

EL ESTIGMA AFRICANO EN LOS MUNDOS HISPANO-ATLÁNTICOS (SIGLOS XIV AL XIX)

Alejandro E. Gómez

Investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas, Bolívarium
(Caracas, Venezuela), Doctorando EHESS/Francia

Resumo

O presente artigo trata das diferentes formas do preconceito etno-social manifestado pelas pessoas livres de ascendência europeia das sociedades hispano-atlânticas, em relação aos negros (escravos ou livres) e seus descendentes afro-mestiços. Para estudar tal fenômeno, se analisarão algumas das muitas manifestações que refletiram sua existência, com particular ênfase naquelas que permitam identificar os traços ideológico-mentais que o definem, e os aspectos sócio-culturais que o mesmo teve nas comunidades em que se manifestou.

Palavras-Chave

História Atlântica • Escravidão • Racismo • América espanhola

Abstract

The present article studies an ethno-social prejudice that people of European ancestry (both Whites and Mulattoes) developed towards black slaves and their descendants in the Hispanic Worlds from late 15th century. To analyze this phenomenon, we have gathered many manifestations that reflected its existence at both sides of the Atlantic, so we can distinguish its ideological and mental characteristics as we aim to determine its extension and the socio-cultural consequences it had on the communities it appeared.

Keywords

Atlantic History • Slavery • Racism • Spanish-America

Introducción

No mira Dios aquella apariencia que fuera, negra y fea, que menosprecian los hombres, sino el divino favor y la gracia que se les esconde, con la cual levantados en la muerte del polvo de la tierra y del estiércol de tantas miserias y desventuras.
Alonso de Sandoval (1577-1652)
De instaurando aethiopium salute

La voz *estigma* es usada para definir las marcas o heridas físicas asociadas culturalmente con virtudes o defectos, como las lesiones padecidas por algunas personas atribuidas a causas sobrenaturales por la semejanza que presentan con las que sufriera Jesucristo en su pasión. Ese término también es aplicable a otro tipo de marca de origen menos sublime: la “...impuesta con hierro candente, bien como pena infamante, bien como signo de esclavitud.”¹ En los Mundos Hispanos bajo medievales, esta tacha cubría a todos los individuos sometidos a dicha condición, sin importar el grupo socio-étnico al que perteneciesen. Esta suerte de heterogeneidad servil habría de cambiar desde mediados del siglo XV, cuando se incrementa el tráfico de esclavos desde el África Sub-sahariana. En lo sucesivo, esa “pena infamante” pasó a estar reservada casi exclusivamente para los negros oriundos de esta región, sobre todo en partes de la vertiente atlántica de dichos mundos: en regiones como Andalucía, Levante, y América.

La asociación que desde aquel entonces sufrieron los negros con la esclavitud, condujo a un deterioro de la apreciación que tenían los pueblos caucásico-hispanos del *otro* de color.² Este hecho se evidenció en el surgimiento

¹ *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Real Academia Española, 2001 [En línea: <http://www.rae.es>] [Todos los vínculos en Internet estaban activos para el 15/09/2005]

² A mi parecer, un estigma como el africano, puede enmarcarse dentro de lo que Cardillac-Hermosilla denomina como “mecanismos colectivos”, los cuales permiten establecer la *identidad* o *conciencia étnica* de un determinado sector social en relación a otro. Para hacerlo, los individuos tienden a reconocer a aquéllos que consideran distintos a los miembros del grupo al que pertenecen, identificando las diferencias fenotípicas y/o culturales que diferencian a unos de los otros. Este proceso de valorización sigue un criterio “simétricamente opuesto”, tras el cual se establece si los “otros” son mejores o peores que “nosotros”. CARDAILLAC-HERMOSILLA, Yvette. “Construcción de una identidad étnica por oposición al moro, al judío, al indio en el teatro del Siglo de Oro”, *Sincronía*, invierno 2000, p.2; TODOROV, Tzvetan. *Nosotros y los otros* (Reflexión sobre la diversidad humana). México: Siglo XXI Editores, 1991 (1989), p.305.

de una serie de *imágenes estereotipadas*³ basadas en prejuicios racialistas y socio-culturales, la cuales habrían de tachar a los negros por los siglos subsiguientes. Este cambio apreciativo no se limitó únicamente a los individuos que respondían a esa descripción visual, sino que también afectó a los individuos de “*color quebrado*”; es decir, a aquéllos nacidos de uniones entre negros con miembros de otros sectores étnico-sociales libres, tanto europeos como americanos. Es en estos afromestizos donde el *estigma africano* asume lo que quizá sea su aspecto más dramático, ya que, por un lado, ellos compartían los prejuicios de sus coterráneos blancos hispanos, y, por el otro, en ellos no se podía ver a un *otro* cultural y fenotípicamente distinto.

Para estudiar la fenomenología del estigma en cuestión, haré uso de un marco espacial y temporal que se ajuste al *sistema histórico*⁴ en que la misma se hizo presente, abordándola desde una perspectiva de *larga duración* que vaya desde mediados del siglo XIV hasta el XIX, y aplicando una escala de análisis atlántica.⁵ Dada la amplitud de la temática a abordar y de lo limitado del formato, restringiré la crítica historiográfica (sobre todo en lo que se refiere al debate anglo-sajón sobre el llamado *racismo hispano*) a sólo aquellos planteamientos estrictamente relacionados con mi objeto de estudio o que permitan enriquecer o dar coherencia al discurso a construir.

