba; para los españoles, era el precio de la supervivencia.

Con el fin de evitar la confusión de las clases y de las razas, la real pragmática de matrimonios de 1776, justificaba la oposición familiar en caso de desigualdad racial, prohibiendo a los pardos casarse con blancas. Pero no siempre fue observada. En carta de 21 de agosto de 1787 dio cuenta al rey el Gobernador de Cumaná, perteneciente al obispado de Puerto Rico, de la dificultad que había en ese distrito de poderse observar la real pragmática de matrimonios “por razón de las varias castas de gentes que en él se conocían y de la fatal mezcla de los europeos con los naturales y los negros, conducidos para el cultivo de las tierras, dimanada de que aspirando los que proceden de ellas a encubrir su defecto, procuraban lo primero hacer escribir sus partidas de bautismo en los libros de españoles y sustraer de ellos las notas de sus ascendientes [...] justificando después con facilidad y testigos estar tenidos por blancos, lo que prevalecía siempre a las justificaciones que se daban [...] de que resultaba el desconuelo de los vasallos verdaderamente blancos que no podían impedir el enlace de sus familias con las de aquellos que teniendo mezcla de mulatos aparentaban lo contrario<sup>304</sup>. A comienzos del siglo XIX se manifiesta en México la oposición al matrimonio entre “blancos de conocida nobleza y notoria limpieza de sangre con negros, mulatos y demás castas”. Sin embargo, otro bando permite recurrir a los virreyes, presidentes y audiencias para que éstos eventualmente concedan el permiso a las partes<sup>305</sup>.

Cuando no era posible hacerse pasar por blanco, era preferible declararse indio que pertenecer a una casta de color. El zapatero Carlos González, natural de Huánuco (Perú), pretendió casarse con una muchacha española, huérfana recogida en el colegio San Miguel de Lima. El zapatero declaró “ser indio legítimo sin mezcla de otras castas”, siendo sus padres descendientes de indios “y no de cholos, mulatos ni mestizos”. Además, como era notorio en su ciudad, el suyo era un nacimiento “puro y sin mácula”, lo cual le permitía contraer con mujer española. Pero el aspecto del hombre resultó sospechoso pues demostraba “no ser indio”, sino de “distinta calidad”. A pesar de las declaraciones de los testigos que presentó ante el tribunal, se le exigió una partida de bautismo que no pudo producir, alegando la distancia que mediaba entre Lima y Huánuco. Al final, y a pesar de sus rasgos físicos, se le concedió la autorización, ya que la muchacha no tenía familia<sup>306</sup>.

---

<sup>303</sup> Juan y Ulloa, 49-51.

<sup>304</sup> Konetzke, III-2, 1788, pág. 625-626.

<sup>305</sup> AGN - México, Bandos, 2325 y 2900.

<sup>306</sup> AGN-A, IX-36-5-3, leg. 106, 1788.

Pero también se dieron casos en que la “desigualdad” fue un argumento esgrimido por los esclavos contra los libres. En 1787, en Caracas, un esclavo, José Eusebio González, remite ante el juez provisor y vicario general del obispado de esa ciudad, una petición para rechazar las pretensiones matrimoniales de María de la Luz Baras, parda libre. La mujer goza de libertad pero, contrariamente a José Eusebio, no desempeña ningún oficio conocido ni tiene domicilio fijo. Su única riqueza es su virginidad. La parda reclama el matrimonio porque ha sido deshonrada por el esclavo. Si se reconoce el “comercio ilícito”, el negro o bien se casa con ella, o bien le paga una indemnización. En caso de no cumplir con ninguna de estas dos opciones, irá al calabozo. El argumento del esclavo es que la parda no puede ser tan casta como pretende ya que busca “el horror de un enlace tan desigual y vil”. Lo que nos interesa aquí en este proceso es la utilización de la ley por parte de un esclavo (el matrimonio desigual), el hecho de que puede apelar y que la esclavitud no implica rechazo de la honra<sup>307</sup>.

Estos ejemplos muestran la importancia, en la segunda mitad del siglo XVIII, de los valores de honor y de honra. El honor es un atributo vinculado con la familia: Carlos González de Huánuco realza la limpieza de su “linaje”, en contraste con el oprobio social que recae sobre las castas. Pero si éstas no podían reivindicar tal galardón ya que todas provenían de un antepasado esclavo, les quedaba el recurso de acentuar sus cualidades personales, la “honra”. La parda Juana Valdívar, en un pleito que sostuvo con Juan Joseph Seco por unos dineros que éste le debía, dio como argumento en su favor que “con su personal agencia y honrosidad, como es público y notorio, mantiene su subsistencia y la de su familia”<sup>308</sup>. Otras mujeres de color hablan en términos similares de su honra. Las castas se situaban en tal caso en una perspectiva “moderna”, puesto que, en la incapacidad de hacer alarde de un honor familiar que les estaba vedado en razón de la “marca” del color, insistían en los méritos individuales. En cierto modo la Pragmática retomaba esta oposición entre honor y honra en la medida que su alcance no se extendía a “los mulatos, negros, coyotes e individuos de castas y razas semejantes, tenidas y reputadas públicamente por tales, exceptuando a los que de ellos me sirven de oficiales en las milicias o se distinguen de los demás por su reputación, buenas operaciones y servicios [...] pero se aconsejará y hará entender a aquellas la obligación natural que tienen de honrar y venerar a sus padres”. La contradicción residía, en efecto, en la tensión entre mérito individual y origen familiar. Esta situación conflictiva, matizada en ocasiones por la tradición africana de rendir culto a los antepasados, merecería un estudio en profundidad<sup>309</sup>.

En ningún modo las castas constituían un grupo homogéneo con conciencia de clase. Siendo el ideal el color blanco, las mezclas diversas se distinguen entre si por los matices de la pigmentación. Jorge Juan y Antonio Ulloa afirman que “es tanto lo que

---

<sup>307</sup> Inés Quintero: “Esclavo, pero en casta compañía”, in Elías Pino Iturrriera, pág. 261-290.

<sup>308</sup> AGN-A, IX-40-4-3, Tribunales B, “Autos de Juana Valdívar, parda, contra Juan Joseph Seco”.

<sup>309</sup> AGN-A, Bandos, 1778, fol. 58. Hemos mencionado, al hablar de las Sociedades africanas porteñas del siglo XIX (cap. 2) que uno de los principales motivos invocados por los “presidentes” era el de venerar a los muertos y rescatarlos del olvido. Langue (1995), 29-30, dice que el uso del “don” fue requerido por los blancos para distinguirse de los pardos libres, lo cual no fue aceptado automáticamente ya que la partícula no indicaba la pureza de sangre sino la hidalguía.

cada uno estima la jerarquía de su casta, y se desvanece en ella, que si por inadvertencia se les trata de algún grado menos que el que les 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 los que les ha nombrado, y que no les quieran abstraer lo que les dio su fortuna”<sup>310</sup>. En 1784, unas mujeres de mala reputación apodadas “las Mingochoas” protagonizaron en Buenos Aires un incidente callejero que desembocó en un pleito. Al pasar aquellas delante de una pulpería, la mujer del pulpero se asomó a la calle, sin duda para cotillear. “Acaso llevamos alguna cola?”, le espetó una de ellas. La pulpera les contestó que sí, y las Mingochoas “en voz alta y alterada, y en presencia de los que allí estaban”, la llamaron “mulata, chola, ladrona, que son palabras mayores y que nadie que debe vivir con honra, como nosotros lo deseamos, puede desentenderse de ellas”, según declararon los familiares allí presentes. La familia de la pulpera mandó prender a las susodichas, “que afrentaron nuestro linaje y de público mal vivir”, y embargar sus bienes. Las Mingochoas tuvieron que retractarse<sup>311</sup>.

Tales injurias al honor, en aquellos años donde las castas se esforzaban de salir de su condición, eran sancionadas severamente. En San Juan de la Frontera (Argentina), el afrentado fue don José Ignacio Maradona, alcalde ordinario de primer voto. Habiendo arrestado éste a un oficial, por desobediencia, “se ha atrevido su mujer Luisa Frías, usando de su desmedido y aventajado genio [...] a oprobarme con muchas desacatadas expresiones que a gritos profería a las puertas de su casa, y lo que es más, a imputarme la calidad vergonzosa de mulato, casta que por su mezcla de sangre, se tiene acarreado el odio e infamia de los vivientes”. Entre los testigos producidos por el alcalde figuraba un esclavo, que repitió la frase infamante de la Frías: “Que estos cholos aguarden a tener empleo para ultrajar a las personas honradas”. Otro aclaró que la mujer sabía que el propio señor alcalde era mulato por descender de una familia de color conocida, “y que esto es público y notorio en el pueblo”. Don José Ignacio Maradona declaró que esas palabras habían sido proferidas “en contra de su honor”, pero como no obtenía reparación, viajó a Córdoba y de allí a España, donde le perdemos la pista<sup>312</sup>. Para los amos, el ser acusados de maltratar a sus esclavos causaba un detrimento notable a la buena fama, y esto explica el impacto social que tenían los pleitos promovidos por los criados.

Bernardo Ramírez, maestro mayor de obras y fontanero de la ciudad de Guatemala a pesar de “hallarse infecta su prosapia con la nota de algunos enlaces con hembras mulatas”, solicitó que sus hijos y descendientes fuesen considerados como ciudadanos capaces de obtener los empleos y honores “que son propios de españoles y artesanos honrados”. El suplicante -o el que escribía en su nombre- expuso que “naciendo el hombre con deseo insuperable de mejorar su condición y obligado este origen a todas las naciones a formar sociedades para procurarse más comodidad y conveniencia, no podía él arribar a este grado y concepto, por el que se hace en América de los que no nacen con el apelativo de españoles, a causa de hallarse en su prosapia algunos

---

<sup>310</sup> Juan y Ulloa, 41.

<sup>311</sup> AGN-A, IX-39-7-9, Tribunales, leg. 276, 1784.

<sup>312</sup> AGN-A, IX-32-5-3, 1794, Criminales.

ilegítimos caracteres, con que la preocupación de éstos distingue aún a los americanos entre sí”. El tema del americanismo, unificador de todos los criollos blancos o de color, entraba en línea de consideración. El solicitante minimizó el color de sus padres “por ser notorio que el parto de mulata y blanco verificado en su abuela paterna salió ya en el concepto de tercerón; cuya sucesión con blanca produce el cuarterón, y borrando toda la nota pasada constituye la progenie, generación y familia en la clase de españoles, aun cuando mezclándose con la negrura perdiesen el rumbo que llevaban a lo blanco”.

Por añadidura eran “sus padres y abuelos reputados por españoles limpios de toda mala raza de moros, judíos y penitenciados”. El fontanero agregaba una razón de peso: “como si el hombre pudiese examinar, si la diferencia de estados y condiciones de sus semejantes está fundada o no en el derecho rígido de la naturaleza, la cual jamás ha hecho nacer al hombre en calidad que no ha escogido”. Todo vasallo, sostenía, “es igualmente necesario a la sociedad”. El solicitante había dedicado casi 30 años de su vida a la arquitectura e hidráulica y había resultado “utilísimo a su patria Guatemala antes de la ruina, después de ella y en su repoblación por su admirable destreza” (esto se refiere al terremoto que destruyó la capital). El dictamen del fiscal revela los temores recurrentes, por parte de las élites, de ser invadidas por las castas. Pues, si “se le indulta de la infección que padece y se le adecúa en la opción a honores y empleos con otros vecinos y familias de la ciudad y provincia, aspirará desde luego al goce de cuantas distinciones, ministerios y encargos se proporcionen y presenten, lo que por necesidad producirá malas consecuencias y peores resultas entre los españoles notorios y los americanos de distinción; y si éstos pretermiten y desechan a Bernardo Ramírez o a alguno de sus hijos sin acordarse de ellos en las elecciones de oficios, propuestas de empleos y otros actos, que pendan de elección, se quejarán de que no son obedecidas las órdenes del Rey [...] de suerte que por uno u otro lado podrán sobrevenir recursos, disensiones y quejas”.

Finalmente el fiscal, aun reconociendo los méritos del solicitante y la necesidad de crear un estímulo, consideró “que para una trasmutación sensible deben preceder unos motivos muy relevantes y singulares, y no son de esta clase los méritos de Bernardo Ramírez, aunque sean dignos de atención y de alguna recompensa, con tal que se refunda en la persona sin que trascienda a otras”. En última instancia, los prejuicios relativos al ejercicio de las artes mecánicas impedían recompensar al cuarterón blanqueándolo<sup>313</sup>.

El 10 de febrero de 1795 se promulgó la pragmática de gracias al sacar, que estipulaba que, mediante una cierta cantidad de dinero, un individuo podía comprar la dispensa de su calidad y adquirir la condición de blanco. Naturalmente, como ya hemos visto, la reputación podía ser manchada, se podía divulgar, por ejemplo, que la suegra de un vecino había sido parda esclava, y en tal caso la persona acusada debía hacer las diligencias necesarias<sup>314</sup>. La pragmática respondía a un movimiento de ascenso social de ciertos sectores de castas, que no podía ser contenido por la ideología de la limpieza de sangre. En la Nueva Granada el decreto favoreció el movimiento abolicionista de

---

<sup>313</sup> Konetzke, III-2, 1783, pág. 530-535.

<sup>314</sup> Konetzke, III-2, 1786, pág. 595-596.

1797. Antonio de Villavicencio, un abogado del Nuevo Reino, preconizó en Sevilla en 1809, la abolición de la esclavitud mediante la libertad de los niños nacidos a partir de determinada fecha. En 1811, cuando se constituyó la primera junta, llovieron peticiones del valle del Cauca presentadas por los esclavos para reclamar su libertad.

¿Cuántos pardos beneficiaron de esta posibilidad de volverse blancos por decreto? Faltan trabajos cuantitativos que nos permitan dar una respuesta concreta, aunque según ciertos especialistas el ascenso social de estos mulatos representó en Venezuela, en la víspera de la Independencia, aproximadamente el 75% de la población total<sup>315</sup>. Sin embargo, según James King, las dispensas fueron poco numerosas, a causa del precio elevado que había que pagar por ello, y sólo tocaron a las élites de tez clara, como los quinterones o pardos poco marcados por el color<sup>316</sup>. En otros reinos, como en México, donde la mezcla de razas llevaba ya muchas generaciones, el cruce de la línea de color, como lo ha analizado G. Aguirre Beltrán, fue cosa corriente a tal punto que, como lo señalaba un funcionario, “en los pueblos de gente de razón en que se comprenden todos los que no son indios, como no sean achocolatados, se llaman y tienen por españoles”.

Lo cierto es que la mención de la casta a la que uno pertenecía figuraba en el registro de bautismos, pero era fácil sobornar al párroco y obtener una identidad más prestigiosa que la de “pardo”, por ejemplo. Las tachaduras de los libros parroquiales revelan esos cambios decisivos. A veces se expresaban reticencias como “español de color sospechoso”, pero lo esencial era adquirir esas nuevas señas de identidad que ocultaban definitivamente el elemento negro<sup>317</sup>. Los cuadros de castas de finales del XVIII podían ilustrar todas las variantes del mestizaje, en la práctica, se hacía muy difícil distinguir un lobo de un barcino o de un castizo. Naturalmente, un estudio comparativo sobre los registros parroquiales y las identidades nos indicarían matices considerables en las posibilidades del cruce de la línea. En la sierra ecuatoriana, por ejemplo, al final de los años 1930, los libros del registro civil de un cantón rural señalaban, junto al nombre y apellido del recién nacido, “raza indigna” (indigna, por indígena, seguramente un juego de palabras que debió hacer gracia al que así lo traspuso)...

Las castas habían pulverizado la esclavitud, y la heterogeneidad de sus miembros así como los recursos individuales para “limpiarse” del deshonor del color pulverizaron a su vez a las castas, cuya supresión oficial ocurrió en los primeros años de las repúblicas independientes. Recordemos que entre los pardos convertidos en españoles encontramos a los próceres más ilustres de la rebelión, fundadores de los nuevos estados americanos: don José María Morelos y Pavón, cuyos rasgos africanos aparecen algo desdibujados en los retratos, don Francisco de Miranda, a quién sus enemigos achacaron una lejana ascendencia africana, o Bernardino Rivadavia, apodado por sus enemigos “el doctor Chocolate”.

---

<sup>315</sup> Langue, “La pardocratie ou l’itinéraire d’une “classe dangereuse” dans le Venezuela des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles”, *Caravelle*, n° 67, pág. 57-72, 1997.

<sup>316</sup> King (1951), 644.

<sup>317</sup> Aguirre Beltrán (1972), 269-270.

### *Hacer carrera en las milicias*

Desde el siglo XVI la Corona prohibió que los negros, los mulatos y los mestizos estuvieran armados. La defensa militar de las ciudades y de los puertos estaba encomendada a los vecinos, es decir aquellos que reunían las condiciones del domicilio, de la propiedad y de la familia. Los extranjeros y los dependientes que no tuvieran casa poblada estaban excluidos. Contrariamente a los vecinos, los “soldados” eran gente de paso, transeúntes, individuos mal vistos y despreciados, como en el Perú, hasta entrado el siglo XVII<sup>318</sup>. Pero los vecinos encomenderos no bastaban para custodiar ese inmenso territorio, y se necesitó crear un cuerpo de milicias, constituidas por todos los que moraban en la ciudad, para defender los puertos y las ciudades costeras contra las incursiones de los piratas ingleses, holandeses y franceses. En España la milicia era una obligación ciudadana de los hombres libres; en América fueron reclutados por consiguiente mestizos, mulatos, y negros horros. Esta fue la posición pragmática de las autoridades virreinales, en contradicción con las ordenanzas de la Corona, que temían el aumento de las castas, de ahí la reiteración de las cédulas sobre la prohibición de portar armas, que contrasta con la importancia cada vez mayor de esas tropas.