I

Para el hombre europeo bajo medieval, la aproximación al *otro* estaba marcada por su ignorancia sobre lo que había más allá del mundo conocido: bien fuese hacia adentro, como en los casos de bosques impenetrables y tupidas forestas, o hacia fuera, en territorios geográficamente remotos. Para llenar ese vacío acudía a su religión, el Cristianismo, la cual hacía que se ubica-

³ Si bien este esquema se ajusta a lo que en términos contemporáneos conocemos como “Estereotipos Raciales”, por razones de léxico histórico he preferido –siguiendo a G. Fredrickson– hablar de *imágenes* como reflejo mental e ideológico del o los estereotipos que pretendemos estudiar. FREDRICKSON, G. M. “White images of black slaves in the Southern United States”, *Annals of the New York Academy of Sciences* (Comparative perspectives on slavery in the New World Plantation Societies), N° 292 (1977), p.369

⁴ Un Sistema Histórico es “...una red integrada de procesos económicos, políticos y culturales cuya totalidad mantiene unido al sistema”, y que es definido por situaciones comunes que sólo en ellos se generan. WALLERSTEIN, Immanuel. *Impensar las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI Editores 1999 (1991), p.250.

se espacialmente en el centro del orbe; y, desde un punto de vista fenotípico, que se viese como el producto mejor logrado de la Creación. Según el antropólogo Vladimir Acosta, esta manera de percibirse a sí mismo y al entorno, funcionaba de acuerdo a una concepción espacial valorativa que seguía una lógica centro/periferia: el núcleo de ese mundo bidimensional estaba delimitado imaginariamente por las fronteras de la Cristiandad, lo que en términos reales, correspondía *grosso modo* a la región que habitaban los europeos de aquella época.⁶ Esto significaba que los pueblos que viviesen más allá de los límites referidos, no podían ser otra cosa que gentes alejadas del Dios.

Siguiendo este esquema espacial imaginario, en una primera instancia se encontraba la Periferia Cercana, la cual estaba conformada por territorios como el Medio Oriente y el África Septentrional. En estas regiones habitaban los herederos de los *bárbaros* de la Antigüedad: extranjeros redefinidos ahora, desde una perspectiva hispano-católica, como infieles condenados al sufrimiento eterno a la hora de su muerte por no haber sido bautizados. Estos además eran individuos cuyo origen era considerado como envilecido, por haber violado sus progenitores las normas religiosas del casticismo⁷; es decir, no habían nacido de uniones sacralizadas por el ritual cristiano del matrimonio, por lo que su sangre era necesariamente “impura”.

En una instancia aún más lejana se encontraba la Periferia Distante, que bien podríamos ubicar en los confines del mundo conocido: el Extremo Oriente, el África Sub-sahariana y, más tarde, América. En zonas tan apartadas como éstas, se pensaba que existían países exóticos poblados por pueblos paganos, y donde lo extraño y lo aterrador era la norma. Se llegaba al punto de concebir a sus habitantes con una concepción que iba más allá del ámbito estrictamente humano, pues algunos eran vistos como infernales aberraciones antropomórficas que surgían en el mundo real, bien fuere como resultado del pecado

⁵ Dado el carácter supra-regional y a las particularidades de mi objeto de estudio, aplicaré una escala de análisis que incluya aquellas regiones hispanas donde negros y afroestizos pasaron a formar una parte importante de las poblaciones, por lo que he tomado la propuesta analítica de la Nueva Historia Atlántica como marco de referencia geo-histórico. MARZAGALLI, Silvia. “Sur les origines de l’Atlantic History”, *Dix-Huitième Siècle*, 33 (2001), p.29.

⁶ ACOSTA, Vladimir. *La humanidad prodigiosa*, tomo 2. Caracas: Monte Ávila Editores, 1996, p.253.

⁷ CARDAILLAC-HERMOSILLA, *op.cit.*, p.2.

de los hombres o, simplemente, como meros errores del acto creador.⁸ De tal forma, se creía que en la India habitaban seres tan raros como hombres con cabeza de perro, otros con ojos en el vientre, y algunos tan singulares como uno que se acurrucaba sobre su espalda levantando un único y enorme pie para protegerse del sol.⁹

En el catolicismo, ese ordenamiento espacial tripartito (Centro - Periferia Cercana - Periferia Distante) se reflejó en los *mappamundi* europeos bajo medievales elaborados siguiendo un criterio moral en forma de áreas circun-céntricas con Jerusalén en el centro. En algunos de ellos (como el de Hereford de 1290), las zonas que habitaban los monstruos aparecen señaladas en las regiones periféricas sur-orientales, más allá de la costa mediterránea de África y del Medio Oriente.¹⁰ A pesar de estas representaciones, a los individuos de color que habitaban la región sub-sahariana no se les concibió inicialmente como criaturas monstruosas. Esto se puede apreciar en una obra titulada *Libro del conocimiento de todos los reinos* (1350), en la que su autor anónimo (presumiblemente un monje franciscano español) incluso agrega cualidades positivas a aquellas personas que, aunque negras, según él eran "...de buen entendimiento, e de buen seso y han saberes [sic] y ciencias..."¹¹ Esto seguramente tenía mucho que ver con la visión idealizada que se tenía de sus monarcas, a quienes se suponía como hombres inmensamente poderosos e, incluso, como paladines de la "verdadera fe" dispuestos apoyar eventualmente a los cristianos europeos en contra de los infieles musulmanes. Tales son respectivamente los casos del Mansa Musa de Malí (1312-1337) y del mítico Preste Juan.

El primero se hizo famoso en todo el mundo conocido por el lujo de su corte y el ostentoso peregrinaje que llevara a cabo a la Meca en 1324¹²; mien-

⁸ DELUMEAU, Jean. *Le péché et la peur* (La culpabilisation en Occident XIIIe – XVIIIe siècles). París: Fayard, 1983, pp.152-153.

⁹ DELUMEAU, Jean. *La peur en occident* (XIVe – XVIIIe siècles). Paris: Fayard, 1978, pp.42-43.

¹⁰ BLACKBURN, Robin. "The Old World Background to European Colonial Slavery", *The William and Mary Quarterly*, 3ra serie, Vol. LIV, No. 1.(1997), p.93.

¹¹ Cf. ÇRIVAT, Anca. *Los libros de viajes de la Edad Media española*. Bucarest: Editura Universitatii, 2003, parte IV, p.49, [En línea: <http://www.unibuc.ro/eBooks/filologie/AncaCrivat/cap4.htm>].

¹² Este monarca despertó la admiración de los cartógrafos europeos, quienes en numerosas ocasiones le representaron con lujosos atavíos. FERNÁNDEZ-ARMESTO, coord., *The Times. Atlas de los Grandes Exploradores*. Valencia: Prensa Valenciana, 1995, p.61. Para un tratamiento más exhaustivo sobre este personaje, véase: N. Lepzion, "The Thirteenth- and

tras que el segundo fue enaltecido por viajeros europeos como Giovanni Marignolli y Jourdain de Séverac, en cuyas obras se le describió como un emperador cristiano de Etiopía, la cual describían como una región meridional habitada por gente de piel oscura.¹³ En la Península Ibérica, la percepción que se tenía de esos soberanos africanos sirvió de inspiración para las representaciones de la leyenda de los Reyes Magos, la cual simboliza la postración de los pueblos paganos ante las “verdades” del Cristianismo. Uno de ellos era Baltasar, un monarca de tez oscura a quien se pensaba oriundo de Etiopía.¹⁴ Este personaje fue representado en muchas partes de Europa (Germania, los Países Bajos y la Península Ibérica) de manera ostentosa¹⁵, siguiendo los patrones que viajeros y cartógrafos habían dado a conocer según la visión mítica que se tenía entonces del Continente Negro (Véase, por ejemplo, la representación del Mansa Musa en el *Atlas Catalán* de 1375).

Pero esa apreciación idealizada que se tenía en Europa de los reyes negros no hubo de durar, debido principalmente a la decepción que experimentaron los exploradores portugueses que desde mediados del siglo XV comenzaron a sobrepasar la desembocadura del río Senegal, región que llamaron *Terra dos Negros*. Ello se debió, por un lado, a que para esa época el reino de Malí se encontraba en plena decadencia; y, por el otro, a que en la medida en que continuaban las exploraciones, parecía confirmarse la inexistencia del Preste Juan.¹⁶ Así, desnudos de todo halo mítico, en lo sucesivo la imagen de los

Fourteenth-Century Kings of Mal”, *Journal of African History*, Vol. IV, No.3 (1963), pp.341-353; BELL, Nawal Morcos. “The Age of Mansa Musa of Mali: Problems in Succession and Chronology”, *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. V, No. 2. (1972), pp. 221-234; WALTON JR., Hanes. “Toward a Theory of Black African Civilizations: The Problem of Authenticity”, *Journal of Black Studies*, Vol. I, No. 4. (1971), pp. 477-487.

¹³ ACOSTA, Vladimir. *Viajeros y maravillas: lo maravilloso en la literatura de viajes medieval*, tomo 2. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1990, p.133; DELUMEAU, Jean. *Une histoire du paradis* (Le jardin des délices). París: Fayard, 1992, p.124

¹⁴ GÓMEZ, Jaime Humberto Borja. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*. Bogotá: Ariel, 1998, p.112.

¹⁵ HAHN, Thomas. “The difference the Middle Ages makes: Color and Race before the Modern World”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Vol. XXXI.I, Nos. 1-37 (2001), pp.2-3.