La primera milicia de mulatos se fundó en Lima en 1615 para contener las amenazas holandesas que se repitieron, con más gravedad, en 1624. Once navíos tenían proyectado ampararse de Lima y ofrecer la libertad a los negros. Se dijo que los extranjeros llevaban cofres llenos de cartas de manumisión a las que sólo faltaba poner el nombre del titular. Una parte de la flota se dirigió a Pisco con el mismo fin. Pero la milicia colaboró con coraje y fidelidad, cavando zanjas y organizando patrullas de vigilancia. Era lógico que reclamaran una recompensa, como la de ser eximidos del tributo, imposición considerada como vil ya que los equiparaba a los indios. La gestión llevó varios años.

Vázquez de Espinoza nos brinda datos precisos sobre las milicias del puerto el Callao, donde había sido construido un presidio con 5 compañías de infantería más “treinta y dos compañías de la ciudad sin veintidós que nombró el Virrey para que hiciesen gente, y de dos de a caballo de lanza y adarga; además de las cuales salieron tres compañías de los chacareros de a caballo con arcabuces, otra de la compañía de lanzas del Virrey, tres de mulatos y dos de negros libres, gente necesaria e importante para el trabajo”<sup>319</sup>. El rey ordenó a los gobernadores y capitanes generales “tratar bien a los morenos libres de los puertos”, ya que la conducta era la prescripta en toda buena milicia. Mandó además que se les conservaran las preeminencias que se les hubieren concedido. Las compañías de milicias no cobraban sueldo, de ahí que reclamaran ciertos privilegios económicos. Pero para los milicianos de color, la participación en estos grupos armados constituía una fuente de prestigio. En los últimos años de la década de 1620, se proyectó en el Callao la creación de una hermandad o “gremio” de lo mulatos libres cuya finalidad debía ser la recaudación del tributo que debían en principio pagar todos los negros libres y los mulatos, así como el reclutamiento de las compañías de las

---

318 Suárez, 64-65.

319 Vázquez de Espinoza, n° 1299, pág. 621-622.



milicias y la reunión de contribuciones para las fiestas. Pero el tributo no fue recogido<sup>320</sup>.

El licenciado Luis Enríquez, siendo fiscal de la Audiencia de Lima, escribió en diciembre 1627 que los negros horros de aquella ciudad “sirvieron en la ocasión que el holandés acometió a tomar el puerto del Callao tan bien y puntualmente, guardando las órdenes que se les dieron, que merecen ser relevados del tributo que pagan, que es de 400 pesos cada año, sobre cuya cobranza reciben los arrendadores muchas vejaciones y molestias... [se propone] exentar de este tributo a las mujeres y a los hombres, que constare haber servido y alistádose en las compañías de mulatos y negros que hay en la dha ciudad por tiempo que pareciere a los virreyes”<sup>321</sup>. Lo extraordinario en estos testimonios es la posibilidad, para los negros libres, de constituir una fuerza de presión susceptible de no pagar el tributo, cosa que los indios nunca pudieron lograr.

Naturalmente en Lima eran unos 22.000, número muy superior al de los españoles, y constituían una masa visible y amenazadora. Finalmente, en 1631, el rey decretó la exención y, años después, la hizo extensiva a los mulatos y negros libres de la ciudad de Piura y puerto de Paita, “porque estando como estaban libres y con sola la obligación de fieles vasallos, dan mayores intereses en beneficio della y sirven a V.M. con sus armas en todas las ocasiones de enemigos que se ofrecen en aquel puerto, y demás dello llevan toda la plata de V.M. que remiten los dhos oficiales a Lima con grande ahorro y menos costos que otros”<sup>322</sup>. A comienzos del siglo XVIII, Amédée Frézier señala que en la plaza de El Callao hay varias compañías: la de los marinos, la de los comerciantes de la ciudad y, la tercera, la de los calafateros, carpinteros y otros oficios de estos dos ramos, donde entran también los mulatos y los negros libres, que trabajan en los talleres del rey. La división de compañías por gremios era corriente en la época colonial antes de la reforma borbónica. El viajero francés indica también la existencia de cuatro compañías de indios con sus oficiales de su misma nación. En Lima, había 6 compañías de mulatos y de negros libres y 8 de indios, siendo éstas las más numerosas<sup>323</sup>. De hecho, nunca se logró imponer el tributo en el virreinato del Perú, no sólo porque no se sabía con certeza cuántas gentes de color vivían en ese reino ya que “su número es inaveriguable”, sino que cada vez que se había intentado someterles a esa obligación “se han llenado de aprensión [...] que un servicio que miran como una especie de esclavitud que los altera”. Como sus predecesores, el virrey de Superunda optó por no tomar medidas contraproducentes<sup>324</sup>.

También hay milicias de gente de color en Cartagena. Vázquez Espinoza señala una “casa de armas [...] cinco capitanes de infantería de la milicia de la tierra, con muy buenos soldados, porque los vecinos, con el continuo ejercicio, son muy expertos en la milicia [...] Hay otra compañía de morenos criollos libres, con un capitán puesto por

---

<sup>320</sup> Bowser, pág. 306; Suárez, 91.

<sup>321</sup> Konetzke, II-1, pág. 333-334; Bowser, pág. 181-182

<sup>322</sup> Konetzke, II-1, pág. 377.

<sup>323</sup> Frézier, pág. 202 y 219.

<sup>324</sup> Superunda, 229.

S.M. con seiscientos soldados, tan buenos como españoles a su sombra; éstos sirven en el manejo de la artillería y otras cosas del servicio de S.M. de trincheras y fajinas”<sup>325</sup>. Además de intervenir en caso de ataques extranjeros, los negros libres perseguían a los cimarrones. ¡Qué contraste entre los esclavos bozales, que llegaban cada año de Angola, Cabo Verde y Guinea, y esos morenos soldados! Para los primeros, había que evitar a toda costa el porte de armas. Sin embargo, había en la ciudad “muchos negros y mulatos horros y cautivos, por cuyas inquietudes han sucedido muchas muertes, robos y daños, todo causado por consentirles la justicia traer armas y cuchillos, por ser los más de ellos favorecidos o esclavos de ministros, así de la Inquisición como del Gobierno, Justicia y estado eclesiástico y profesión militar, con cuyo amparo hacen muchas libertades y toman en las carnicerías, rastro y otras partes lo que les parece, y pierden el respeto a los regidores y demás personas que los quieren estorbar”. De hecho la Corona trataba de limitar la custodia armada de los funcionarios e instituciones de Hispanoamérica<sup>326</sup>

Los milicianos de color no sólo reforzaban los poderes de las instituciones americanas y de sus representantes, sino que contribuían con sus personas a defender sus ciudades y reinos contra los extranjeros. En Campeche, La Habana y Santo Domingo, los milicianos fueron también relevados del pago de determinados tributos<sup>327</sup>. A comienzos del siglo XVII, en la región comprendida entre Barquisimeto y Valencia, en Venezuela, las múltiples derrotas infligidas por los indios Jirajaras a los españoles, obligaron a éstos a reclutar “soldados de color”. Las promesas hechas por la Corona a los milicianos mulatos y zambos no fueron respetadas por Don Juan Meneses y Padilla, la máxima autoridad colonial, lo cual originó una sedición que concluyó en 1628 con la fundación de Nirgua, centro poblado con rango de ciudad en donde estos soldados de color adquirieron una serie de privilegios: condición de hijosdalgo, estatus de vecinos de solar conocido y mercedes de tierra. El cabildo de Nirgua, cuyos miembros eran todos pardos, constituyó empero una excepción. Los blancos desertaron la región pues, como lo señaló Alejandro de Humboldt, pocas familias “quieren habitar un país donde predomina un régimen tan contrario a sus pretensiones, y la pequeña ciudad es llamada por mofa la república de zambos y mulatos”<sup>328</sup>.

En la Nueva España las primeras compañías de pardos y de morenos se fundaron en Veracruz, con oficialidad española. En 1663 fueron promulgadas dos cédulas que parecen anularse. En una, expedida en el mes de julio, la Corona, a instancias del Consejo de Indias, pide al virrey que se informe sobre la conveniencia de formar compañías de mulatos y de negros libres para la defensa de esas costas, pues además de ser muy numerosos “son gente de valor y habituada en el trabajo y descomodidades, que pelean con brío y reputación” (el texto se refiere al ataque de Santo Domingo por los ingleses). Otro motivo invocado es el del estímulo, porque, “al paso que es gente humilde, si ven que se los alienta con patentes de capitanes y otros puestos a los que se señalaren, serán de mucho servicio”. Efectivamente, los milicianos morenos querían

---

<sup>325</sup> Vázquez de Espinoza, n° 915, pág. 445.

<sup>326</sup> Konetzke, II-1, 1621, pág. 262.

<sup>327</sup> Suárez, pág. 93.

<sup>328</sup> Mendoza, 96-99, 119.

formar compañías a cuyo mando se nombrarían oficiales “de esta misma nación”, cosa que ya existía en otras partes de América.

Sin embargo, en diciembre del mismo año, se exige que los esclavos, mulatos y mestizos no traigan armas so pretexto que esto ocasionaba riñas y pendencias, no sólo entre negros sino también muertes de amos y de españoles, y “en la Veracruz, con el favor de hallarse allí alistados en dos compañías de infantería, llegaron a estar tan soberbios que entraron veinte de ellos por las calles con espadas y broqueles acuchillando a los que encontraban y mataron a dos españoles del presidio”. Pero en este caso la cédula se refiere no a los milicianos sino a los servidores y criados de españoles, principalmente de los oidores y otros funcionarios importantes. Una excepción, la de los esclavos mulatos y de los mestizos que sirven a los ministros de justicia, como el alguacil mayor, “porque a los que asistieren a éstos se les ha de permitir traer armas, por necesitar de ellas para que sus amos puedan administrar mejor sus oficios”<sup>329</sup>.

A partir de mediados del siglo XVII y sobre todo en el transcurso del XVIII, los miembros de las milicias de color reclamarán con insistencia los mismos privilegios que los otros soldados. Pero la pretensión de ciertos mulatos -hijos de español y de negra, como Agustín Rasquín “vecino de la ciudad de Cholula en la Nueva España”- de “gozar de los honores correspondientes a su estado y traer espada y daga para la defensa y adorno de su persona” por ser hijo de un español noble, fue denegada<sup>330</sup>. Este caso ilustra la rigidez cada vez mayor del sistema de castas, en el que los “moriscos” pierden el privilegio que su ascendencia española les había valido en el pasado y se convierten en simples mulatos. También indica la importancia ornamental y social de las armas. Al temor que éstas inspiren cuando están en manos de gente supuestamente levantisca, se suma la suspicacia, que hemos visto a propósito del traje, de que se borren las fronteras materiales y simbólicas entre las categorías sociales.

Una situación similar encontramos en Lima, donde la Corona manda que se suspenda la licencia concedida a los mulatos libres de traer sus armas de espada y daga. Esta licencia había sido obtenida a instancias de los capitanes de esa “nación” pero como era contradictoria con la prohibición general de las armas a todos los mulatos y esclavos del reino “por obviar las muertes atroces, robos e insultos que de ordinario cometían, dejando sólo este honor a los capitanes, alféreces, sargentos y oficiales mayores vivos, así de día como de noche, sería dar lugar a que saliendo de esta sujeción necesaria y conveniente al bien común y quietud de las repúblicas en esa ciudad de los Reyes como más opulenta y de mayor número de mulatos libres, volviesen a introducirse los perjuicios y daños experimentado, y que los padeciese también mi servicio, porque no gozando sueldo alguno los cabos, ni oficiales de estas milicias y sirviendo los puestos sólo por la distinción de poder traer las armas de espada y daga, si se practicase lo mismo con los reformados, se excusarían del ejercicio los actuales con causas afectadas por exonerarse del trabajo con que acuden en todas ocasiones a recoger los soldados y

---

<sup>329</sup> Konetzke, II-1, 1647, pág. 427-428.

<sup>330</sup> Konetzke, II-1, 1668, p. 543. Las castas limpias provenían de blancos y de indios; las castas viles estaban marcadas por la ascendencia negra, y sobre todo, por la mácula de la esclavitud.

asistir con ellos a las muchas faenas del Callao, fortificaciones y otras cosas de mi servicio”<sup>331</sup>. De todos estos documentos se desprende una doble imagen del hombre de color: por un lado, el miliciano es apreciado por valiente y leal; por otro, el hombre de color no encuadrado militarmente es desconsiderado por soberbio, pendenciero y revoltoso.

La política de la Corona respecto a la constitución de milicias pardas fluctúa, retirando los privilegios concedidos o cediendo al realismo de la defensa. En la Habana, por ejemplo, el obispo de la Iglesia Catedral de Cuba en carta de septiembre de 1670 refiere que por cédula real de 1634 “se sirvió mandar (a instancia del procurador general de La Habana) que para que hubiera cuatro ministriles chirimías que acompañasen al Santísimo Sacramento, cuando saliese a visitar los enfermos, se asentasen plazas de soldados de los de la dotación de aquel presidio a cuatro personas, los cuales tuviesen la obligación de tener sus armas como los demás soldados, para que pudiesen acudir en ocasiones de enemigos que se ofreciesen, pero que fuesen reservados de guardas y centinelas, para que mejor acudiesen al ministerio y ejercicio para que se criaron, y que fuesen de las calidades necesarias, y no fuesen de los prohibidos, y que esto no tuvo efecto, y si le tuvo subsistió muy poco tiempo respecto de que no se hallan españoles ni hombres blancos que aprendan a tocar instrumentos estando este ejercicio en mulatos (que en aquellas partes llaman pardos) y que por esta causa, aunque de dichos mulatos hay número considerable y de buenos proceder, no se les sienta plaza, con que ha quedado frustrado el intento y devoción de su Majestad de que hubiese ministriles que acompañasen al Santísimo Sacramento y sirviesen en las fiestas de la Iglesia”. Por consiguiente, se pide una dispensa para los pardos. El Consejo de las Indias, teniendo “consideración a que este caso es tan piadoso y a lo mucho que importa que en la ciudad de La Habana (donde por la concurrencia de las Armadas y las Flotas se junta tanto número de gente) sea mayor el culto y veneración” accede a la petición<sup>332</sup>. También en el campo militar las aptitudes musicales de la gente de color se confirman.

Una misma constatación se impone en Cartagena de Indias, ciudad en que el reclutamiento de españoles para el presidio se hace cada vez más difícil. En cuanto a las once compañías de milicias, cuatro solamente son de blancos, otras cuatro de mulatos, dos de negros y una de cuarterones<sup>333</sup>. En todo cuerpo constituido -gremio, profesión, cofradía, milicia- la tensión fuerte entre restricciones y dispensas, produce una matización sutil del color, que es el criterio discriminante. Es así como el término de “cuarterón”, cuyo significado es más genealógico que fenotípico, es utilizado frecuentemente para justificar o invalidar las exclusiones, según el punto de vista de los actores en pugna. La barrera del color se fragmenta en líneas divisorias infinitesimales - “lobo”, “coyote”, “salto atrás”, “tente en el aire”- e imperceptibles en la práctica. Esta actitud es general y determina las exclusiones que unos y otros, blancos y gente de color, reivindican. En febrero de 1679, el gobernador y capitán general de la provincia de Venezuela, Francisco de Alberro, elige y nombra capitán de la Compañía de pardos

---

<sup>331</sup> Konetzke, II-1, 1680, pág. 707-708.

<sup>332</sup> Konetzke, II-1, 1671, pág. 565-566.

<sup>333</sup> Konetzke III-1, 1736, pág. 220-222.

de Santiago de León Caracas a un vecino de “color pardo”. Pero éste es recusado por los soldados que solicitan se designe a otra persona, “porque siendo mulatos y cuarterones, tienen por capitán a quien no es ni uno ni otro [...] por componerse a lo más de negro e indio [...] que no de blanco y de negro [...] por ser de color más negro que pardo [...] muy azambado y oscuro” y además “soberbio, revoltoso y quimerista”. Los mismos soldados piden “que no se les ocupe en actos indignos de esclavos, pues desdice del arte militar”, y que no sean molestados con gravámenes y pechos<sup>334</sup>

A pesar de que los milicianos negros gozaban de buena reputación, la Corona evitó las levadas de mulatos y de mestizos para la guerra de Chile, prefiriéndoles españoles “porque se ha reconocido que las compañías de mestizos y de mulatos no son de ningún provecho, porque desta gente llega muy poca a las dichas provincias y si algunos entran en ellas, no perseveran en mi servicio, os mando excuséis las levadas de los dichos mestizos y mulatos cuanto fuere posible para que se excuse el gasto infructuoso que en esto se hace, y que de aquí en adelante las hagáis de españoles que asisten en esas provincias y han pasado a ellas sin licencia mía o se les ha acabado el tiempo, por qué se las concedí, y de otros que no tienen ocupación y sólo sirven de gravar los indios sin aplicarse a ningún ministerio, inquietando las ciudades y pueblos de esas provincias”<sup>335</sup>. Quizás se temía que el ejemplo de la resistencia araucana se propagara en otros reinos.

Los miembros españoles de las milicias de Lima gozaban del fuero de guerra, privilegio que la Corona veía con malos ojos puesto que quitaba autoridad a los tribunales “sin más causas que las de negros, mulatos e indios que aun siendo criados de los referidos pretendían gozar del mismo fuero, con que los demás delitos se quedaban sin castigo”. Esa desigualdad entre milicianos de distinto origen se reflejaba en varios aspectos. En La Habana, “en nombre de las compañías de Morenos libres de esa ciudad, me ha hecho relación que las que tienen formadas sirven en ella en las cosas militares en la forma que las de españoles y por la poca estimación que se hace dellas les obligan a limpiar las calles, siendo así que la ciudad tiene propios y rentas para este efecto, y que mientras se ocupan en este ministerio no pueden acudir a su obligación ni a buscar medios para sustentarse ellos y sus familiares, y me suplicó fuese servido de mandaros no ocupéis dichas Compañías en limpiar las calles y en caso de hacerlo, les hagáis pagar a razón de 4 reales cada día [...] pues es el mismo jornal que dan los amos a los esclavos”<sup>336</sup>.