¹⁶ En cuanto Preste Juan, el viajero portugués Covilham a su paso por Abisinia en 1493, pudo comprobar que el Rey-Prelado de esta remota comarca no era aquel mítico personaje. Más tarde, el monje jesuita Jerónimo Lobo, en su obra *Breve noticia e relação de algumas coisas novas* (1639), indicaba que el patriarca de Etiopía le había dicho que el Preste Juan

negros africanos comenzó a verse afectada por el criterio antropocéntrico de valoración del *otro* imperante en la Europa bajo medieval. Ello permitió que incluso se les comenzase a apreciar de acuerdo a la concepción monstruosa que se tenía de los habitantes de la Periferia Distante, como se puede apreciar en la obra *De Instauranda Aethiopum Salute* (1627) escrita en Cartagena de Indias por el monje jesuita de origen sevillano, Alonso de Sandoval. En un pasaje de la misma, este religioso se pregunta: “¿Quién creyera que los etíopes eran de aquel color, antes que los hubiera visto?” La explicación que dio a este “fenómeno” la encontró en la creencia de que en Etiopía existía gran biodiversidad de monstruos, muchos de ellos de origen humano “...como cuentan de aquel célebre Minotauro de Creta (...) [y como en los casos de] monas y simios, que tienen los miembros casi semejantes a los del hombre...”¹⁷

La situación se tornaba aun más confusa cuando en los Mundos Hispanos empezó a aparecer “gente de color quebrado”, como resultado del creciente número de uniones inter-étnicas. En la obra de Sandoval referida, este prelado reporta varios casos de los que él mismo fue testigo: como el de un niño “...cuyos padres eran negros atezados, pero él blanco sin comparación, que en blancura le sobrepusiera, de extremadas facciones españoladas...” Este hecho se convirtió en motivo de “...asombro y pasmo de toda la ciudad”, por lo que como “...cosa maravillosa (...) le traían de unas partes a otras por toda ella.” Otro caso también referido en esa obra fue el de tres hermanas de ascendencia africana: una “...de muy buena gracia, parecer y facciones españoladas, pero negra como sus padres”; la otra “...feezuela, hociconcilla, nariz chata, patona como negra, empero toda más blanca, rubia y zarca que una alemana, digo que era sobremanera blanca...”; y la última también “...blanca, rubia y zarca (...) pero más feezuela.”¹⁸

La explicación más común que daban a esos “prodigios” los europeos (incluyendo entre estos a los musulmanes ibéricos), era la que asociaba la

no era oriundo de ese territorio. Cf. RAMOS, Manuel João. “Origen y evolución de una imagen Cristo-mimética: el Preste Juan en el espacio y el tiempo de las ideas cosmogónicas europeas”, *Política y Sociedad*, No.25 (1997), p.42; cf. LAMB, Alastair. “Prester John”, *History Today*, Vol. VII, No.5 (1957), pp.320-321.

¹⁷ SANDOVAL, Alonso de. *De Instauranda Aethiopum Salute*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones (Biblioteca de la Presidencia de Colombia, No. 22), 1956 (1627), pp.29, pp.33-34

¹⁸ *Ibidem*, p. 23-24 [He suprimido algunos subrayados del texto original].

pigmentación de la piel de los negros con la sequedad, el calor y la intensidad que tenía el Sol en las regiones periféricas que éstos habitaban.¹⁹ Es por ello que se hablaba de *etiopes*, palabra de origen griego que significaba originalmente ‘quemado por el sol’.²⁰ Fue por ello que Sandoval, seguramente al corriente de los cuentos y supersticiones de los marinos a través de los buques que tocaban su Sevilla natal, les llamó “*hombres del rostro quemado*”. Este mismo principio era aplicable incluso a los blancos europeos, ya que se creía que “...*los españoles que viven en tierra de negros, casados con españolas, engendrarán negros...*” Sin embargo, en la medida que aumentó la presencia europea en costas africanas, la explicación de la tez oscura causada por el astro mayor se hizo cada vez menos sustentable. Según Sandoval, los portugueses que visitaron el reino africano del Gran Fulo (?) habrían encontrado “...*hombres y mujeres, más blancos y rubios que alemanes, [con] cabellos largos, lisos y dorados como los que tienen las mujeres de Europa...*”²¹

Pero, si no se encontraba en el clima la clave, entonces ¿cuál era la causa? Para Sandoval esto podía deberse a una de dos razones: a “*la voluntad de Dios*” o a “...*las particulares calidades que esta gente en sí misma tiene intrínsecas.*”²² Para resolver este enigma acudió a las enseñanzas del monje agustino Pedro de Valderrama, para quien tanto la piel oscura como la esclavitud serían una especie de castigo: “...*como tizado por serlo de malos padres*”.²³ De esta forma el color de la piel adquiriría una connotación divina asociado al concepto de “*calidad*” hispano de principios de la Modernidad²⁴, como explica Sandoval basándose en la Biblia: “...*a los que los tienen buenos [padres], llamamos de sangre esclarecida, como a los que no, de gente oscura.*”²⁵ Esta aseveración se basaba en algunos pasajes del libro noveno del *Génesis* (v.22-27), en los que se explicaba la razón -o al menos eso pensaban los teólogos hispanos-

¹⁹ HAHN, T. *op.cit.*, p.11; SWEET, James H. “The Iberian Roots of American Racist Thought”, *The William and Mary Quarterly*, 3ra serie, Vol. LIV, No. 1. (1997), p.146.

²⁰ Cf. BLACKBURN, R. *op.cit.*, p.93.

²¹ SANDOVAL, A. *op.cit.*, pp.21ss.

²² *Ibidem*, pp.21, 23, 26-27.

²³ *Ibidem*, p.23.

²⁴ Calidad: “Se llama la Nobleza y lustre de la sangre: y así el Caballero o Hidalgo antiguo se dice que es hombre de calidad.” *Diccionario de la Lengua Castellana*. Madrid: Pascual Guerrero, 1729, p.67.