La cuestión de los mandos dio lugar a largas controversias. A la cabeza de las compañías creadas en el siglo XVII estaban españoles asalariados, aunque había excepciones, como la de Juan de Valladolid Mogorón, mulato libre que asciende a lugarteniente<sup>337</sup>. Si bien los indios tenían sus propios oficiales, el hecho de nombrar para las compañías de morenos y de negros libres capitanes de la misma nación, como lo reclamaban los milicianos, fue considerado como un peligro virtual. En Panamá, “habiendo comparecido en aquel gobierno y capitanía general las compañías de los

---

334 Sánchez, pág. 94.

335 Konetzke, II-1, 1662, pág. 491.

336 Konetzke, II-1, 1648, pág. 433; 1662, pág. 499-500.

337 Bowser, p. 310; Konetzke, II-1, pág. 470-471.

cuarterones y pardos hijos de españoles, zambos y morenos libres del número de aquella ciudad, a pedir por petición que por la antigua y inmemorial posesión que obtuvieron en haber ejercido capitanes de sus colores, se les nombrase capitanes de ellos” (...) “y dando a entender que el haber perdido la posesión en que estuvieron, de que de sus mismas castas y no de españoles fuesen los capitanes de sus compañías, ha consistido en la pérdida de la antigua ciudad de Panamá y la de sus caudales, y haber venido en pobreza, por la cual no han pedido el uso y posesión de las jinetas, y porque el lustre de ellas requiere los gastos de las funciones y salidas que se ofrecen y el fomento de los que sirven, que ya con el aumento en que ha ido la nueva ciudad podrán costear, se ha considerado que siendo tan reciente la mudanza de aquella ciudad, ocasionada por la invasión que por el año de 1671 ejecutó en la antigua el pirata Morgan, no podría dejar de constar en los Archivos o memoria de muchos de los vecinos si hubo la costumbre que se alega de ocupar las jinetas de esta compañía sujetos de sus propios colores y castas”<sup>338</sup>.

La reforma militar de Carlos III crea en 1765 un ejército regular y los negros y mulatos libres pasan a ser soldados profesionales. Sin embargo, estas medidas de modernización se acompañan de cláusulas restrictivas más fuertes que en los tiempos pasados. Las reformas introducidas por la Corona después de la guerra de los Siete años se enfrentan con la discriminación cada vez más fuerte de las personas que ejercen las “artes mecánicas”. Los oficiales de estas milicias podían contraer matrimonio si se probaba la limpieza de sangre de la novia y si ésta no descendía de padres dedicados a oficios mecánicos<sup>339</sup>. Así, en Caracas, “dan cuenta los alcaldes ordinarios, de que con motivo de haber Milicias de los Mulatos y concedídoseles el fuero militar en lo civil y criminal, y ser éstos los que ejercen los oficios serviles y mecánicos hasta los de carniceros y pulperos valiéndose de aquel, se desordenan de modo que en ningún oficio se advierte puntualidad y en muchos de ellos considerables quiebras y notables faltas en el peso y medida, y queriendo las justicias ordinarias remediar estos perjuicios, articulan su exención, aconteciendo varias veces que después de perpetrado alguno de los tales excesos... se empadronan en el enunciado fuero para libertarse de la mencionada jurisdicción ordinaria”. Con todo, la reorganización militar resultó más favorable a los mestizos que a los mulatos.

La extensión del fuero militar a los soldados de color da lugar a un debate cuya substancia muestra claramente el temor creciente que el ascenso social de las castas inspira a los españoles, así como la formación de un ejército americano que podría en última instancia erigirse contra el poder central. Se sospecha que los pardos se amparan en el fuero militar para ocultar sus fechorías y se recuerda que los oficiales de las compañías de mulatos “son también mulatos, gente de la misma baja esfera que los demás individuos de ellas, y no como en los regimientos de milicias de estos reinos... y que aquellas no están sujetas a inspección y arregladas a ordenanzas como las milicias de España”. “[...] que se ha reconocido en mucha parte de la gente de la citada clase una animosidad muy superior a su esfera, buscando medios para distinguirse más y

---

<sup>338</sup> Konetzke, III-1, 1708, pág. 108-109.

<sup>339</sup> Konetzke, *Estado y Sociedad*, pág. 572.

confundirse de algún modo con las personas blancas y nobles, hasta haber llegado a ponerse pelucas, cuya acción se reprobó por el mencionado Capitán General con no poco sonrojo de ellos [...] y últimamente que tanto adelanta este gremio sus pensamientos que aspiran a que se les de coronel mulato y aún cree o pretende ennoblecer por los grados y confundirse con la gente noble, sin embargo de su bajo color, de la esclavitud de su inmediata descendencia, de mulatos y de ilegitimidad en ella; en cuya atención para evitar cualquier error en el uso de la jurisdicción ordinaria, los inconvenientes que se pueden originar de tener efecto sus ideas y proceder con el acierto que corresponde, suplica que (reservándose este informe por el odio que puede producir al exponente para con aquellos individuos) se declare en qué casos en lo civil y criminal se ha de entender el fuero concedido a aquellos milicianos”<sup>340</sup>.

Encontramos aquí reunidas todas las cláusulas de la exclusión de los hombres de color: ascendencia, oficio mecánico, ilegitimidad, así como claros indicios de ascenso social de esta gente “vil” que remeda por sus atuendos a los nobles. Después de un largo debate, el rey ratifica que se les mantenga en la posesión y goce del fuero militar<sup>341</sup>.

Uno de los problemas que planteó la reforma borbónica fue la necesidad de coordinar los distintos contingentes de soldados, constituidos en función del orden estamental, en un todo orgánico. La obligación militar es extensiva a todos los grupos que componen la sociedad. En las costas caribeñas, la generalización del mestizaje llevó a formar unidades de todos los colores. En 1794, en Río Hacha y Portobelo se combinan compañías de criollos y de pardos, unidades mixtas sin etiquetas raciales. En otros puertos como Guayaquil, al ser abolido el batallón de pardos en 1788, sus efectivos pasan a engrosar el regimiento de blancos<sup>342</sup>.

Pero en otros virreinos, cuantos más hombres de color entran en las milicias, tanto más hostil es la reacción de los criollos. En 1765, la Corona propone que en la Nueva España cada compañía esté formada de 2/3 de blancos y de 1/3 de pardos, pero esta mezcla provocó vigorosas protestas en las ciudades de México, Puebla y Veracruz, y se tuvieron que reestructurar las milicias en unidades separadas<sup>343</sup>.

Las milicias eran para las castas un medio de borrar las barreras del color y de escapar al infamante tributo. Algunos años más tarde, el coronel Francisco Antonio Crespo compara las castas del Nuevo Mundo con los gitanos del Viejo. Respecto a éstos, el militar afirma que: “Su ciencia es engañar y mentir, y su inclinación, robar. Sus principales características son la embriaguez, la lascivia, la vulgaridad, la terquedad y otros males [...] Este es el más esmerado retrato del ‘coyote’, ‘salto atrás’ y ‘tente en el aire’”. Cuanto más imprecisas eran las categorías raciales, mayores eran los vicios que se les atribuían. Ya hemos visto en el contexto español este procedimiento que consiste en erigir barreras entre grupos que se distinguían difícilmente por los rasgos fenotípicos. Estas “castas deformadas” tienen origen en los negros, que condena con vigor el virrey

---

<sup>340</sup> Konetzke, III-1, 1763, pág. 307.

<sup>341</sup> Konetzke, III-1, 1763, pág. 310-312; 1765, pág. 327-328.

<sup>342</sup> Sánchez, pág. 126-127.

<sup>343</sup> Sánchez, pág. 124-126; Archer, pág. 233.

de Revillagigedo por “haber pervertido y empeorado la casta india”<sup>344</sup>. El desmantelamiento de los batallones de pardos libres de Puebla y de México, ocurrido en 1792, fue sin duda una medida del gobierno para incrementar el tributo, pero los oficiales de color protestaron vehementemente contra esa degradación estatutaria y se dirigieron al rey para solicitar la restauración de sus unidades. En esa ocasión recordaron los numerosos servicios que habían rendido para sofocar la sublevación de los indios de Puebla en 1692, así como otras rebeliones del populacho. En todo caso, la posición anticastas del virrey Revillagigedo no pudo impedir que en Veracruz, donde la población de color era mayoritaria, las milicias de pardos se mantuvieran<sup>345</sup>.

En Venezuela tampoco menguan las protestas contra el ascenso social de los pardos en el campo militar. En 1763, el Consejo de Indias examina dos representaciones donde los alcaldes ordinarios de Caracas denuncian la pretensión de los milicianos de color de querer “ennoblecen por los grados y confundirse con la gente noble”<sup>346</sup>. Pero la Corona no hace caso de esos temores y ordena de hacer respetar las prerogativas de los miembros de las milicias. En 1788, Diego Mejías Bejarano, pretendió entrar en el batallón de los blancos, lo cual le fue negado por las élites, “pues ha establecido en esta provincia sin una total separación e independencia unos de otros Batallones de Blancos y de Pardos voluntarios, sin duda porque cada uno se mantenga en su clase; de lo que proviene el buen orden de la República”. Mejías Bejarano era vecino de Caracas y ejercía la profesión de médico. La Corona lo dispensó de su calidad de pardo en 1796, pero hubo que esperar a febrero de 1805 para que las autoridades reales rechazaran los argumentos en contra de los individuos de tez oscura y ordenaran a la Universidad el admitir a los hijos del postulante<sup>347</sup>.

Los milicianos podían solicitar ciertos privilegios, sobre todo los cubanos que se habían ilustrado en la guerra de los Siete años. Antonio Flores, comandante del batallón de infantería de milicias de pardos libres de La Habana, pidió que no se pusiera embarazo alguno a sus hijos para estudiar filosofía y teología y demás actos literarios. La prohibición de las cuatro castas (mestizos, zambos, mulatos y cuarterones) estaba justificada por el claustro “porque su concurrencia no retraiga a los demás estudiantes de asistir a la Universidad... por no rozarse con gente de tan baja calidad, en grave perjuicio de la causa pública”<sup>348</sup>. Pero, dos años después, la invasión de La Habana por los ingleses fue considerada como la prueba irrefutable de la ineficacia de las milicias de pardos. La hostilidad creciente hacia la gente de color alentó a los coroneles blancos

---

344 Sánchez, pág. 131-133. El coyote es el producto de varias mezclas que, aunque se originan en un español, se degradan por los sucesivos aportes de indios, mulatos, zambos, designados por varios términos descriptivos. Lo que tienen en común estos híbridos es el predominio del color sobre la tez blanca, lo cual está indicado por la expresión “torna atrás”.

345 Archer, pág. 237-238 y pág. 243. Por otra parte, los blancos no soportaban el clima tropical veracruzano. No podemos aquí desarrollar un aspecto importante de la evolución de las milicias, a saber, las trabas que los hacendados y dueños de obrajes o de molinos pusieron a sus peones para sustraerlos de la milicia.

346 Sánchez, pág. 131.

347 Langue, 1997, pág. 65; Leal (1963), 52-54.

348 Konetzke, III-1, 1760, 287-292.



de milicias a solicitar el cambio del uniforme, que era el mismo que el que llevaban los de los negros y los mulatos. Entre varios argumentos esgrimidos para justificar esas medidas se spstuvo que ningún criado blanco aceptaría servir a la mesa a un oficial pardo<sup>349</sup>.

La exención del tributo, reclamada durante decenios, y otorgada en otros virreinos, fue denegada a los mulatos y negro de Guatemala, aunque sean milicianos. El tributo cargaba sobre los indios “considerándose todas las demás castas exentas, sin duda porque los más se hallaban alistados con el nombre de milicias”. Se recuerdan autos de 1611 “que todos los negros y mulatos libres, desde la edad de 18 años pagasen en adelante los cuatro tostones en todo el Reino, con inclusión de los de la capital Guatemala y de las más ciudades y villas y de todas las castas, que se conocían con el nombre de ladinos, y otras cualesquiera que descendieran de ellas en matrimonio o fuera de él, exceptuándose solamente los que prevenían las leyes, como eran los mestizos de primer orden, hijos de español, casado con india o de indio casado con española, y también las mujeres casadas, solteras o viudas, con la calidad que los casados pagasen el tributo entero como los solteros y viudos, y con la de quedar asimismo sujetos a él indistintamente los mestizos de segundo orden que eran los hijos procreados de negro o mulato casado con mulata o de indios con mulatas o negras; y todos los demás sucesivamente que tuviesen origen de estas castas [...] Pero lo que sobre todo merece más atención es la oportunidad del tiempo para una mudanza, que aunque sea de rigurosa justicia, se opone a una cuasi inmemorial pacífica costumbre en que están los negros y los mulatos; pues a la verdad no debe darse ocasión a un sentimiento que pueda tener funestas resultas, especialmente cuando el informe del Gobernador de Soconusco don Pedro duque de Estrada ofrece fundados recelos de ellas”<sup>350</sup>.

En otros casos, los servicios prestados podían justificar una solicitud de alforría. El negro Manuel Huevo, esclavo de V.M. en el castillo del Puerto de Omoa (Audiencia de Guatemala), pretende ser declarado libre y hace constar el servicio que hizo en la defensa de ese puerto cuando en la última expedición la invadieron los ingleses. Después de haber recibido un balazo que le atravesó el muslo, fue llevado prisionero a la isla de Roatan y vendido por un inglés a los zambos, “de donde hizo fuga atravesando ríos y montes por volver al dominio de V.M. y seguir la religión católica, como lo consiguió; suplicando que en atención, se le concediese la libertad”. El rey se la concede, a pesar del temor que esta medida sea un precedente, temor que resultó fundado por cierto<sup>351</sup>.

En el Perú, el proceso de reorganización de las milicias se vio frenado por la oposición que el encargado de impulsar las reformas borbónicas en el virreinato, el visitador José Antonio de Areche, manifestó hacia este tipo de organización militar. No solamente había que ahorrar recursos sino crear nuevas fuentes de ingreso. Para ello, Areche levantó una cuantía de tributos, siendo uno de ellos la contribución militar, que debía servir a financiar los instructores asignados a las milicias. Esta nueva exacción fue

---

349 Archer, pág. 235-236.

350 Konetzke, III-2, 1782, pág. 489-500.

351 Konetzke, III-2, 1785, pág. 583-585.

repudiada por muchos sectores de la población, y en particular por los milicianos negros de Lambayeque, que se rebelaron en 1779, un año antes de los levantamientos indígenas de la sierra. A pesar de que Tupac Amaru intentó granjearse la ayuda de la gente de color, las milicias de pardos proveyeron el grueso de las tropas españolas que sofocaron la insurrección. Después de la victoria, el virrey Agustín de Jáuregui reformó los regimientos. “Las milicias de esta capital [Lima] y su reino tienen hoy todo el adelantamiento que ha sido posible darles. El batallón provincial de Lima se compone de 984 hombres. El de pardos asciende a 1133 y el de morenos, a 402... En igual forma se hallan los regimientos de dragones provinciales, con 720 soldados cada uno fuera de un escuadrón de pardos de 240 y una compañía de morenos de 60 individuos”<sup>352</sup>. El gobierno había logrado mantener la fidelidad de la gente de color contra los indios, y los soldados pardos entraron también en el cuerpo de la caballería. Pero en las regiones conflictivas, la defensa recae en la infantería regular formada de regimientos españoles.

### *“Con fidelidad y amor”*

En Buenos Aires, como en toda Hispanoamérica, hubo compañías de negros y de morenos libres. A raíz de las invasiones inglesas en 1806 y 1807, numerosos negros se alistaron y participaron a la defensa de la ciudad. Cuando las tropas inglesas invadieron Buenos Aires, Beresford promulgó un bando para sosegar a los amos, que temían una revuelta de esclavos. Esta actuación de los negros y pardos en las luchas contra los invasores extranjeros dio a la gente de color la ocasión de probar su heroísmo y su fidelidad a la patria. Un moreno llamado José María formó un Cuerpo de Negros Esclavos y ofreció al Cabildo el reunir a 4.000 hombres de esa condición solicitando armas: chuzas, machetes y cuchillos, así como 500 lanzas que se hallaban en los depósitos del fuerte<sup>353</sup>. Otros desempeñaron actos individuales de heroísmo de los cuales atestiguaron sus amos. Esta actitud valiente de los hombres de color desdecía el criterio predominante entre la oficialidad castrense colonial sobre las compañías de gente de color que sólo servían “para peones, guardar caballadas y otros precisos destinos”<sup>354</sup>.

Después de la victoria de Buenos Aires, el cabildo, en fecha de 22 de octubre de 1807, decidió recompensar “el extraordinario entusiasmo con que la esclavatura de esta ciudad se dedicó a defenderla en los días 1 a 6 de julio” y otorgó la libertad a los que quedaron mutilados o inútiles para el servicio, asignándoles una pensión mensual de 6 pesos. El cabildo propuso también libertar por sorteo a otros veinticinco; después de efectuada la operación, el propio cabildo, a su arbitrio, eligió a otros 5 esclavos y pagó el precio de su libertad a sus amos. El rey y vecinos particulares pagaron otros premios

---

<sup>352</sup> Jáuregui, 215-216. La participación de los milicianos pardos en la represión del movimiento tupamarista sirvió como argumento al diputado peruano a las Cortes de Cádiz, en 1811, para apoyar la posición liberal relativa a la ciudadanía de las castas de color contra las restricciones del artículo 22 de la Constitución (King (1953a) 55). Ved también Sánchez, pág. 197-199.

<sup>353</sup> Gesualdo, 39.

<sup>354</sup> Sánchez, 201.

de libertad, y resultaron en todo 70<sup>355</sup>. La ceremonia del sorteo se realizó en la actual Plaza de Mayo, apiñada de gente. Después de la celebración oficial, hubo fuegos artificiales y música. Esta fue una de las primeras fiestas patrióticas.

La obtención de esa recompensa dio lugar a una serie de testimonios individuales que describen concretamente la actuación de esos esclavos. Don Martín José Medrano, capitán de la primera compañía del primer batallón de patricios, certificó “que el moreno llamado Joaquín Alzaga, hallándome destinado en la azotea del Señor alcalde de primer voto don Martín de Alzaga, se me presentó ofreciendo todo auxilio para la gente que estaba a mis órdenes: asimismo me dijo que él tenía fusil y todo lo demás necesario para a mi lado hacer fuego en caso necesario”<sup>356</sup>. “Ilario Armando, soldado de la compañía de pardos voluntarios de infantería y de la guarnición de esta plaza”, sirvió en esas circunstancias con “fidelidad y amor”, puesto que procedió a la evacuación de las armas de la plaza, como él mismo lo afirmó: “lleno del deseo de sacrificar primero la vida como aquellos muchos que hoy se ven mutilados con tanto honor y gloria, antes que sobrevivir a la desgracia de ver entregada la Patria a ajenada y enemiga dominación”. Como el hombre no tuvo la suerte de ser sorteado y liberado, pidió certificado y lo obtuvo<sup>357</sup>. Otros esclavos aprovecharon esa coyuntura favorable, hicieron prueba de méritos y fueron manumitidos.

No siempre las promesas de libertad hechas en el fragor de la batalla por los amos fueron cumplidas fácilmente. Mariana Sosa habla en nombre de su hijo, esclavo, que participó con su amo en la defensa de Buenos Aires. El amo le había dicho que “para ser libre dependía de que quedase con vida en la refriega, y si lo mataban, el perdía gustoso su dinero”. La madre y el hijo aceptaron el acuerdo y “después de haberse medio instruido con los demás en el cuerpo de su clase, en el manejo de las armas” (incorporado en la tropa de las castas). Pero el hijo fue gravemente herido en un brazo y tomado prisionero y llevado a Montevideo. Al fin, el amo le dio la libertad<sup>358</sup>

La participación de los esclavos a la defensa de Buenos Aires durante las invasiones inglesas (1807) tuvo como consecuencia inmediata la identificación de los negros y pardos con el pueblo. Los héroes de tez oscura fueron ensalzados en el romance heroico de Pantaleón Rivarola, “fiel vasallo de S.M. y amante de la patria” en estos términos:

“No es posible aquí omitir para honor de nuestro suelo y de nuestro Soberano las maravillas que hicieron, de religión y valor, los indios, pardos y negros, todos todos a porfía [...]. Los esclavos de las casas desamparan a sus dueños y a la palestra de Marte van a porfía corriendo, sin que contenerlos pueda, de sus amos el precepto ¡Qué prodigios de valor, qué heroicos hechos no hicieron, estos valientes esclavos, a vista del mundo entero!” (El romance cuenta cómo el comandante Juan Domingo Urien fue salvado por un negrito, a quien dijo, en señal de agradecimiento: “búscame en mi casa, que eres libre”.) Pablo Jiménez, esclavo pardo, también es recordado por el bardo:

---

<sup>355</sup> Lanuza, 64-66.

<sup>356</sup> AGN-A, Solicitudes de esclavos, Gobierno, IX-13.1.5., documento del 23 de agosto de 1808.

<sup>357</sup> AGN-A, Solicitudes de esclavos, Gobierno, IX-13.1.5. Documento del 5 de septiembre de 1808.

<sup>358</sup> AGN-A, IX-13-1-5, febrero 1809.

“Estas heroicas acciones, de su amo merecieron, la franqueza y libertad, que le concedió al momento, brillando en amo y esclavo, honor de virtud y acuerdo”<sup>359</sup>.

Otro poema heroico de la defensa de Buenos Aires, escrito por Vicente López y Planes, futuro autor del himno nacional argentino, en una versificación ampulosa se refiere en estos términos a las milicias:

“Oh ínclito señor [el monarca] ésta no es tropa,  
Buenos Aires os muestra allí sus hijos:  
allí está el labrador, allí el letrado,  
el comerciante, el artesano, el niño,  
el moreno y el pardo [...]   
Por todas calles número infinito  
de ilustre juventud a los cuarteles  
correr se ve [...]   
al natural, al cuarterón, y al hijo  
del tostado habitante de Etiopía”<sup>360</sup>.

Las circunstancias excepcionales que habían agitado la ciudad favorecían esta visión romántica de las castas, constitutivas del nuevo pueblo argentino. Esta idealización se prosiguió durante las luchas revolucionarias, donde los hombres de color desempeñaron un papel fundamental. Sin embargo la nueva era republicana, abocada a la consolidación de la nación no resolvió sino tardíamente la cuestión de la esclavitud.

### *Ciudadanía y color*

A raíz de la invasión de España por los ejércitos de Napoleón y de la deposición de Fernando VII, la legitimidad de la monarquía pasó a la Junta General de Sevilla. Las Cortes, que reunían delegados de las juntas de ambos hemisferios, fueron convocadas en Cádiz en 1810 con el objeto de redactar una constitución. Lo esencial de los debates giró en torno a las bases de la representación de las Indias. Un punto fundamental era la determinación de la ciudadanía ¿Quiénes debían ser considerados como españoles? ¿Qué estatus jurídico y político debía ser reconocido a los indios y a las castas? En un discurso de gran intensidad emocional que arrancó lágrimas en las galerías de las Cortes, José Mejía Lequerico, suplente de Nueva Granada, adoptó la defensa de las castas. ¿Porqué éstas eran consideradas impuras? ¿Acaso las plantas no se mejoraban con injertos? Los hombres, al mezclarse, también se fortalecían. A pesar del talento del orador, muchos no compartieron el entusiasmo por el “diputado puesto de rodillas en la tribuna y perorando en favor de los americanos”. Las castas originadas en negros esclavos no podían ser consideradas como limpias, y mientras que los diputados obtenían medidas en favor de los indios, como la supresión de la mita y del tributo, así como la redistribución de las tierras a las comunidades que habían sido despojadas, la

---

<sup>359</sup> *Antología de literatura virreinal*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967, pág. 74-77.

<sup>360</sup> *Ibid.*, 102-103.

inclusión de la gente de color en la categoría política de español planteaba serias dificultades.

Los criollos que defendían la representatividad de las castas fueron acusados de servirse de ellas en beneficio propio. En diciembre de 1810 se presentó ante las Cortes un texto que declaraba que la representación nacional de América y de las Filipinas estaría constituida por los naturales y originarios de ambos hemisferios, así españoles como indios y los hijos de ambas clases<sup>361</sup>. Esta cláusula no incluía a los españoles originarios de África. En el proyecto de la Constitución, elaborado en agosto de 1811, la nación española estaba integrada por la unión de los españoles de los dos hemisferios. El estatuto de los hombres de color estaba precisado en el artículo 22, que supeditaba la ciudadanía de los españoles de origen africano a sus méritos y calificaciones personales. Las Cortes podían por consiguiente otorgar cartas de ciudadanía a aquellos que habían rendido servicios a la patria o a los que se distinguían por su talento, aplicación y conducta, a condición que éstos últimos fueran descendientes de uniones legítimas, hijos de padres libres, casados con mujeres libres y residentes en los dominios españoles, y que ejercieran alguna profesión útil, oficio o industria, y poseer capital suficiente para mantener sus hogares y educar honorablemente a sus hijos.

La lectura del artículo 22 desencadenó discusiones apasionadas. Los diputados de la Nueva España y de América Central pidieron representación plena e igualitaria para las castas. Miguel Ramos Arizpe, diputado de Coahuila, aseguró a las Cortes que muchas provincias norteñas deseaban ver erradicados para siempre los nombres odiosos de “gachupín, criollo, indio, mulato, coyote”<sup>362</sup>. Los argumentos esgrimidos por los americanos se esforzaron en demostrar la injusticia y la torpeza política de excluir las castas. Se recordó también que los 5/6 de los ejércitos realistas de la Nueva España estaban constituidos por castas. Muchos insistieron en el peligro que representaba esa exclusión. ¿Cómo exigir una calificación a gentes que no habían tenido estímulos para mejorarse? Otros diputados expresaron sus prejuicios, criticando a aquellos que, en virtud de “gracias al sacar” y de engaños y sobornos, ocupaban puestos que no les correspondían. Las castas, para muchos, estaban envilecidas por la esclavitud. Un diputado peruano propuso que se les otorgara el derecho de elegir (voto activo) y no el de ser electos (voto pasivo). En esos debates se jugó con las cifras de los censos: para los americanos liberales, el número de las castas era preponderante, para los que eran hostiles, entre los cuales el diputado Inca Yupanguí, la discusión no tenía importancia ya que el número de castas libres peruanas en el último censo de 1792 era sólo de 41.000, número insuficiente para justificar un diputado adicional.

A pesar de los últimos esfuerzos de Ramos Arizpe a favor de la ciudadanía de las castas, sino en su totalidad, al menos a parte de ellas, para lograr construir “una nación, un pueblo, una familia”, sus argumentos no fueron aprobados por la mayoría de los diputados, aunque influyeron sin duda en las medidas lenitivas que, a pedido del representante de Costa Rica, se tomaron para aplacar la cólera de las castas. Estas obtuvieron que se les abriera el ingreso a la universidad, a los seminarios y a las órdenes

---

361 King, 1953a, p. 47.

362 King, 1953a, pág. 53-54.

religiosas. Entre los que protestaron contra el artículo 22 de la Constitución hubo muchos cirujanos pardos de Lima. A los oficiales del batallón de pardos y morenos de Veracruz se les negó el acceso a las urnas en las elecciones municipales de 1812, de lo cual resultaron disputas muy ásperas<sup>363</sup>. Pero las conclusiones de las Cortes fueron las últimas medidas restrictivas de la época colonial.

---

363 King (1953a), 59-64.

## CAPÍTULO V

### LA EXTINCIÓN GRADUAL DE LA ESCLAVITUD

Las luchas independentistas conllevaron el repudio de todas las formas de servidumbre. Los pueblos americanos habían sacudido el “yugo de la esclavitud” al emanciparse de España, y en ese contexto, la de los africanos aparecía como la prolongación natural de la opresión colonial. Si bien la abolición fue desde luego un objetivo de los libertadores, la realización concreta del programa fue postergada hasta mediados del siglo XIX e incluso más allá, puesto que en Cuba, aún bajo el dominio español, se decretó la libertad definitiva de los esclavos en 1886. La abolición, reivindicada por los libertadores y patriotas, fue gradual, por dos razones principales. La primera, porque los hacendados se opusieron por lo general a la liberación de los esclavos, invocando el estado ruinoso del campo después de las luchas independentistas y civiles. Inclusive se sostuvo que en vista del carácter paternalista de la esclavitud, ésta no significaba una carga para los que estaban sometidos a ella. La segunda razón esgrimida se basaba en el interés supuesto de los siervos. Si éstos recobraban la libertad sin haber estado preparados a su nueva vida, sufrirían y no podrían integrarse a la sociedad. Este tipo de argumentos no tomaba en cuenta desde luego la experiencia de los jornaleros, que sabían muy bien manejarse en la ciudad. De hecho, el doble temor a la ruina económica y al ascenso social de los hombres de color influyeron en la adopción de medidas progresivas de manumisión.

Ese período intermediario entre la esclavitud y la libertad coincidió con el auge del caudillismo. Desde el punto de vista ideológico, el criollismo invadió las ciudades, y el campo hizo irrupción en la sociedad urbana. En esos años se forjaron nuevos tipos sociales como el gaucho o el llanero. Las luchas de los caudillos aceleraron la disolución del estado, y el bandidaje se extendió en todo el continente<sup>364</sup>. Los grupos marginales, en su mayoría pertenecientes a la categoría de las “castas” desertaron temporalmente la ciudad para unirse a las montoneras o a las bandas que asaltaban a los viajeros por los caminos. Por otra parte, el carácter suspensivo de la esclavitud produjo una nueva categoría social, los libertos. Eran éstos antiguos esclavos que obtenían la libertad a condición de servir a la patria, o porque habían nacido después de la promulgación de la “libertad de vientres”. Esa libertad, empero, era progresiva ya que los niños y los adolescentes debían quedarse junto al antiguo amo hasta ser mayores de edad y demostrar su capacidad a desenvolverse en la sociedad. Los libertos eran libres, potencialmente, pero el simple hecho de llamarlos así acentuaba el vínculo de la esclavitud. En Cuba, en los últimos decenios del siglo XIX, este estado intermedio fue el de los “patrocinados”, es decir, antiguos esclavos en vías de liberación que debían trabajar durante cierto tiempo para sus amos por un salario<sup>365</sup>.

---

<sup>364</sup> Romero, 176-183.

<sup>365</sup> Scott, 1983, pág. 457-458.

Los negros esclavos y la gente de color en general plantearon otro problema, de índole política. ¿Qué lugar debía serles asignado en la construcción ideológica de la nación? Así como el indio podía, en ciertos casos, encarnar un pasado americano anterior a la conquista española, los negros y los pardos, cuya identidad se enraizaba en la condición servil y en la mácula de color, no entraban en las nuevas definiciones de la identidad, y no producían en los nuevos ciudadanos, salvo excepcionalmente, un fenómeno de identificación. De ahí que poco a poco, como sucedió en México, en el Perú y en la Argentina, la herencia cultural negra se fuera borrando de la memoria colectiva. Tampoco la antropología naciente, vinculada con la construcción simbólica de las naciones americanas, se interesó por el aporte negro; su objeto de estudio fueron las civilizaciones prehispánicas y las tribus indígenas primitivas, aniquiladas o acorraladas sin embargo por los estados nacionales y los intereses económicos<sup>366</sup>.

Los años que se extienden entre las guerras de la independencia y la abolición de la esclavitud, cuya ejecución varió según los contextos políticos, plantean una serie de alternativas que necesitarían un estudio comparativo que aún no ha sido hecho: la inclusión o la exclusión de los negros de las definiciones nacionales, la prolongación bajo otro nombre de la condición servil en el período republicano, la visibilidad o la invisibilidad social de la gente de color y su integración en la plebe urbana o la fusión eventual en las capas medias. De más está decir que la esclavitud no existió únicamente en Hispanoamérica, y a título de comparación recordemos que en el Brasil, esa institución fue abolida en 1888, dos años después que en Cuba; en América del Norte, la guerra de Secesión provocada entre otros motivos, por la cuestión esclavista, estalló en 1861, el mismo año en que, en Europa oriental, el zar Alejandro II ponía un término definitivo a la servidumbre. En África y en Asia, la esclavitud perduró prácticamente hasta nuestros días.

### ***Luchar por la patria***

En 1812, dos años después que en Buenos Aires estallara el grito de independencia, el español don Martín de Alzaga urdió una conspiración contra el gobierno patriota. El plan fue revelado en *La Gaceta de Buenos Aires* del primero de junio de ese año y decía que una vez conseguida la victoria, “serán enviados a Montevideo y a otros puntos los hijos del país [es decir los criollos], los indios, las castas y los negros, para que no haya en esta capital un solo individuo que no sea español europeo”. La conjuración salió a la luz porque un esclavo llamado Ventura, oyó hablar de ella en una quinta y le comunicó la noticia a su ama, que acudió con la denuncia al Triumvirato. El gobierno concedió la libertad al esclavo y lo enroló en el regimiento n° 2 con un escudo en el brazo izquierdo de su uniforme: “Por fiel a la patria”<sup>367</sup>. Encontramos en este ejemplo esa fidelidad del

---

<sup>366</sup> Este aporte interesó únicamente a los folkloristas, sobre todo en lo que toca a la música y las danzas. Es interesante justamente indagar el porqué de esta división del estudio científico de los pueblos entre antropología, disciplina relacionada con la museografía y las civilizaciones indígenas, y el folklore, dedicado a recoger “costumbres” curiosas que habían perdido, si alguna vez lo habían tenido, el vínculo con las culturas primordiales del continente. El folklore era el enfoque “menos noble” de las ciencias sociales emergentes.

<sup>367</sup> Lanuza, pág. 56-57.



esclavo a la patria contra los extranjeros que, en este caso, comprendían igualmente a los españoles.

Para conmemorar el año I de la Revolución de Mayo, el arquitecto Prilidiano Pueyrredón -el mismo que había tenido como maestro a un pintor pardo- concibió una pirámide de ladrillos cuya forma, instrumentos y materiales estaban inspirados en el simbolismo de la masonería. El artesano que construyó el monumento -el primero en todo el continente que materializó el triunfo de la libertad- fue el mulato Pedro Cañete. En 1815, también para festejar el aniversario de la Revolución de Mayo, se colocaron en la plaza de la Victoria cuatro estatuas que representaban las cuatro partes del mundo, y que llevaban las siguientes inscripciones alusivas: *América libre, Europa admirada de esa libertad, Asia soportando aún cadenas, y África redimida por la libertad de sus hijos de América*: “África hasta aquí lloró, a sus hijos en prisiones, que la crueldad aprobó. Su amargo llanto cesó, desde que el americano, con su libertad ufano, compasivo y generoso, prodiga este don precioso, al infeliz africano”<sup>368</sup>. La opresión de la esclavitud quedaba identificada con el régimen colonial.

A partir de 1812 se había prohibido el tráfico de esclavos en las Provincias Unidas. Un año después del decreto de 1813 sobre la Libertad de Vientres, se permitió nuevamente la introducción de esclavos africanos que acompañaban a extranjeros en calidad de criados, pero éstos no podían ser vendidos. La libre enajenación fue permitida en 1831, bajo la gobernación de Rosas, y se desconoce el número de negros que ingresaron en esa época en el Río de la Plata<sup>369</sup>. En esta región la abolición de la esclavitud fue también gradual. En las primeras décadas del siglo XIX, La *Gaceta Mercantil* publica avisos relativos a fugas o a compras de esclavos. Por ejemplo: “Se desean comprar cinco o seis negros de edad de 20 a 30 años para trabajar en una fábrica de velas de sebo en la calle larga de barracas, a quienes se dará la libertad dentro de 4 años, siempre que su conducta sea buena y sirvan fielmente”. O bien: “El día 2 del presente mes se ha perdido un negro bozal joven de 10 años llamado Antonio con pantalón de paño azul... El que lo tenga en su poder podrá entregarlo en la botica de don Juan José Bosch”; “se vende una morena con leche y sin vicios”, en marzo de 1829, “se huyó... una negra bozal llamada María, de edad de 27 años, tiene unas rayas junto a los ojos y en las espaldas”. O también “desea encontrar acomodo un pardo joven ya sea como mucamo para cualquier extranjero u hombre solo, o bien para tirar un carruaje no siendo del pescante”<sup>370</sup>.