²⁵ SANDOVAL, A. *op.cit.*, pp.26-27.

por la que a los negros les estaría reservado ese servil destino: los descendientes de Canaán, hijo de Cam, fueron castigados con la eterna servidumbre, por haber visto este último a su padre, Noé, desnudo y ebrio.²⁶

De esta forma se reforzaban las bases teológicas que habrían de consolidar la creencia de que los negros habían nacido para ser esclavos. Ésta se nutrió, además, de otros dos factores: por un lado, la posibilidad de esclavizar al extranjero, como se interpretaba de un fragmento del libro del Levítico: “*el esclavo y la esclava que tengas serán de las naciones circunvecinas...*” (25: 44-46)²⁷; y, por el otro, la costumbre medieval de esclavizar a los infieles, quienes podían ser reducidos a la esclavitud a cambio de perdonarles la vida, siguiendo la normativa conocida como *Derecho de Guerra*. Esta práctica había sido descrita en las *Siete Partidas* de Alonso X alías El Sabio, en las cuales se indicaba que estaba permitido esclavizar a “...*los que [se] cautivan en tiempo de guerra, siendo enemigos de la fe...*”²⁸

II

Otro factor que pudo incidir sobre la apreciación que se tenía de los negros, fue la valoración negativa que tenían los pueblos caucásicos europeos del color que aquéllos tenían, mientras que valoraban positivamente el color blanco y la claridad como símbolo de pureza.²⁹ Esto, unido a los criterios de

²⁶ SANDOVAL: “...que por haber maldecido Noé a su hijo Cam por la desvergüenza que usó con él, tratándole con tan poca reverencia, perdió la nobleza y aun la libertad, costándole quedar por esclavo él y toda su generación, de los hermanos que fue, según los Santos Agustino, Crisóstomo y Ambrosio, la primera servidumbre que se introdujo en el mundo. Y siendo claro por linaje, nació oscuro”. Cf. GÓMEZ, J. H. Borja. *Op.cit.*, p.112; SWEET, J. H. *Op.cit.*, p.148; EVANS, William Mckee. “From the Land of Canaan to the Land of Guinea: The Strange Odyssey of the ‘Sons of Ham’”, *The American Historical Review*, Vol. LXXXV, No. 1. (1980), pp.15-43.

²⁷ STELLA, Alessandro. *Histoires d’Esclaves dans la Péninsule Ibérique*. Paris: Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000. p.31.

²⁸ Cf. CORTÉS LÓPEZ, José Luis. “La esclavitud en España en la época de Felipe II”, *Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, [En línea: [#N_2_](http://cervantesvirtual.com/historia/CarlosV/6_4_cortes.shtml)].

²⁹ Brion Davis remite a los trabajos de Harry Levin, quien ha mostrado el poder que puede tener la “oscuridad” sobre una cultura: es Dios haciendo la luz; son los “niños de la luz” contra “los de la oscuridad”; es el color de la “magia negra”; de las “listas negras”; del “caballero negro”; etc. Cf. DAVIS, David Brion. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Ithaca, New York: Cornell University Press 1969 (1966), p.447.

valoración positiva de sus propios rasgos fenotípicos, habría contribuido a establecer un patrón estético que hacía ver a los *otros* de origen o ascendencia sub-sahariana, como escribiera Sandoval, con una apariencia “*negra y fea*.”³⁰ Esta apreciación coincide con la que tuvo anteriormente el cronista portugués, Gomes Eanes de Zurara, en su obra *Crónicas de Guinea* (1453). En ella da noticia de uno de los primeros “cargamentos” humanos que llegaron a Lagos (Algarbe) a mediados del siglo XV, el cual describe como un “*espectáculo chocante*”. La evaluación negativa de los rasgos de los negros se puede apreciar cuando entra en detalle sobre los diversos tipos de esclavos allí “expuestos” para ser vendidos: unos eran “...*casi blancos, hermosos y bien proporcionados (...)* otros, [eran] *tan negros como etíopes...*” Estos últimos, según Zurara, “...*eran tan desgraciados, tanto en cara como en cuerpo, que quienes les observaban creían ver imágenes del hemisferio sur*”³¹, región que podríamos ubicar en la Periferia Distante.

Esta apreciación se repetía en el sur de España, concretamente en Andalucía, como se evidencia en las tramas de algunas obras que circularon por dicha región desde el siglo XV, pertenecientes al género denominado como *Literatura de Cordel*³². En una de ellas se describe en forma peyorativa los rasgos fenotípicos de una mujer negra que está contrayendo nupcias, lo que para el historiador Alessandro Stella (quien ha estudiado en profundidad la esclavitud de negros en España) constituye “...*un concentrado de todos los clichés sobre los negros*” que existían en aquella época:

Ella tiene el cabello crespo como la lana de cabra (...) la nariz corta y aplastada, la boca grande como un canasto, los dientes de ternera, una lengua de vaca, un pescuezo grueso y corto (...) [y] los senos podrían servir de moldes para los fabricantes de jarras.³³

Los descendientes de negros no escapaban a esta valoración negativa, ni siquiera cuando se mezclaban con blancos. Para los españoles -sobre todo de

³⁰ SANDOVAL. *Op.cit.*, p.254.