Por otra parte, para aumentar el número de soldados de los ejércitos de la patria, el gobierno ordenó, en mayo de 1813, el rescate de los esclavos de los extranjeros. Estos debían entregar a los esclavos excendentarios, que les serían indemnizados a un precio fijado y que giraba para un adulto en torno a los 200 pesos, valor más bajo que el de la tasa arbitraria que ponía el amo. Naturalmente, muchos dueños ocultaron o minimizaron el número de criados que poseían, para poder conservarlos. Pero los esclavos vieron en esta actividad militar la posibilidad de liberarse y denunciaron a los amos recalcitrantes

---

368 Lanuza, pág. 70.

369 Goldberg, pág. 81-94.

370 *Gaceta Mercantil*, n° 1097, 3 de julio de 1827; 6 de julio

ante las autoridades, como lo hizo el moreno Manuel Juan, esclavo de don Diego Jackson, declarando ante la comisión de rescate que su amo tenía en realidad 8 esclavos, que 5 se le habían huido pero que aún le quedaban 3 por presentar.

Un decreto de diciembre de 1813 extensivo a toda la provincia, divide a los propietarios de esclavos en dos clases. “La primera se compondrá de los que teniendo más de un esclavo, dejaron de contribuir tanto con criados destinados al servicio doméstico como con los empleados en barracas, fábricas, panaderías, y labranzas. Cada uno de los comprendidos deberán dar el nombre de un esclavo a la comisión de rescate, que hará se saquen a la suerte quince por cada ciento. La segunda clase de propietarios, los que tienen un excedente. Deberán presentar el nombre de cada esclavo por cada excedente, los cuales se vacarán a razón de 30 por cada ciento. Los esclavos enganchados se pagarán a sus amos bajo las mismas condiciones que los destacados para el primer batallón de libertos”. El 14 de enero de 1815, Carlos de Alvear decretó el rescate de esclavos para “hacer una leva de todos los hombres de edad de 16 a 30 años” pertenecientes a europeos españoles que no tuvieran carta de ciudadanía, quedan destinados al servicio de las armas. Tienen la obligación de servir al ejército hasta un año después del fin de la guerra.

Las comisiones de ciudadanos debían examinar a los esclavos rescatados, descartando a los inútiles. A los amos se les daba un certificado, y el importe del esclavo debía serles pagado un año después. Toda ocultación por parte del amo le valía una multa de 500 pesos. Pero lo más importante era que los esclavos podían presentarse directamente a cualquier juez o jefe militar, para integrar los batallones de libertos<sup>371</sup>. Quedaban exceptuados del rescate los panaderos de la ciudad. Ello no impidió que en 1815, don José Guerra, del gremio de los panaderos, entregara 8 negros como tercera parte de los 24 que tenía para el trabajo de panadería. En 1817, 406 esclavos fueron rescatados para constituir el Batallón de Cazadores en virtud de una orden Suprema de diciembre del año anterior. Pero la lista de los nuevos reclutas muestra que algunos de ellos fueron escogidos siendo menores de los 16 años previstos por la ley, siendo los más jóvenes Miguel Pestana, de 10 años, rescatado por 140 pesos, y Antonio Moslera, 8 años, por el precio de 100 pesos. “Aptos para el servicio de las armas”, estos chiquillos fueron probablemente utilizados como tambores<sup>372</sup>.

En efecto, las bandas militares desempeñaban un papel importante, y las más famosas fueron las de los batallones 8° y 11° del ejército de San Martín. Una de ellas fue un obsequio de un rico propietario mendocino al libertador. Este hacendado había enviado a Buenos Aires a dieciséis esclavos negros para que aprendieran a tocar instrumentos de viento. Al cabo de 4 años, los negros regresaron a Mendoza vestidos de vistosos uniformes “a la turca”, confeccionados en Europa. El amo entregó al general San Martín la banda completa con su rico vestuario, sus instrumentos y su repertorio compuesto de marchas marciales, paso dobles y valsos<sup>373</sup>.

---

371 AGN-A, X-43-6-7, Rescate de esclavos, 1813-1817.

372 AGN-A, X-43-6-9, Policía. Libertos.

373 Gesualdo, 40.

Aunque hubo vecinos que, como don Juan Antonio Costa, destinaron al servicio de las armas a su mejor esclavo “donándole la libertad y dos uniformes completos”, la mayoría se resistieron a desprenderse de sus criados, aun por motivos patrióticos. Los pretextos no faltaron. Por ejemplo don Alexo Castex (1813), alegó que “los tres esclavos que se me acusan se hallan, el uno de quintero y chacarero en la costa, el otro es un negrillo que tiene la misma ocupación y la de servir la alfombra a mi mujer, y el tercero, un maldito mulato sastre que apenas de mantenerle en casa su mujer e hijos que son libres y de no presionarle tampoco con jornales, no lo puedo sujetar en ella”<sup>374</sup>. Este caso es por cierto significativo de la diversificación del trabajo servil dentro de un mismo dominio: la agricultura, el servicio doméstico (la expresión “servir de alfombra” significaba acompañar a la señora a misa llevando un cojín o una alfombrilla para que no se arrodillara directamente en el suelo) y el jornal.

A veces se desembarazaba el amo de un esclavo que le causaba problemas, como Antonio de Obligado, que remitió a la disposición del comisario don Victorino de la Fuente un esclavo de 35 años de nación angola, “medio albañil, huidor y bastante ratero, a fin que se sirva destinarlo al servicio de la patria”. O bien el amo se quita de encima a un enfermo, o a un borracho, o a un viejo “no obstante que su natural vigor lo extraía de tal clase”, como lo justifica ante las autoridades.

Pero, a pesar de las dificultades de ejecución del decreto de rescate, los negros esclavos o pardos libres formaron la mayoría de los regimientos de infantería de los ejércitos patriotas argentinos. En esa ocasión la participación fue masiva. Los batallones de Cazadores 7 y 8 (el de Negros Libertos) del Ejército de los Andes lucharon valientemente en Chacabuco, Cancha Rayada y Maipú. Muchos murieron en la Cordillera. Los sobrevivientes constituyeron en el Perú el Regimiento del Río de la Plata<sup>375</sup>.

Los tiempos revolucionarios dieron también modelos negros, como lo habían hecho los santos, a comienzos del siglo XVII. Antonio Ruiz, alias *Falucho* -apodo que se daba a los soldados negros- fue, para los porteños, el héroe de aquellos tiempos. Este moreno, veterano de Chacabuco y Maipu, se resistió, en Lima, a saludar a la bandera realista, que los veteranos descontentos e impagados hicieron flamear. El soldado fue fusilado y cayó al grito de “Viva Buenos Aires”<sup>376</sup>.

Algunos nombres de los heroicos soldados de San Martín han sido rescatados del olvido. No todos fueron criollos y hallamos también africanos, es decir, antiguos bozales integrados en la nueva patria. Uno de ellos fue Andrés Ibáñez, del batallón octavo, que había nacido en África y había sido vendido en Buenos Aires a la edad de 16 años. Ibáñez alcanzó el grado de capitán y ganó cinco medallas. Después de las guerras de independencia, el moreno se instaló en Buenos Aires donde adquirió una pulpería. Manuel Macedonio Barbarin, de nación Calivali, llegó a Buenos Aires a fines del siglo XVIII. Como tantos otros esclavos, intervino en la defensa de la ciudad contra los ingleses y, en 1810, alcanzó el grado de capitán de milicias. Posteriormente,

---

374 Ibid. Don Alexo Castex, X -29.10.1813.

375 Gesualdo, 39.

376 Lanuza, 8-9.

Barbarin tomó parte en las luchas independentistas y, cuando murió, en 1836, la *Gaceta Mercantil* publicó una “Canción fúnebre” para deplorar “La pérdida funesta e irreparable de un militar valiente y memorable”<sup>377</sup>.

Estos dos ejemplos, que no son únicos, muestran que el ejército constituyó para los libertos un instrumento poderoso de ascenso social, ya que en la época colonial era difícil para las castas obtener galones militares, ya que “para cabos y aun para ascender a sargento, se atiende a los soldados de nacimiento con preferencia a los demás, como tengan las circunstancias de aptitud, conducta y demás”<sup>378</sup>.

### ***La temible pardocracia***

Algunos años después de la Revolución de Mayo, cuando ya los brotes de anarquía habían destruido la unidad de las Provincias Unidas, la asociación de los negros con las luchas revolucionarias fue reconsiderada como la causa indirecta de los desórdenes políticos. Gervasio Posadas, Director Supremo de las Provincias Unidas en 1815, escribió en 1822 que “durante la revolución del 5 y 6 de abril del año de 1811, y las demás que a éstas han seguido como la de 815, la conducta de las clases bajas en esta ciudad de Buenos Aires siempre ha tomado un carácter alarmante a instigación de los que han capitaneado y dirigido semejantes convulsiones por sus miras particulares y por tomarse el Poder que no podían ver en otras manos sin envidia y celos [...]. Se han visto salir de los arrabales y de los barrios oscuros aquellos miembros degradados de la sociedad, cuyas labores mercenarias no encuentran descanso sino en la francachela grosera, invisibles las más veces a las clases más respetables de la sociedad, pero que los hacen aparecer en los tiempos de agitación y de calamidad pública para aumentar la confusión y el terror general. Aquellos seres oscuros se reúnen en los momentos de peligro público a la simple reseña de un jefe revolucionario y los ciudadanos sensatos ven, con tanto disgusto como terror, unas fisionomías que les son tan desconocidas como si aquellos seres hubieran salido de un país lejano y salvaje”<sup>379</sup>.

Estos temores que asaltaban a los patricios de Buenos Aires fueron más fuertes aún en Venezuela, donde la población de color representaba una abrumadora mayoría. A finales del primer decenio del siglo XIX, Caracas tenía aproximadamente unos 40.000 habitantes, de los cuales 10.000 blancos, 13.333 esclavos, 200 indios y 16.468 pardos y negros libres. Según el viajero Francisco Depons, no había en ninguna parte de Sudamérica una población con mayor número de manumisos<sup>380</sup>. La necesidad de ganar la fidelidad de los esclavos y de los mulatos libres era un arma de doble filo. Después del fracaso de la primera República, las tropas realistas trataron de atraer a su causa a la multitud de pardos, bajo promesas lisonjeras. Tal fue el caso del caudillo José Tomás Boves, cuyas tropas estaban formadas en su mayoría por pardos, a quienes prometió entregar las propiedades de los blancos criollos cuando concluyeran los combates. Para

---

377 Estrada, 79-84.

378 AGN-A, BN 261, fol. 19, 1770.

379 AGN-A, BN 213, n° 2334-19: Gervasio Posadas sobre las clases bajas, 1822.

380 Lucena Salmoral (1980), 165-166

conciliarse la simpatía de los negros, el Regente de la Real Audiencia de Caracas, envió a la Corona algunas sugerencias para evitar la emergencia de un poder negro. La proposición de Ucelay se basaba en la experiencia de la cédula de “gracias al sacar”, puesto que aquellos que sirvieran a la Corona serían considerados blancos por decreto, privilegio “que halaga principalísimamente la vanidad de estas gentes [...] y este premio dispensado por nuestro Soberano a cierto grado de servicios surtiría el doble objeto de remunerar al agraciado y aumentar el escasísimo número de los blancos, en la segura inteligencia que los nuevos adscriptos serían los más decididos en sostener las prerrogativas de la clase a que han ascendido”. Para distinguir estos negros “blanqueados” de los otros propuso que los privilegiados llevaran una cinta encarnada en sus sombreros<sup>381</sup>.

Los recelos contra los negros estaban fundados. Durante ese período de desórdenes muchos esclavos huían para enrolarse en las tropas de los caudillos. El capitán español don José Cevallos, por su parte, insistió en las pérdidas de hombres del ejército realista, mientras que “la clase temible se reproduce y aumenta, teniendo en el día sobre sus conocidas ventajas físicas, las de disciplina y ferocidad, que han adquirido en la última guerra [... Y] no puede durar mucho una sociedad, quando los nueve décimos de sus individuos, lexos de tener interés en conservarla, deben desear destruirla”. Para evitarlo, agregaba Cevallos, la Corona tenía que hacer concesiones, para apartar a las castas de la causa nacional: recompensar a los que se han distinguido en el terreno militar, “extraerlos legalmente de su clase inferior por medio de un privilegio” similar al que otorgaba la constitución republicana de 1812: “A los españoles que por cualquier línea son habidos y reputados por originarios del África, les queda abierta la puerta de la virtud y del merecimiento para ser ciudadanos: en su consecuencia, las Cortes concederán carta de ciudadano a los que hicieren servicios calificados a la patria, o a los que se distinguan por su talento, aplicación y conducta, con la condición de que sean hijos de legítimo matrimonio de padres ingenuos; de que estén casados con mujer ingenua y avecindados en los dominios de la Españas, y de que ejerzan alguna profesión, oficio o industria útil con un capital propio”<sup>382</sup>.

Bolívar, a su vez, captó a los morenos para la causa patriótica. Si bien éstos se encontraban en ambos lados de la contienda, la conciencia racial se imponía muchas veces al enfrentamiento político. Cuando el comandante realista Domingo Monteverde fue derrotado en 1815, sus sirvientes zambos le cubrieron y gracias a ello salvó la vida porque los insurgentes “no tiraban contra los hombres de color”<sup>383</sup>. En febrero de 1816, Bolívar y Alexandre Pétion, presidente de la primera república negra, llegaron a un acuerdo: Haití daba a Bolívar municiones, armas, provisiones y una imprenta contra la promesa que cuando Venezuela fuera independiente, emanciparía a los esclavos de ese país y de todos los territorios donde flotara la bandera de la libertad. Bolívar, siguiendo la práctica de Francisco de Miranda y de José Tomás Boves, proclamó que si los negros

---

<sup>381</sup> Heredia, p. 184-185.

<sup>382</sup> King (1953b), 533-537; Bierck, 367. “Ingenua” significa aquí una persona que nació libre y que no ha perdido su libertad.

<sup>383</sup> Lynch, pág. 88-89.

deseaban efectivamente la libertad debían luchar por ella. El nuevo ciudadano que se negara a combatir con los libertadores permanecería en servidumbre.

Pocos esclavos respondieron al llamado pero sí muchos negros libres. Los pardos habían servido en las milicias coloniales y tenían experiencia en el manejo de las armas. A los caraqueños, Simón Bolívar anunció en enero de 1817 el fin de la tiranía: “Ya no habrá más esclavos en Venezuela. Todos los ciudadanos serán iguales ante la ley”<sup>384</sup>. Bolívar tuvo también que luchar contra otros caudillos, siendo uno de ellos el pardo Manuel Piar, que se había ascendido a general y que fue ejecutado por el libertador por insubordinación. Piar había nacido en Curaçao, de madre mulata y de padre canario. Como éste reivindicaba la ascendencia paterna, Bolívar se sirvió de ello para denunciar el desprecio que en el fondo de él sentía por la gente de color<sup>385</sup>.

En el discurso pronunciado por Simón Bolívar ante el Congreso de Angostura del 15 de febrero de 1919, el Libertador declaró: “La esclavitud rompió sus grillos y Venezuela se ha visto rodeada de nuevos hijos, de hijos agradecidos que han convertido los instrumentos de su cautiverio en armas de Libertad”<sup>386</sup>. La liberación definitiva de Venezuela tuvo lugar en 1821, después de la victoria de Carabobo, seguida de la proclamación de la ley de manumisión. Pero la extirpación de la esclavitud en Nueva Granada, donde esa institución estaba muy arraigada, fue una tarea muy ardua, complicada por las guerras entre los caudillos. En varios puntos de Venezuela, Nueva Granada y el Ecuador estallaron revueltas encabezadas por “mala gente”. En Esmeraldas, fue sofocada una tentativa de rebelión organizada por el almirante Padilla, un pardo. Bolívar temía que “la enemistad natural de los colores” existente en Colombia provocara en todo el territorio rebeliones de negros, amenaza, en su opinión, más seria que la de una improbable invasión española<sup>387</sup>. En las nuevas repúblicas de Venezuela, Nueva Granada y Ecuador, la manumisión prometida por el Libertador fue progresiva.

Simón Bolívar había abogado por la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, pero los pardos pedían la igualdad absoluta tanto en lo público como en lo doméstico. Estas exigencias de la “pardocracia”, término forjado por Bolívar, eran inquietantes, pues conducían inevitablemente, por “inclinación natural y única”, al exterminio de la clase privilegiada. Esto requiere grandes medidas que no me cansaré de recomendar”. En carta del 28 de junio de 1825, Bolívar escribe desde el Cuzco al general Santander. Sucre le había aconsejado mandar 4.000 hombres del Sur a Venezuela, propuesta que juzga útil “pues mi hermana que tiene mucho talento, me escribe que Caracas está inhabitable por las tentativas y amenazas de la pardocracia. Ella, que es pobre, me dice

---

384 Bierck, 365-367. Simón Bolívar, II, 1, pág. 1093: Proclama de Carúpano, 1816: “El nuevo ciudadano que rehuse tomar las armas para cumplir con el sagrado deber de defender su libertad, quedará sujeto a la servidumbre, no sólo él, sino también sus hijos menores de catorce años, su mujer y sus padres ancianos”; pág. 1097.

385 Bolívar, II, pág. 1105; Lynch, pág. 275.

386 Bolívar, II, 1152.

387 Bolívar, II, pág. 194, 337; Bierck, 383-384.

que quiere irse a los Estados Unidos”. De Guayaquil escriben a Bolívar en marzo de 1826 “cosas bastante alarmantes con respecto a la pardocracia”<sup>388</sup>.

Los temores respecto a la importancia política de la “pardocracia” se mantuvieron en Venezuela durante la primera mitad del siglo XIX. En 1844, varios diputados de color fueron elegidos para representar a los ciudadanos en el Congreso. El ministro británico Robert Wilson comentaba en estos términos los resultados del escrutinio: “Uno de los diputados es un hombre de color, carpintero de oficio y que carece de cualidades que le hagan especialmente recomendable para confiar en él. Su elección tiene como objeto conciliar el espíritu democrático de los artesanos y de la gente de color en Caracas. En Maracaibo, un hombre de color, platero de oficio, ha sido elegido por el Partido Liberal por el mismo motivo y en su beneficio, y no está de más recalcar que la elección como senadores y diputados de artesanos y hombres de color, es frecuente en Venezuela”<sup>389</sup>.

### ***“La muchedumbre abyecta e ignorante” de Lima***

El Perú se mantuvo fiel a las tropas realistas hasta 1821, fecha en que fue decretada la independencia. Hubo milicianos pardos que sirvieron en los ejércitos españoles contra los insurgentes. Pero en Lima, los ecos de la victoria de los patriotas en Chile suscitaron una gran conmoción. Se rumoreó que la plebe intentaba asaltar las cárceles de Lima y del Callao; en el barrio de San Lázaro, habitado tradicionalmente por gentes de color, se descubrió que éstas “tenían hecha una bandera de raso en representación de la Patria, sin decir en qué lugar ni qué persona la tenía”. En 1821, ante la llegada de las tropas de San Martín, se recrudecieron los temores de un levantamiento de los negros de la capital. Numerosas tiendas y panaderías fueron saqueadas, los negros jornaleros huyeron de sus amos y los que estaban en la cárcel se fugaron, protegidos por el desorden general. El inglés Basil Hall, que estaba en esa época en Lima, apuntó en su diario que había visto doce asaltantes negros armados de garrotas; según otro testigo, la ciudad parecía haber caído en manos de “montoneras”. Era “el mundo al revés”, pero los que sufrieron de los saqueos no fueron los aristócratas de la capital sino los miembros españoles de las capas medias como los pulperos, los tenderos o los panaderos<sup>390</sup>.

El 28 de julio de 1821, San Martín proclamó la independencia del Perú y la Libertad de Ventres. Los que nacieran a partir de esa fecha serían libres, así como los que pertenecían a un amo español. Los que aún eran esclavos debían obtener gradualmente su libertad. No obstante, los libertos, a raíz del decreto de 1821, debían quedar bajo el patronato del amo de sus madres hasta alcanzar la edad de 20 años para las mujeres y 24 para los hombres. En realidad, esto difería considerablemente la libertad efectiva de los esclavos<sup>391</sup>. Los esclavos fueron reclutados para los ejércitos libertadores. En marzo de 1824 Bolívar publicó un decreto por el cual el esclavo podía variar de dominio, lo cual

---

388 Bolívar, I, pág. 1076, 1120 y 1302; Bierck, pág. 378.

389 Lynch, pág. 275.

390 Flores Galindo, 217-220.

391 Aguirre, pág. 186.

ya existía desde el virreinato en Buenos Aires. A partir de los años 1830, se desató una ofensiva de los propietarios en favor del mantenimiento de la esclavitud, y el decreto de Bolívar sobre la posibilidad de cambiar de dominio fue derogado<sup>392</sup>. La esclavitud fue reimplantada por Agustín Gamarra en 1839.

En los años que siguieron a la proclamación de la independencia, Lima era, para los viajeros extranjeros, una ciudad dominada por la plebe. El inglés Robert Proctor menciona tres clases de ciudadanos, los blancos, los mestizos y los mulatos, siendo estos últimos los más numerosos, y una “clase social holgazana y artera”<sup>393</sup>. El censo de 1827 mantiene las categorías coloniales en lo que toca al pueblo, distinguiendo a los indios, las castas y los esclavos. La sociedad republicana no reglamentó las categorías de casta, y varios factores como la extensión del mercado, las posibilidades de ascenso social y la ideología liberal, transformaron progresivamente los comportamientos y las actitudes de las clases bajas, así como los estilos de vida. Esto fue un hecho para los indios y probablemente también para la gente de color<sup>394</sup>.

A partir de 1840, las manumisiones se multiplicaron en Lima, pero la mayoría no fue debida a la generosidad del amo sino al pago de la libertad por parte del esclavo o de sus familiares. Hubo casos que no pueden cifrarse con exactitud, en que la libertad del esclavo fue pagada por una persona a cambio de un servicio personal. Por ejemplo, Rosa Zavala, una zamba de 24 años, se obliga con una señora por 500 pesos más un interés del 1% mensual, dinero que le había pagado por comprar su libertad. Rosa recibía por dicho concierto 4 pesos mensuales por el lavado de ropa y 5 pesos más por el servicio de cocina. Este mecanismo fue utilizado por los esclavos domésticos. El diario *El Comercio*, denunciaba en 1846 esta forma encubierta de perpetuar la esclavitud: “Así es que estos infelices esclavos como ignorantes y alucinados con la palabra Libertad venden su esclavitud de pocos años por la de toda la vida”<sup>395</sup>. La esclavitud fue abolida en 1854. A partir de esa fecha, en el Perú como en otros países, los esclavos pierden su visibilidad en los documentos judiciales<sup>396</sup>. Pero la percepción de los negros seguía cargada de discriminación, se los tachó de constituir una “muchedumbre abyecta e ignorante”, “los libertos no se distinguen de las bestias sino por el uso de la palabra”<sup>397</sup>.

En 1850, Félix Letellier, permaneció casi un año en Lima para efectuar una encuesta sobre las “industrias” de esa ciudad, con el fin de estudiar las posibilidades de atraer a inmigrantes franceses. La encuesta muestra la permanencia de los oficios de los negros, que ningún europeo “osaría emprender”: estos siguen siendo matarifes, arrieros, vendedores de gachas, fundidores de grasa de cerdo, esportilleros, aguadores y barberos-cirujanos. Al respecto, Letellier estima que en Lima sólo existen 4 cirujanos

---

392 Aguirre, pág. 189.

393 Flores Galindo, pág. 187.

394 Gootenberg, pág. 141.

395 Aguirre, pág. 234-235.

396 Aguirre, pág. 311.

397 Aguirre, pág. 317-318.



verdaderos, es decir, habiendo cursado estudios universitarios completos. Los 35 médicos, 8 ó 10 curanderos y curanderas y 50 cirujanos barberos “que también dan sus pequeños consejos” son, como en la época colonial, gente de tez morena. Las panaderías ofrecen buenas posibilidades para quien dispone de un capital, actividad “favorecida por la autoridad que facilita el comercio de granos y además entrega cada día a los panaderos algunos condenados para amasar el pan”. Encontramos también en este ramo la permanencia del trabajo forzado. Pero en definitiva, la competencia con la mano de obra esclava o servil es difícil y el francés considera que la capital del Perú sólo puede absorber 300 inmigrantes como máximo. La ley de Emigración de 1849 promulgada por Ramón Castilla, favoreció el tráfico de coolies chinos, que trabajaban en condiciones de semiesclavitud<sup>398</sup>.

En México, donde los negros se habían diluido por mestizajes sucesivos, es difícil identificar a los descendientes de africanos, que se confunden con las capas plebeyas de la sociedad. Es muy posible que los peones y jornaleros que aparecen en las actas del Tribunal de Vagos de la República, destinados a las panaderías, sean descendientes de mestizos, zambos e indios. En 1849, el Ministro de Justicia y de Culto recibió muchas quejas sobre los abusos cometidos en esos establecimientos, y recomendó la supresión del trabajo forzado de los presos. Otros casos de esclavitud, probablemente minoritarios, aparecen en la documentación, aunque no sabemos si estaban involucrados descendientes de negros. En 1827 la ciudad de México estuvo conmocionada por la historia de Cosme Damián, un muchacho que había sido vendido a la edad de 5 años por su padre alcohólico a un obraje de San Ángel. Durante 5 años, él y sus compañeros trabajaron sin descanso, recibiendo castigos corporales y pan seco como único alimento. La única distracción que tenían los desdichados era ver la fiesta de San Antonio desde el balcón. El obraje fue cerrado finalmente por el alcalde. La clase más baja de los jornaleros era la “rinconera”, que estacionaba a la puerta de las casas de vecindades, esperando a un eventual cliente<sup>399</sup>.

### ***La ilusión del poder: los morenos de Rosas***

En la Banda Oriental del Uruguay, donde residían muchos negros que trabajaban como vaqueros en las estancias y como jornaleros y domésticos en Montevideo, las luchas de la independencia desencadenaron también, entre los esclavos y negros libres, que integraban en su mayoría las tropas patriotas, reacciones hostiles a los blancos, explicables por la lentitud de las manumisiones. En 1832, el caudillo Félix Laserna, llamado Santa Colomba, aleccionó a los cabos y a los sargentos pardos para que dieran el grito de libertad, imponiendo a los blancos el yugo de la esclavitud. La asonada de los negros debía realizarse durante la celebración de las fiestas mayas en Montevideo. El plan era incendiar la Casa de Comedias y luego, asaltar el fuerte y el cabildo. Pero el complot fue desbaratado antes de que estallara y finalmente los sediciosos fueron

---

<sup>398</sup> Pérez-Mallaína, pág. 201-212.

<sup>399</sup> Shaw, pág. 406-414; Di Tella, pág. 92-93

indultados, medida hábil para no acentuar aún más las divisiones entre las facciones y los grupos sociales<sup>400</sup>.

En la vecina Buenos Aires, los negros gozaron de una situación relativamente privilegiada, en la medida que constituyeron la gente de confianza de Juan Manuel Rosas. Este caudillo, terrateniente de la provincia de Buenos Aires, fue nombrado gobernador en 1829. Cuando al término de su mandato se retiró a la provincia y emprendió una campaña contra los indios, su mujer, Encarnación Ezcurra, junto con la hermana de ésta, intrigaron en favor del retorno del caudillo y tejieron vínculos de dependencia con los miembros de las clases bajas, fomentando el antagonismo que existía entre éstos y la “gente decente”, que se oponía en su mayoría a Rosas. Encarnación Ezcurra protagonizó la “revolución de los restauradores”, arengando a la plebe. Arsène Isabelle fue testigo de estos episodios de 1833, durante los cuales los matarifes, carniceros, aguateros y marginales invadieron las calles de Buenos Aires para exigir el retorno de Rosas.

A partir de 1835, con la instauración del gobierno rosista, los negros gozaron de la confianza del tirano. Muchos de ellos fueron reclutados como libertos en las tropas de Rosas para luchar contra los indios de la frontera, y muchos perecieron en los combates. Los criados y sirvientes desempeñaron un papel importante ya que su inserción en la casa de sus amos les permitía controlar las conversaciones y denunciar a los opositores. La fidelidad de los negros a la causa federal facilitó la integración de estos a la nación. La nación Loango, reunida en asociación, envió una carta en septiembre de 1846 fechada según el calendario revolucionario, del “año 37 de la libertad, año 31 de la independencia y año 17 de la Confederación argentina.

Los negros fueron durante toda esa época glorificados por los periodistas a sueldo de Rosas. En los candombes se cantaban estribillos en los que se ensalzaba la causa federal. Estas coplas, estudiadas por Ricardo Rodríguez Molas, utilizan la jerigonza de los negros y la ingenuidad de la letra da más fuerza a la propaganda federal, cuyo programa resulta “evidente” para las clases populares. A los adversarios a la causa de Rosas, los estribillos negros acusaban de traidores a la patria, utilizando referencias a viejos prejuicios racistas, como por ejemplo:

“Esi no tiene opinió  
Esi tiene mucha maña;  
Esi e moro y e judío  
Y trabaja para España”<sup>401</sup>.

Según la *Gaceta Mercantil*, órgano de Rosas, en 1843, “los pardos o los mulatos en nada desmerecen por serlo; al contrario son atendidos y considerados por el general Rosas, lo mismo que los negros, los africanos y morenos, como hijos del país, valientes defensores de la libertad que han conquistado gloria y fama en cien batallas [...]. El general Rosas aprecia tanto a los mulatos y morenos, que no tiene inconveniente en sentarlos en su mesa y comer con ellos, por lo que ha pretendido burlarse *El Nacional*

---

<sup>400</sup> Lanuza, pág. 180-181.

<sup>401</sup> Rodríguez Molas, pág. 108.

(un periódico unitario de Montevideo) reprochándole que su hija, la señorita doña Manuelita de Rosas y Ezcurra, no tenga reparo en bailar en ciertas ocasiones con los mulatos, pardos y morenos honrados y laboriosos”<sup>402</sup>. El pintor Martín L. Boneo inmortalizó a la familia del dictador asistiendo a una fiesta organizada en los locales de la nación Angunga. El óleo muestra una pareja de negros que bailan al ritmo del tambor, ante un público encantado del espectáculo. Para conmemorar el 25 de mayo de 1845, aniversario de la revolución, Rosas invitó a los negros a bailar en la plaza de la Victoria, lo que le valió las críticas de la oposición unitaria, que se escandaliza al ver que “bandas africanas de viles esclavos, por calles y plazas discurriendo van, su bárbara grita, su danza salvaje, es en este día meditado ultraje del nuevo Caribe que el Sud abortó”, según escribe Juan Cruz Varela<sup>403</sup>.

Como en el pasado, los negros de Buenos Aires bajo la república continuaron ejerciendo sus actividades tradicionales. Eran pasteleros, pintores o “blanqueadores”, porque encalaban las paredes, y las mujeres, cocineras, lavanderas y achuradoras, que se apoderaban de los despojos que abandonaban en los mataderos. Con esa industria se procuraban un peculio. Como en la época colonial, muchos negros eran maestros de baile y músicos. El maestro Remigio Navarro, nacido en esa ciudad en 1808, aprendió a tocar el pianoforte y fue pianista en el Teatro Coliseo, destacado por un periódico inglés. Tocó en Montevideo también y entre sus composiciones hubo minués que estuvieron muy en boga en los salones de Buenos Aires antes del gobierno de Rosas<sup>404</sup>.

El nombre de Rosas quedó unido a la gente de color, tanto para sus partidarios que para sus enemigos. Después de la caída del tirano, los pocos negros que vivían en Buenos Aires y que habían sobrevivido a las guerras, fueron considerados por los unitarios como “raza abyecta” e instrumento del poder dictatorial. Según el escritor José Mármol, autor de la novela *Amalia*, el régimen favorecía la transgresión carnavalesca del orden social, en la cual los esclavos tomaban el lugar de los amos y los degradaban con su sensualidad irrefrenable. Sin embargo, cuando *Amalia* fue publicada, ya casi no quedaban negros en Buenos Aires, y Woodbine Parish, cónsul de Gran Bretaña, afirmaba que la oleada de la inmigración europea blanquearía rápidamente a los últimos representantes africanos<sup>405</sup>. Se puede notar que casi un siglo más tarde, en 1945, encontramos nuevamente esta “transgresión carnavalesca” de los descamisados de Perón, considerados por cierto como “cabecitas negras”, y que se libraron a conductas blasfematorias contra la burguesía y todo lo que podía representarla, como la cultura, los monumentos y el estilo “europeo”. Un año después de la caída de Rosas, en 1853, la esclavitud fue definitivamente abolida, pero la categoría “gente de color” se conservó en los censos durante varios años<sup>406</sup>.

---

<sup>402</sup> Andrews, pág. 117.

<sup>403</sup> Andrews, pág. 120; Rodríguez Molas, 106.

<sup>404</sup> Estrada, pág. 126-127.

<sup>405</sup> León Sigal: “Lecturas blancas de los negros del Plata”, *Litterature d'America*, 1980, I, 4-5, pág. 78-85

<sup>406</sup> Rodríguez Molas, pág. 109-110.

### *¿Una doble identidad?*

Durante toda la época colonial las cofradías habían desempeñado un papel importante en el mantenimiento de una identidad “negra”. Estos grupos religiosos ayudaron también a rescatar a los hermanos cautivos. Después de la independencia, las cofradías de Lima prosiguieron la misión de ayudar a los esclavos a obtener su libertad, aunque su influencia declinó notablemente y en la mayoría de los casos fueron los mismos familiares o los siervos quienes compraron la alforría. A mediados del siglo XIX, la inserción de los negros en el mercado de trabajo había disuelto los vínculos étnicos que los unían a las “naciones”. Carlos Aguirre cita un sólo caso de rescate de una mujer por la Cofradía de Congos en 1844. En Cuba, en fecha más tardía, tampoco se encuentran pruebas de que los cabildos de naciones hayan pagado por la libertad de los esclavos<sup>407</sup>.

El caso de las Sociedades africanas de Buenos Aires, que hemos mencionado al hablar de la constitución las “naciones”, presenta un interés particular ya que estas asociaciones, que ya no dependían de una estructura religiosa, tuvieron una cierta visibilidad social en la primera mitad del siglo XIX. Después de 1813 las sociedades africanas se transformaron sin perder sus principales características de ayuda mutua y reuniones de baile y música. El primer presidente argentino, Bernardino Rivadavia, las reorganizó y las dotó de estatutos, que debían ser aprobados por la policía. El objetivo era fomentar la ayuda entre los ex esclavos y felicitar los rescates. Quizás el modelo lejano fue el de las sociedades mutualistas de negros de Filadelfia, que se desarrollaron principalmente entre 1802 y 1812<sup>408</sup>. Es posible también, como piensa Pilar González Bernaldo, que la fragmentación de la gente de color en pequeños grupos muy restrictivos en cuanto a la admisión de nuevos miembros (éstos debían pertenecer a la misma nación) permitió un mejor control de la plebe urbana.

Las sociedades africanas creadas por Rivadavia a comienzos de la república tenían por objetivo libertar con sus fondos a “aquellos socios que se hagan dignos de ello por su moral e industria”, educar a los niños, auxiliar a los miembros brindándoles instrumentos para trabajar, velar por la conducta moral de la nación, conmemorar a los difuntos e impedir las escisiones en nuevas asociaciones<sup>409</sup>. Pero con el paso del tiempo los conflictos entre los miembros de cada sociedad se agravaron y el individualismo pudo más que el sentimiento de pertenencia a la colectividad. Las nuevas generaciones ya nada querían saber de los “negros viejos”, como ocurrió en 1856 entre los de Mina Meji<sup>410</sup>. En vano la sociedad Huombé pidió ser representada por una persona que velara por los intereses de la nación y restableciera “el honor que nos legaron nuestros

---

<sup>407</sup> Aguirre, pág. 232; Scott, 1983, pág. 468.