³¹ ZURARA, G. E. de. *Chronique de Guinée*. Paris: Chandeigne, 1994 (1453), p.94

³² El nombre, *Literatura de Cordel*, se deriva de la forma de exhibir los pliegos impresos por los buhoneros que las vendían. N. del A.

³³ Cf. STELLA, A., *op.cit.*, p.139.

algunas partes de América- esa “raza”³⁴ de hombres de “*color quebrado*” representaba la peor de las mezclas, ya que se pensaba que de ella sólo salían individuos altivos, incultos, ostentosos, perezosos, etc.³⁵ Estos prejuicios eran remarcados por el término que los definía, *mulatos*, el cual, según el *Diccionario de Autoridades* de 1734, había surgido “...por comparación a la generación del mulo.”³⁶ Según escribiera a fines del siglo XVIII el fraile franciscano caraqueño, Juan Antonio de Navarrete, esta apreciación se extendía a los llamados *pardos* (como se llamaba todas las variaciones de blancos con negros: mulatos, tercerones, cuarterones, etc.)³⁷, a los cuales se estimaba como “...la raza más fea y abominable, y aún extraordinaria.”³⁸ Esta apreciación se daba incluso en lugares tan remotos como Sonora (en la frontera norte de la Nueva España), cuya población de Mulatos y Coyotes (resultado de mestizo más india) era descrita en 1723 por el fraile jesuita, Daniel Januske, como “*heces de la tierra.*”³⁹

Para los cristianos en general, el negro era un color que evocaba la maldad del pecado, mientras que el blanco, además de simbolizar la pureza como ya adelantamos, también correspondía a la transparencia espiritual y a la santidad.⁴⁰

³⁴ Entendiendo *raza* en su acepción medieval, más asociada con la de naciones étnicas. Según F. Ortiz, la voz “raza” primero se aplicó a los animales, y luego se asoció con la “nación” o grupo étnico al que pertenecía cada quien, por lo que desde un principio tuvo un sentido despectivo. ORTIZ, Fernando. *El engaño de las razas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales 1975 (1946), pp.44-45.

³⁵ PELLICER, Luís Felipe. *La vivencia del honor en la Provincia de Venezuela 1774-1809* (Estudio de casos). Caracas: Fundación Polar, 1996, pp.44-45.

³⁶ *Diccionario de la Lengua Castellana*. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1734, p.628 [En línea: [http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.1.0.0.0.0.0.](http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.1.0.0.0.0.)]

³⁷ La voz “pardo” nunca fue definida por el Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española en el sentido etno-social que tenía en las regiones referidas. En esta obra sólo se le definió en su acepción cromática: “se aplica al color que resulta de la mezcla de blanco y negro”. *Diccionario de la Lengua Castellana*. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1737, p.126 [En línea: <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.2.0.0.0.0.0.>].

³⁸ NAVARRETE, Juan Antonio. *Arca de Letras y Teatro Universal*, tomo I. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1993 (ca.1793), p.439.

³⁹ Cf. STERN, P. “Gente de Color Quebrado: Africans and Afromestizos in Colonial México”, *Colonial Latin American Historical Review*, Vol. III, No.2 (1994), p.201.

⁴⁰ KAPPLER, Claude. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Madrid: Ediciones Akal (Col. Universitaria, No.103), 1986 (1980), p.58.

Así, mientras que en las imágenes sagradas se representaba a los miembros de la Corte Celestial como personas de tez blanca, en España se recomendaba que al demonio se le pintara, siguiendo las sugerencias de Santa Teresa de Ávila, “...como *Etíope* (...) pero como *hombrecillo o muchachillo despreciable*.” Esta referencia corresponde al fraile Interián de Ayala (Doctor Teólogo y Catedrático de lenguas sagradas en la Universidad de Salamanca, y uno de los fundadores de la Real Academia Española), y está contenida en una obra suya que lleva por título, *El Pintor Cristiano y Erudito* (1730). En la misma se dedica a hacer recomendaciones y críticas en torno a cómo representar sobre un lienzo la iconografía cristiana. Entre ellas, dicho prelado duda del hecho de que el Rey Mago Baltasar, hubiese tenido el mismo color de Satanás, por lo que advertía en contra de las pinturas que lo representarían como un negro: “...para decir lo que siento esto último de pintar a uno de los magos enteramente negro se me hace muy difícil, y me parece demasiado atrevimiento.”⁴¹

Esta percepción “endemoniada” de los negros databa de al menos la baja Edad Media. Esto se puede apreciar en un manuscrito escrito en el siglo XII del portugués *Visão de Túndalo*, en el que indica que los demonios que habitaban el “inframundo” eran “negros como carbón”⁴², y en la obra *El Millón* (ca.1298) atribuida a Marco Polo. En ella, este viajero florentino da una visión de la India en la que se invierten el imaginario europeo bajo medieval, ya que allí, según su criterio, todo parecía estar cromáticamente al revés: “...les digo que estas gentes hacen retratar todos sus dioses negros, y los demonios blancos como nieve, pues dicen que su Dios y sus Santos son negros”.⁴³ En otra obra también de presunta autoría suya, *Viajes*, se mostró sorprendido por la “fealdad endemoniada” y las particularidades fenotípicas de las personas de color que encuentra a su paso por Zanzíbar, una isla ubicada en el Océano Índico:

Son negros y van desnudos, excepto las partes naturales. Tienen el pelo tan crespo, que no podían desrizarlo ni metiéndolo en agua. La boca es

⁴¹ Cf. AYALA, Interián de. *El pintor cristiano y erudito, o tratado de los errores que suelen cometerse frecuentemente en pintar y esculpir las imágenes sagradas*, tomo I. Madrid: Luís Durán Bastero (trad. y edit.), 1782, pp.170, 214.

⁴² Cf. SWEET, J. H. *Op.cit.*, p.154.

⁴³ POLO, Marco. *Il Milione*, cap. 172, 1997 (1299), [En línea: <http://www.liberliber.it/biblioteca/p/polo/index.htm>].

tan grande y la nariz tan achatada, los labios y los ojos tan abultados, que son horribles. Si se os aparecieran en otro país creeríais ver al diablo.⁴⁴

III

En el sur de España, los negros y sus descendientes generaron una serie de manifestaciones musicales y bailes que surgieron del *mestizaje cultural*, por lo que se les llegó a ver como seres alegres y de un vivo bailar, el cual ejecutaban con “...*muchos meneos del cuerpo a un lado y a otro*” (como en los casos del Cumbé, Zarambeque y la Danza de Guinea).⁴⁵ Empero, estas manifestaciones también fueron vistas con recelo sobre todo por parte de las autoridades eclesiásticas, las cuales veían en ellas prácticas inmorales incompatibles con la moral cristiana. Tal fue el caso de los llamados “*cabildos de negros*”, los cuales desde el siglo XVI fueron criticados por los prelados por la excesiva sensualidad que desplegaban negros y negras al danzar.⁴⁶ Esta preocupación se mantuvo en el tiempo, como se viera en la Visita Pastoral que hiciera a la Capitanía General de Venezuela en 1784 el obispo, Mariano Martí, en la que fue testigo de tales prácticas. Éstas fueron descritas por él en sus reportes como “...*concursos de hombres y mujeres en bailes indecentes, [con] bebezones y otras diversiones pecaminosas...*”⁴⁷

⁴⁴ POLO, Marco. *Viajes*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981, cap. CXCIII, [En línea: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01383853144793830199024/p0000002.htm#I_194_].

⁴⁵ MARTÍN, Eloy. “Los sones negros del Flamenco: sus orígenes africanos”, *Factoría*, No.12 (2000), [En línea: <http://www.lafactoriaweb.com/articulos/martin12.htm>].

⁴⁶ En España, los Cabildos de Negros eran los lugares donde los negros y mulatos se reunían para hacer sus festividades, en las localidades españolas como Murcia, Sevilla, Tenerife, etc. En América funcionaron de una manera distinta. Luego de la travesía transatlántica, a los negros enfermos se les llevaba a una especie de enfermerías que se les comenzó a conocer como Casas de Cabildo (Cartagena de Indias, Matanzas, Lima), donde eran atendidos espiritual y físicamente. A la postre, como si de cofradías se tratara, esos establecimientos se transformaron en refugios culturales, donde los negros celebraban con tambores sus festividades y rituales religiosos. FRIEDMANN, N. S. “Cabildos negros: refugios de África en Colombia”, *Montalbán*, No.20 (1998), p.125; E. Martín, *op.cit.*, [En línea].

⁴⁷ Esta descripción se refiere a los llamados “Velorios de Párvulos Difuntos” en la localidad de Curiepe (Venezuela). Cf. CEDEÑO, Franklin Guerra. *Esclavos negros, cimarroneras y cumbes en Barlovento*. Caracas: Lagoven (Col. Cuadernos), 1984, p.34.

A pesar de ello, en el sur de España se permitió una serie de privilegios a mulatos, negros libres y esclavos, todos ellos asociados con la religión: reunirse en días de fiesta religiosas, participar en procesiones, erigir sus propias capillas, contar con manuales especiales de catecismo, tener un Hospital de Caridad, y conformar cofradías como en el caso de la sevillana de Nuestra Señora del Rosario, fundada hacia 1591.⁴⁸ Como se acostumbraba, todas las cofradías debían salir en procesión en ocasiones festivas como la Semana Santa. Cuando comenzaron a hacerlo las de hombres de color, éstas fueron criticadas por los españoles, para quienes -como expresara un testigo- aquél espectáculo parecía “*más entre-més de comedia que acto de devoción*”, lo que causó roces y más de una pelea.⁴⁹ La solución que encontró la Iglesia para evitar tales enfrentamientos, fue la de permitir que los cofrades de color participasen conservando su música y manera de danzar, pero ataviados con disfraces de demonios como se viera -y aún se ve en algunas festividades del *Corpus Christi*.⁵⁰ Esto se hizo con el objetivo de calmar a los indignados blancos, para quienes en lo sucesivo no fue tan “escandalosa” la manera de celebrar de negros y mulatos. Esto se debió a que estos, vestidos de esa forma, pasaban a ser moral y teológicamente “aceptables” pues se les asociaba con el pecado y el Demonio⁵¹, aunque no se puede descartar que también haya sido con principios evangelizadores. Tal vez esto último es lo que pasó con las fiestas de San Benito o *San Benedetto da San Fratello* (un ex-esclavo negro muerto en Palermo en 1589), cuyo culto fue practicado sin mayores restricciones por las cofradías de negros y afroestizos en distintas partes de Iberoamérica: en Brasil, Canarias, Colombia, Portugal, Panamá y Venezuela.⁵²

⁴⁸ Tal es el caso del Duque de Medina Sidonia, quien al morir en 1463 dejó al Hospital de Nuestra Señora de los Ángeles en Sevilla, la cantidad de 1.000 maravedíes. Cf. PIKE, Ruth. *Aristocrats and Traders: Sevillian Society in the Sixteenth Century*. Ithaca: Cornell University Press, 1972, p.173 [En línea: <http://libro.uca.edu/aristocrats/aristocrats4-2.htm>].