<sup>408</sup> Nash, pág. 210. Este autor menciona igualmente las logias masónicas de negros que surgieron en esa ciudad, en la primera mitad del siglo XIX. Si bien tenemos indicios de la importancia de la masonería en Buenos Aires y de la participación de hombres de color, los datos son demasiado fragmentarios todavía.

<sup>409</sup> AGN-A, X-31-11-5, Policía, n° 1 (Reglamento para las sociedades africanas).

<sup>410</sup> AGN-A, X-31-11-5, Policía, n° 32

antepasados”, es decir, la participación al rescate de los esclavos<sup>411</sup>. Los negros viejos morían y las casonas de las sociedades, como sus dueños, caían en ruinas y se transformaban en “taperas”, es decir, en chozas miserables de indios. Otras sociedades estaban más próximas de los gremios que de los grupos étnicos, como la Sociedad de los peluqueros franceses de Buenos Aires, que eran en 1858 ciento treinta y cuatro, y que pretendían reagrupar a todos los que ejercían este oficio<sup>412</sup>.

El vocabulario utilizados por los miembros de estos grupos es significativo de la pérdida de eferencias étnicas. Pocos emplean el vocablo de “nación”, que cae en desuso. Otros términos aparecen, como “gremio”, fraternidad, congregación, sociedad de ayuda mutua, sociedad filantrópica de beneficencia e inclusive “club”, réplica plebeya de las agrupaciones de la burguesía. Es así como se define la sociedad de “Morenos criollos”, autorizada por la policía en 1860, varios años después de la abolición de la esclavitud. Ya no se utiliza el calificativo de “africano” sino la categoría más amplia de “criollo” (que incluye no sólo a los pardos, sino a los mestizos indígenas y a los americanos blancos). El club está patrocinado por la Virgen de Luján, protectora del pueblo argentino. Otros ejemplos como el que ofrece la “Sociedad Protectora Brasileira”, fundada en 1856, muestran la pérdida de las raíces étnicas y la apertura de la admisión a estos “clubes” a amigos y vecinos<sup>413</sup>. Las reivindicaciones étnicas, que aún existían en tiempos de Rosas, no resisten a la irrupción de la modernidad. En vano la “Sociedad Africana Conga”, probablemente la más tradicional y en todo caso la más antigua, recuerda en 1857 que no se deben admitir nuevos socios extranjeros al grupo. Pues si los fundadores han muerto, sus descendientes deben conservar la casa que los reúne y el nombre de su nación para celebrar todos los años “las cenizas de sus padres” en el “cuarto de ánimas” para esas ocasiones<sup>414</sup>. Son éstos, quizás, los últimos vestigios del culto a los antepasados tan arraigado entre los pueblos africanos.

Para las nuevas generaciones que no han vivido la esclavitud, las sociedades consolidan una identidad que se expresa ahora en términos de lucha de clases o bien refuerzan la pertenencia de las gentes de color a la nación, en oposición a los inmigrantes, que empiezan a afluir a la Argentina a partir de la segunda mitad del siglo XIX. La desaparición física de los negros, por extinción o por mestizaje, no implica aún olvido total. Los tambores y los candombes negros prosiguieron con sus diversiones. Las fiestas de Carnaval celebradas en la ciudad brindan la ocasión de recordar a los negros, y si sólo quedan pocos auténticos, muchos “falsos negros” forman comparsas: se trata de los hijos de familias burguesas, tiznados de carbón, que remedan los desfiles de antaño. Los miembros de esa “Sociedad de los Negros” daban espectáculos de baile y vestían con camisas de satén rojo de las legiones de Garibaldi, en recuerdo del *condottiero* que había vivido en ambas márgenes del Río de la Plata y había combatido contra Rosas, sobre las cuales se ponían chalecos azules -colores “unitarios”- y calzaban botas de la época de San Martín. De hecho esos falsos negros retomaban todos los

---

411 AGN-A, X-31-11-5, Policía, n° 8.

412 AGN-A, X-31-11-5, Policía, n°24.

413 AGN-A X-31-11-5, Policía,, n° 36 y n° 22.

414 AGN-A X-31-11-5, Policía, n° 18 y 20.

elementos simbólicos de la nueva Argentina, inclusive la presencia africana. En el teatro, se representaban sainetes con personajes negros, como el célebre “Entre mi mujer y el negro”, donde el negro hablaba en jergonza y se contorsionaba<sup>415</sup>.

La abolición no implicó en la práctica la igualdad del negro con el blanco. Esto fue un fenómeno general y Buenos Aires tampoco constituyó una excepción a pesar de que en esa ciudad los descendientes de esclavos habían gozado de una situación relativamente privilegiada. La ley no provocó un cambio brusco en las actitudes de la “gente decente”. Por ejemplo, cuando se anunciaban funciones teatrales, se precisaba en muchos casos que la gente de color no podía asistir. El periódico *La Crónica* denunciaba regularmente esos abusos. Por ejemplo, en las columnas del diario puede leerse que, en 1855, el dueño del café Filarmónica manifestaba “principios antifusionistas” porque hacía pagar caro a los parroquianos de color que frecuentaban su establecimiento: la taza de café, que valía 1 peso, se la cobraban 5 al pardo<sup>416</sup>. Los hombres de color periodistas recordaban la participación heroica de los negros y pardos durante las guerras de la independencia. Uno de los temas controvertidos fue el de la educación. Después de 1853, las escuelas debían abrirse por igual a negros y a blancos, pero no todos los profesores respetaban esos principios.

Interrogaciones nuevas sobre el porvenir de la colectividad negra alimentan el debate político. ¿Había que perpetuar las especificidades culturales o bien integrar los antiguos esclavos en la nación? Al fin, el universalismo puede más que la etnicidad y, en nombre de la igualdad de las razas, se cierran las escuelas diferenciales creadas en 1852 para los negros y los mulatos. El rector de la Universidad proclama el libre acceso de los negros y mulatos a la enseñanza superior (años más tarde que en Caracas). En el periódico *La Raza Africana*, los descendientes de los esclavos recuerdan los principios de 1810. Este periódico fue reemplazado por *El Proletario* que asume la defensa de los intereses de los negros en una perspectiva más amplia. El primer número afirma la importancia de la educación, informa a sus lectores de la existencia en Buenos Aires de una sociedad de gente de color, *La Fraternal*, de tinte sindical, a semejanza de las asociaciones mutualistas de los extranjeros. Los militantes exhortan a sus miembros a no encerrarse en “colegios de castas”. El éxito de esta sociedad lleva a la creación de una segunda, cuyo portavoz es el diario *La Juventud*. Esta sociedad encontró apoyo entre los *dockers*, muchos de los cuales provenían de los Estados Unidos<sup>417</sup>.

El *Unionista*, “órgano de la clase obrera”, denuncia los peligros de la segregación y sostiene ideas universalistas. Un editorial, “Negros y Blancos”, afirma que todos los hombres son iguales y no se distinguen que por la inteligencia o la fortuna, pero en ningún caso por el color. El periodista aprovecha para criticar a las familias patricias que consideran aún a los negros como esclavos. Las luchas contra la segregación racial

---

415 Natale, pág. 133-136 y 145-146.

416 Rodríguez Molas, pág. 119.

417 Andrews, pág. 181.

continuaron después de 1880. Pero después de esa fecha quedaron aún algunas iglesias frecuentadas por la “gente decente”, que no querían mezclarse con esa “chusma”<sup>418</sup>.

Con la llegada de inmigrantes europeos, los negros tuvieron que afrontar una competencia muy ardua. Los negros se marcharon del barrio tradicional de Monserrat y se refugiaron en zonas más alejadas, como Flores, dónde aún viven algunas familias. El desprecio y el rencor que las asociaciones negras sienten por los inmigrantes, a quienes se acusa de “robar el pan y el trabajo de los africanos”, se dan libre curso en canciones. La sociedad de color “6 de enero” cantó en 1876, cuando ya los morenos eran un vestigio del pasado,

“Apolitanos  
usurpadores  
que todo oficio  
quitan al pobre [...]  
Ya no hay negros botelleros  
Ni tampoco changador  
ni negro que venda fruta  
Mucho menos pescador  
Porque esos apolitanos  
Hasta pasteleros son,  
Y ya nos quieren quitar  
El oficio de blanqueador”.

Según las palabras de otra canción carnavalesca, “El negro Pancho Mafuri”,

“Ya no hay sirviente  
de mi color  
porque bachichas  
toditos son; dentro de poco  
¡Jesús por Dios!  
bailarán cemba  
en el tambor”<sup>419</sup>.

Los negros de Buenos Aires continuaron sin embargo con sus fiestas, menos animadas que las de los vecinos de Montevideo, donde se incrementaba, por el contrario, la presencia africana. La gente de color mantuvo la tradición de las “academias de baile”, que habían florecido en la época colonial. En una de ellas se gestó el tango moderno. Este surgió pocos años después de la abolición, en 1856, en la composición de José Palazuelos *El Negro Chicoba*. El título aludía a la jerigonza de los negros, sobre todo la de los vendedores de escobas o “chicobas”. Curiosamente, la desaparición de los descendientes de africanos coincide con la emergencia del tango, música emblemática de Buenos Aires.

---

418 Ricardo Rodríguez Molas, pág. 118-123. Andrews ve en la transformación de las naciones en mutuales, el fracaso de un proyecto de identidades, punto de vista que en nuestra opinión está demasiado influido por el multiculturalismo actual.

419 Natale, pág. 120. Rodríguez Molas, pág. 111.

En definitiva, la participación política de los negros en el movimiento revolucionario de la independencia y el apoyo al gobierno de Rosas otorgan a esta población la función de representar al pueblo autóctono frente a los patricios, que forman la oposición a la dictadura. Esta función de dotar de una identidad a los negros y mulatos en la primera mitad del XIX será desempeñada posteriormente por los inmigrantes provincianos en el gobierno de Juan Domingo Perón y es significativo que estos mestizos hayan sido llamados "cabecitas negras".

### *Epílogo*

Las ciudades en las cuales se había desarrollado la esclavitud urbana se transforman hacia 1880 y se aburguesan. El auge de la industria, el peso de la inmigración, transforman radicalmente los modos de vida y las condiciones de trabajo. Los descendientes de las antiguas castas que no han sido favorecidos por la corriente de ascenso social, forman parte de un proletariado cuyas reivindicaciones salariales constituyen el objetivo primero. Los últimos decenios del siglo XIX no pertenecen ya al mundo de la esclavitud urbana y de los pequeños oficios, aunque eso no significa que las relaciones de dependencia, los prejuicios, los estereotipos, hayan desaparecido. La libertad jurídica no implicó necesariamente en la práctica la eliminación de los prejuicios de color<sup>420</sup>. Sin embargo, las ciudades hispanoamericanas no estuvieron nunca segregadas por barreras de color; surgieron ciertamente barrios populares pero no ghettos. Hay que esperar los años 1960 para que en las capitales de Latinoamérica se deslinden barrios marginados como las villas miseria o las poblaciones, habitados por inmigrantes campesinos y proletarios, y probablemente el fin de los años 1980 para que los inmigrantes extranjeros, como los Coreanos, se constituyan en grupos étnicos enclavados en "Chinatowns" o "Boliviatawns".

Por otra parte, la abolición deja al descubierto dos aspectos, ahora indisociados, de lo que fue una sola realidad. Por un lado, la esclavitud reapareció bajo nuevas formas: indios esclavizados por los caucheros, en Amazonia, concertaje y endeudamiento entre los campesinos de los Andes, explotación de los chinos, en el medio rural, y en la ciudad, trata de blancas en el Río de la Plata, condiciones de libertad restringida entre los léperos de México, opresión del proletariado y condiciones de vida sórdidas en los conventillos y casas de inquilinato. Por otro lado, la discriminación del color negro impidió una auténtica igualdad y este rasgo quedó unido a las clases bajas de la sociedad, como el término de "cabecitas negras" que hemos mencionado lo demuestra.

Una tercera perspectiva surgió en esa época capital de la construcción de las ciudades modernas: la nostalgia de los tiempos pasados y la idealización de la figura del negro como emblema de una época considerada con simpatía porque en ella se enraizaban los valores auténticos de la sociedad criolla, amenazados por la oleada de la inmigración. Dos textos ilustran esa corriente: las estampas de la "Lima antigua" de Carlos Prince y los recuerdos de Buenos Aires de José A. Wilde. A fines del siglo XIX, los vendedores de color, que hemos visto deambular en Lima durante casi tres siglos, son vestigios del

---

<sup>420</sup> Ved al respecto el artículo de Rebecca Scott, 1988, sobre el significado de la libertad. Podemos añadir otra interrogación más, relativa a la posición de la mujer.



pasado, como la chichera “negra, vieja y flaca” que ha prosperado; el “negrito frutero” a quien se le dedicó una canción popular, ha sido reemplazado en el oficio por los chinos, “pero mucho les falta para imitar el pregón de los primeros”. ¿Quién se acuerda del aguador, generalmente negro o zambo, verdugo de perros callejeros, o de la bizcochuelera? Algunos de esos personajes han conservado su identidad, como Manongo Moñón, que vendía por las calles tijeras, agujas, hablaba mal y costaba trabajo comprenderle. Sólo subsistían los bailes de zambos y negros de Amancaes. La música, siempre la música, marcó definitivamente la memoria negra.

José Wilde también recordó con cariño al vendedor de aceitunas, a las lavanderas, al hormiguerero y al pastelero y agregó que “los negros son por lo general de larga vida; constantemente nos revelan los periódicos la muerte de alguno de una edad muy avanzada”. Los negros viejos, “escasos representantes de la raza africana que pisaron este suelo con las cadenas de la esclavitud”, desaparecían. Vivía aún, testigo postrero de una época desaparecida, María Demetria Escalada de Soler, esclava del general San Martín, a quien acompañó a Chile<sup>421</sup>. Los últimos negros habían sido promovidos al rango de “monumento histórico” de la nación, porque ya no amenazaban la homogeneidad blanca del orden social. Detrás de esos recuerdos brota la nostalgia por una ciudad que ya no existe, donde las relaciones eran duras quizás, pero directas, paternalistas, afectivas, y no anónimas como en la sociedad de masa.

---

<sup>421</sup> Prince; Wilde, pág. 18-131.

## BIBLIOGRAFIA

### *Fuentes archivísticas*

Hemos consultado principalmente las fuentes del Archivo General de la Nación (Argentina) cuya sigla es AGN-A. La serie IX corresponde al período colonial: los diferentes rubros son Bandos, Criminales, Justicia, Tribunales, Gobierno. La serie X, Gobierno Nacional: Policía. Por último, los documentos de la Biblioteca Nacional depositados en el Archivo llevan la sigla de BN.

Otros archivos aparecen mencionados por sus siglas:

AGI = Archivo General de Indias (Sevilla)

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma), series Novi Regni et Quitensis y Peruana.

AGN-M = Archivo General de la Nación, México.

### *Fuentes publicadas*

Alonso, Martín (1986): *Diccionario medieval español, desde las glosas emilianenses y silenses (s. X) hasta el siglo XV*. Universidad Pontificia de Salamanca.

Bolívar, Simón (1947): *Obras Completas*. I: Cartas del Libertador, 1799-1826; II: Cartas del Libertador. Proclamas. Discursos, 1827-1830. Compilación y notas de Vicente Lecuna y de E. Barret de Nazarís. Editorial Lex. La Habana.

Bougainville, Louis-Antoine [1771] (1980): *Voyage autour du Monde avec la frégate La Boudeuse et la flûte l'Etoile*. Paris, François Maspero, La Découverte.

Carelli, Gemelli (1968): *Le Mexique à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle vu par un voyageur italien*. Paris, Calmann-Lévy.

Carrió de la Vandra (Concolorcorvo) [1773] (1942): *El Lazarillo de ciegos caminantes. Desde Buenos Aires a Lima*. Buenos Aires, Ed. Argentinas, Solar.

*Cartas de Indias* (1974), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, n° 264, t. I.

Frézier, Amédée (1995): *Voyage de la Mer du Sud aux côtes du Chili et du Pérou*. Paris, UTZ.

Garcilaso de la Vega (1960): *Comentarios Reales*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, n° 133.

Gutiérrez de Santa Clara, Pedro (1963): *Historia de las guerras civiles del Perú*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, n° 165.

Jáuregui, Agustín (1982): *Relación de Gobierno. Perú (1780-1784)*. Edición y estudio de Remedios Contreras. Madrid, CSIC, Col. Tierra Nueva y Cielo Nuevo.

Juan, Jorge y Antonio de Ulloa [1748] (1978): *Relación histórica del viaje a la América meridional*. Fundación Universitaria Española, Madrid.

Konetzke, Richard (1953): *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Madrid, CSIC, t. I, II y III.

*Lettres édifiantes et curieuses des missions de l'Amérique méridionale 1722-1755* (1993). Edition abrégée présentée par Claude Reichler, Paris, UTZ.

Levillier, Roberto (1924): *Gobernantes del Perú*. Colección de Publicaciones Históricas del Congreso Argentino.

Lizárraga, Reynaldo de [1603-1609] (1968): *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. CCXVI, pág. 3-213.

López de Velasco, Juan (1971): *Geografía y Descripción universal de las Indias*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, n° 248.

Oviedo, Gonzalo Fernández de [1534-1535] (1959): *Historia General y Natural de las Indias*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, n° 117-121.

Paucke, Florian [1749-1767] (1942): *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocobíes*. Universidad Nacional del Tucumán, Tucumán y Buenos Aires.

Pizarro, Pedro: [1571] (1965): *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, 168, pág. 161-242.

Poma de Ayala, Guaman (1980): *Nueva crónica y Buen Gobierno*. Edición crítica de Rolena Adorno y John Murra. México, Siglo XXI, 3 vols.

Sandoval, Alonso de [1624] (1987): *Un tratado sobre la esclavitud (De instauranda Ethiopum salute)*. Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Madrid, Alianza Editorial.

Sarabia Viejo, M<sup>a</sup> Justina (1986): *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos, n° CCCXX, 2 tomos.

Sarmiento, Domingo Faustino (1990): *Facundo [1845]*. Madrid, Ed. Cátedra, Letras Hispánicas.

Simón, Pedro (1981): *Noticias Historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales*. Bogotá, Biblioteca del Banco Popular.

Solórzano y Pereira, Juan de (1972): *Política Indiana*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 5 tomos.

Superunda, Conde de: *Relación de Gobierno. Peru (1745-1761)*. Edición y estudio de Alfredo Moreno. Madrid, CSIC, Col. Tierra Nueva y Cielo Nuevo, 1983

Vázquez de Espinosa, Antonio [1628-1629] (1992) *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Edición de Balbino Velasco Bayón. Madrid, Historia 16, Crónicas de América, 68b.

Zavala, Silvio (1977): *Orígenes de la colonización en el Río de la Plata*. México, Ed. Colegio Nacional.

### ***Bibliografía general***

Acosta Saignes, Miguel (1984): *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas, Editores Vadell.

*Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo, siglo XVII*. La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1972): *La población negra de México*. México, FCE.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1980): *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, Instituto Nacional Indigenista.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1985): *Cuijla*. México, Fondo de Cultura Económica, Lecturas Mexicanas 90.

Aguirre, Carlos (1993): *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1820-1854*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Alberro, Solange (1979): “Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración”, in Frost, Meyer & Vázquez, pág. 132-161

Alberro, Solange (1985): “Olvidar o recordar para ser. Españoles, negros y castas en Nueva España, siglos XVI-XVII”, in *La memoria y el Olvido*. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pág. 135-144.

Andrews, George Reid (1980): *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. The University of Wisconsin Press. (Traducción española: *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1989).

Archer, Christon I (1974): “Pardos, Indians and the Army of New Spain: interrelationships and conflicts, 1780-1810”, *Journal of Latin American Studies*, Cambridge University Press, vol. 6, pág. 231-255.

Ares Queija, Berta (1998): “El testamento de Beatriz Heras, morena y libre (Lima 1562)”, Sevilla, *Palabras de la Ceiba*, n° 1, pág. 54-59.

Beceiro Pita et Ricardo Córdoba de la Llave (1990): *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana, siglos XII-XV*. Madrid, CSIC.

Bernand, Carmen & Serge Gruzinski (1992): *De la idolatría*. México, Fondo de Cultura Económica.

Bernand, Carmen & Gruzinski, Serge (1991): *Histoire du Nouveau Monde*. Tomo I; (1993) Tomo II, Paris, Fayard.

Bierck, Harold C.(1953): “The struggle for abolition in Gran Colombia”, *Hispanic American Historical Review*, n° 30, pág. 365-386.

Blackburn, Robin (1997): *The making of New Worlds slavery. From the Baroque to the Modern, 1492-1800*. London, New York. Verso.

Bowser, Frederick (1974): *The African slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford University Press, Stanford California.

Brading, David (1991): *The First America. The Spanish monarchy and the Liberal state. 1492-1867*. Cambridge University Press.

Chacón Torres, Mario (1973): *Arte virreinal en Potosí*. Sevilla, CSIC.

Cortés Alonso, Vicenta (1967): “Los esclavos domésticos en América”, *Anuario de Estudios Americanos*, XXIV, 955-983.

Cortés Jácome, Elena (1985): “La memoria familiar de los negros y de los mulatos. Siglos XVI y XVII”, in *La memoria y el Olvido*. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pág. 125-134.

Cortés Jácome, Elena (1989): “Los ardidés de los amos: la manipulación y la interferencia en la vida conyugal de sus esclavos. Siglos XVI-XVII”, in *Del dicho al hecho*. Seminario de Historia de las Mentalidades, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pág. 43-58.

Cortés López, José Luis (1986): *Los orígenes de la esclavitud negra en España*. Ed. Universidad de Salamanca, Mundo Negro.

Cortés López, José Luis (1989): *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*. Universidad de Salamanca.

Cuche, Denys (1976): “La mort des dieux africains et les religions noires du Pérou”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 43/1 (janvier-mars), pág. 77-91.

Debien, Gabriel (1967): “Les affranchissements aux Antilles françaises aux XVIIe et XVIIIe siècles”, *Anuario de Estudios Americanos*, XXIV, pág. 1177-1203.

Di Tella, Torcuato (1973): “The Dangerous classes in early nineteenth century México”, *Journal of Latin American Studies*, 5, 1, pág. 79-105.

Espinoza de Córdoba, Carlos (1989): “The fabrication of andean particularism”, *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 18, n° 2, pág. 269-298;

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (1989): *Música y sociedad coloniales. Lima 1680-1830*. Lima, Editorial Colmillo Blanco.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (1996): “La plebe ilustrada: el pueblo en las fronteras de la razón”, in Charles Walker (compilador): *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*, Cusco, Estudios y Debates Regionales Andinos, 92, pág. 33-66.

Estrada, Marcos (1979): *Argentinos de origen africano*. Eudeba, Buenos Aires.

Flores Galindo, Alberto (1984): *Aristocracia y Plebe. Lima, 1760-1830*. Lima, Mosca Azul.

Forbes, Jack (1988): *Black Africans & Native Americans*, Oxford, Basil Blackwell.

Frost, Elsa Cecilia; Meyer, Michael C., & Vázquez, Josefina Zoraida (compiladores) (1979): *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*. El Colegio de México y University of Arizona Press

Gerbet, Marie-Claude (1979): *La noblesse dans le Royaume de Castille*. Paris, Publications de la Sorbonne.

Gesualdo, Vicente: “Los negros en Buenos Aires y en el interior”, *Historia*, Buenos Aires, año III, Tomo 2, n° 5, mayo 1982, pág. 26-55.

Goldberg, Marta (1976): “La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840”, *Desarrollo Económico*, n° 16, pág. 75-99.

González Bernaldo, Pilar (1992): *La création d'une nation. Histoire politique des nouvelles appartenances culturelles dans la ville de Buenos Aires entre 1829 et 1862*. Thèse de Doctorat, Université de Paris I, 2 tomes.

Gootenberg, Paul (1991): “Population and ethnicity in early republican Peru: some revisions”, *Latin American Research Review*, 26, n° 3, pág. 109-157.

Gruzinski, Serge (1996): *Histoire de México*. Fayard.

Harth Terre, Emilio (1950): “Cómo eran las casas en Lima en el siglo XVI”, *Mar del Sur*, n° 10, 17-29.

Helg, Aline (1990): “Race in Argentine and Cuba, 1880-1930: theory, policies and popular reaction”, in Richard Graham ed.: *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, The University of Texas Press, Austin, pág. 37-69.

Heredía, Edmundo A. (1974): *Planes españoles para reconquistar Hispanoamérica, 1810-1818*. Buenos Aires, Eudeba.

Johnson, Lyman & Susan Socolow (1980): “Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII”, *Desarrollo Económico*, n° 79, vol. 20, pág. 329-349.

Johnson, Lyman (1979): “Manumission in colonial Buenos Aires, 1776-1810”, *Hispanic American Historical Review*, 59, 2, pág. 258-279.

Kagan, Samuel (1979): “The Labor of prisoners in the obrajes of Coyoacán, 1600-1693”, in Frost, Meyer & Vázquez, pág. 201-214.

King, James (1953a): “The colored castas and American representation in the Cortes of Cádiz”, *Hispanic American Historical Review*, n° 30, august, pág. 33-64.

King, James (1953 b): “A royalist view of the colored castes in Venezuela, 1815”, *Hispanic American Historical Review*, n° 30, november, pág. 526-537.

Konetzke, Richard (1946): “El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial”, *Revista de Indias*, año VII, n° 23, 7-44.

Konetzke, Richard (1983a): “Las ordenanzas de gremios como documento para la historia social de Hispanoamérica durante la época colonial” [1947], in *Lateinamerikanische Forschungen*, Band 10, pág. 127-155.

Konetzke, Richard (1983b): “Estado y Sociedad en las Indias” [1951], in *Lateinamerikanische Forschungen*, Band 10, pág. 319-344.

Konetzke, Richard (1983c): “Sobre el problema racial en la América española” [1960], in *Lateinamerikanische Forschungen*, Band 10, pág. 539-594.

*La pintura de castas: Artes de México*, n°8, verano de 1990.

Langue, Frédérique (1995): “Les identités fractales: honneur et couleur dans la société vénézuélienne du XVIII<sup>e</sup> siècle”, *Caravelle*, n° 65, pág. 23-37.

Langue, Frédérique (1997): “La pardocratie ou l'itinéraire d'une “clase dangereuse” dans le Venezuela des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles”, *Caravelle*, n° 67, pág. 57-72.

Lanning, John Tate (1967): “Legitimacy and limpieza de sangre in the practice of medicine in the Spanish empire”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, IV, pág. 37-60.

Lanuza, José Luis (1967): *Morenada. Una historia de la raza africana en el Río de la Plata*. Buenos Aires, Ed Schapire.

Leal, Ildefonso (1963): “La Universidad de Caracs y los pardos”, *Revista de Historia*, Caracas, año III, n° 15, marzo, pág. 51-74.

Leal, Ildefonso (1981): *Historia de la Universidad Central de Venezuela. 1721-1981*. Caracas, Ediciones del Rectorado de la UCV.

Leal Pérez, Rine (1997): “La interculturalidad afrocubana”, in *Formes brèves de l'expression culturelle en Amérique Latine, de 1850 à nos jours*, *Amérique*, II, Presses de la Sorbonne Nouvelle.

Lockhart, James (1968): *Spanish Peru, 1532-1560. A Colonial society*. The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee, London.

Losonczy, Anne-Marie (1997): *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. Paris, Editions l'Harmattan.

Lucena Salmoral, Manuel (1980): “La sociedad de la provincia de Caracas a comienzos del siglo XIX”, Sevilla, *Anuario de Estudios Americanos*, 37, pág. 157-189.

Lucena Salmoral, Manuel (1996): *Los códigos negros de la América española*. Ediciones de la Unesco/ Universidad de Alcalá.

Lynch, John (1993): *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*. Madrid, Ediciones Mapfre.

Maravall, José Antonio (1983): *La cultura del Barroco*. Barcelona, Ed. Ariel.

Mendoza, Irma Marina (1995): “El cabildo de pardos en Nirgua, siglos XVII y XVIII”, *Anuario de Estudios Bolivarianos*, Universidad Simón Bolívar, Caracas, año IV, n°4, pág. 95-121.

Mörner, Magnus (1967) *Race mixture*. Little Brown & Comp. Hemos utilizado la versión francesa: *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique latine*. Paris, Fayard, 1972.

Muñoz, Gori (1970): *Toros y toreros en el Río de la Plata*. Buenos Aires, Ed. Schapire.

Nash, Gary B. (1991): *Forging Freedom. The Formation of Philadelphia's Black Community, 1720-1840*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., Londres.

Natale, Oscar (1984): *Buenos Aires, negros y tango*. Buenos Aires, Peña Lillo editor.

Oberem, Udo (1976): *Estudios etnohistóricos del Ecuador*. Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas.

Ortiz Oderigo, Nestor: “Orígenes etnoculturales de los negros argentinos”, *Historia*, Buenos Aires, año II, tomo 2, n° 7, septiembre-noviembre 1982, pág. 100-116.

Palmer, Colin (1976): *Slaves of the White God. Blacks in México, 1579-1760*. Cambridge, Massachussets.

Patterson, Orlando (1982): *Slavery and Social death: a comparative study*. Harvard University Press, Cambridge, Massachussets and London.

Pérez-Mallaína Bueno, Pablo-Emilio (1980): “Profesiones y oficios en la Lima de 1850”, Sevilla, *Anuario de Estudios Americanos*, 37, pág. 191-231.

Pike, Ruth (1967): “Sevillian society in the xvith century: slaves and freedmen”, *Hispanic American Historical Review*, 47-3, pág. 344-369

Pino Iturrieta, Elías (coordinador) (1994): *Quimeras de amor: honor y pecado en el siglo XVIII venezolano*. Caracas, Voces de la Historia, Planeta.

Prince, Carlos (1890): *Lima Antigua*. Biblioteca Popular. Imprenta del Universo de Carlos Prince.

Rahier, Jean (1987): *La décima. Poesía oral negra del Ecuador*. Quito, Abya Yala.

Reis, Joa José (1997): “The Revolution of ganhadores: Urban labour, Ethnicity and the African strike of 1857 in Bahia, Brazil”, *Journal of Latin American Studies*, Cambridge University Press, 29/2, pág. 355-393.

Rodríguez Molas, Ricardo (1961): “Negros libres rioplatenses”, Buenos Aires, *Revista de Humanidades*, año 1, n° 1, pág. 99-128.

Romero, José Luis (1986): *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Siglo XXI-Argentina.

Rosal, Miguel Ángel (1981): “Algunas consideraciones sobre creencias religiosas de los africanos porteños, 1750-1820”, *Investigaciones y Ensayos*, Academia Nacional de Historia, Buenos Aires, julio-diciembre, n° 31, pág. 369-382.

Rosal, Miguel Ángel (1982): “Artesanos de color en Buenos Aires, 1750-1910”, *Boletín del Instituto de Historia argentina y americana*, Buenos Aires, pág. 331-346.

Rossi, Vicente (1958): *Cosas de negros*. Buenos Aires, Hachette.

Scott, Rebecca J. (1983): “Gradual abolition and the dynamics of slave emancipation in Cuba, 1868-1886”, *Hispanic American Historical Review*, 63(3), pág. 449-477.

Scott, Rebecca (1988): “Exploring the meaning of freedom: postemancipation societies in comparative perspective”, *Hispanic American Historical Review*, 3, pág. 407-428.

Seed, Patricia (1982): “Social dimension of race: México city, 1753”, *Hispanic American Historical Review*, 62-4, pág.569-606.

Shaw, Frederick (1979): “The artisan in México city (1824-1853), in Frost, Meyer & Vázquez, pág. 399-418.



Stella, Alessandro (1992): “L'esclavage en Andalousie à l'époque moderne”, *Annales E.S.C.*, 47-1, pág. 35-64.

Suárez, Santiago-Gerardo (1984): *Las Milicias. Instituciones militares hispanoamericanas*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia n° 171, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.

Super, John (1976): “Querétaro obrajes: industry and society in provincial México, 1600-1810”, *Hispanic American Historical Review*, 56, pág. 197-216.

Sweet, David & Gary Nash (compiladores) (1987): *Lucha por la supervivencia en la América colonial*. México, FCE.

Thornton, John (1992): *África and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680*. Cambridge University Press.

Wilde, José (1960) [1881]: *Buenos Aires, desde 70 años atrás*. Buenos Aires, Eudeba.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>2</b>
<b>CONDICIÓN, COLOR, HIBRIDEZ.....</b>	<b>2</b>
CULTURAS URBANAS HISPANOAMERICANAS.....	2
LAS RELACIONES SERVILES.....	5
COLOR, HIBRIDEZ.....	9
LA BARRERA DEL COLOR .....	11
<b>CAPÍTULO I .....</b>	<b>16</b>
<b>IMPLANTACIÓN DE LA ESCLAVITUD URBANA.....</b>	<b>16</b>
CIUDADES INCIPIENTES, ESPACIOS MARGINALES Y ESCLAVOS .....	19
OFICIOS Y TRAJINES .....	22
INTEGRACIÓN EN LA JERARQUÍA: CUERPOS Y ALMAS .....	26
ESCLAVOS, NEGROS LIBRES, MULATOS Y ZAMBOS .....	31
CIUDADES MINERAS .....	34
ALIANZAS PELIGROSAS.....	36
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>39</b>
<b>EL CRISOL DE NUEVAS IDENTIDADES .....</b>	<b>39</b>
CARTAGENA: LABORATORIO DE LA OCCIDENTALIZACIÓN .....	39
LADINIZACIÓN .....	44
MODELOS TRIDENTINOS .....	46
LA IGLESIA Y LOS ESCLAVOS .....	48
LA CONSTRUCCIÓN DE LAS “NACIONES” COLONIALES.....	49
MÚSICAS Y DANZAS .....	51
REYES Y REINAS.....	54
LOS NEGROS Y LA CULTURA POPULAR.....	57
CULTURA EUROPEA Y AFROMESTIZOS .....	61
APARENTAR PARA MEDRAR .....	63
<b>CAPÍTULO III .....</b>	<b>69</b>
<b>AMOS Y ESCLAVOS EN LA CIUDAD.....</b>	<b>69</b>
EL INFIERNO DE LOS OBRAJES .....	69
BARRIOS PELIGROSOS.....	73
PADRONES.....	75
LA CASA Y LA CALLE.....	77
JORNALEROS.....	78
RECURSOS JURÍDICOS .....	81
VARIAR DE DOMINIO .....	83
ESCLAVOS ENFERMOS .....	87
VIOLENCIAS.....	88

FIELES A LA PATRIA.....	90
<b>CAPÍTULO IV.....</b>	<b>93</b>
<b>EXCLUSIONES Y VÍAS DE MOVILIDAD SOCIAL .....</b>	<b>93</b>
LA EXCLUSIÓN COMO UTOPIA RACIAL .....	93
OFICIOS, RANGOS E IMPEDIMENTOS .....	95
MÉDICOS, LETRADOS Y ESCRIBANOS PARDOS .....	100
SALIR DE LA CASTA .....	106
HACER CARRERA EN LAS MILICIAS .....	112
“CON FIDELIDAD Y AMOR” .....	122
CIUDADANÍA Y COLOR.....	124
<b>CAPÍTULO V .....</b>	<b>127</b>
<b>LA EXTINCIÓN GRADUAL DE LA ESCLAVITUD .....</b>	<b>127</b>
LUCHAR POR LA PATRIA .....	128
LA TEMIBLE PARDOCRACIA.....	132
“LA MUCHEDUMBRE ABYECTA E IGNORANTE” DE LIMA.....	135
LA ILUSIÓN DEL PODER: LOS MORENOS DE ROSAS.....	137
¿UNA DOBLE IDENTIDAD?.....	140
EPÍLOGO.....	144
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>146</b>
FUENTES ARCHIVÍSTICAS .....	146
FUENTES PUBLICADAS.....	146
BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	148
<b>ÍNDICE .....</b>	<b>154</b>