⁴⁹ MARTÍN, E. *op.cit.*, [En línea]

⁵⁰ Para el caso de una festividad de este tipo que aún se celebre, véase la del *Corpus Christi* en la población de San Francisco de Yare (Venezuela). María Eugenia Talavera, “Una explicación sobre el origen del simbolismo de la Fiesta de Diablos Danzantes de Venezuela”, *Acta Científica Venezolana*, No. 50 (1999), pp.79-84

⁵¹ MARTÍN, E. *Op.cit.*, [En línea]

⁵² Realmente no tenemos claro los detalles de cómo se inició el culto a San Benito en los Mundos Hispano-Atlánticos, ni por qué su celebración fue permitida a los negros y afroestizos. Sin embargo, un trabajo de Alessandro Dell’Aira sobre el caso lusitano podría aportar luces sobre este asunto: Se sabe que en Lisboa para 1490, la fiesta de dicho santo era celebrada en conjunto por negros y blancos. Durante la misma, se coronaba a unos reyes

En muchas partes de Hispanoamérica, las celebraciones de negros tuvieron un ingrediente adicional que atemorizaba a los blancos: las mismas se celebraban normalmente en predios rurales, en horas de la noche y a ritmo de tambor. Todo ello contribuía a que las mismas fuesen percibidas por los blancos como “cosa del demonio”, pues seguramente les recordaban –como indica Borja Gómez- los *Sabats* europeos.⁵³ Situaciones como éstas fueron comunes como lo demuestran los múltiples juicios que se llevaron a cabo en Cartagena de Indias y Nueva España entre los siglos XVII y XVIII, en los cuales muchos fueron los casos de negros procesados por practicar “*artes negras*”, “*herbolería*”, “*hechicería*” y “*magia*”, las cuales “...*eran vistas* [de acuerdo a un documento de la época] *como sus transgresiones particulares*”.⁵⁴

IV

Para principios del siglo XVI, los negros no dominaban todavía el mercado euro-mediterráneo de esclavos. Allí, la demanda de mano de obra servil era satisfecha con *naciones* o pueblos étnicamente diversos, cuyos nombres se fueron incorporando al lenguaje común como sinónimo de esclavo. Ello

congoleses arrojándoles al mismo tiempo pétalos de rosa, ritual que luego se extendería a algunas partes de Brasil entre los africanos y afroestizos. La explicación del fervor de estos últimos hacia San Benito podría encontrarse en el color negro y a la condición de esclavo de este santo. Es probable que en América ello haya sido usado como una estrategia para evangelizar y/o controlar a las esclavitudes, razón por la cual su fiesta habría quedado reservada principalmente a la gente de color. SALAZAR, Briseida. *San Benito* (Canta y baila con sus Chimbangueleros). Caracas: Fundación Biggot, 1990, p.20; NODAL, Roberto. “Black Presence in the Canary Islands (Spain)”, *Journal of Black Studies*, Vol. XII, No.1 (1981), pp.86-87; DELL’AIRA, Alessandro. “Le navire de la reine et du Saint Esclave: De la Méditerranée au Brasil”, *Cahiers de la Méditerranée*, Vol. 65, [En línea: <http://revel.unice.fr/cmedi/document.html?id=40&format=print>]

⁵³ A manera de ejemplo, veamos un caso que se presentó en la costa norte de Venezuela a mediados de 1801: En esa ocasión se corrió el rumor entre los blancos de que había estallado una revuelta de esclavos. El origen del mismo se debió a la inquietud que sintieron los blancos al escuchar a los negros “...tocando el tambor de un modo bajo...” y haciendo prácticas de brujería. En consecuencia, se apresaron algunos de estos y se abrió un expediente que se remitió al Tribunal de la Santa Inquisición. “Sumaria de averiguación sobre la conspiración que se les imputa a los negros esclavos...” [Río Chico, 27/04/1801] Archivo General de la Nación (Caracas), Sección: Gobernación y Capitanía General, Vol. XCVII, ff. 163ss [Este documento no aparece en el índice del tomo]

⁵⁴ GÓMEZ, J. H. Borja. *op.cit.*, p.131; REYES, Nora; GONZÁLEZ, Martín. “El cambio de género como estrategia de supervivencia en el norte de Nueva España, siglos XVI y XVII”, *Diálogos Latinoamericanos*, No. 7 (2003), p.82

en buena medida dependía de cuál era la etnia predominante entre los esclavos de cada región, como sucediera con los turcos en los mercados de Marsella y Livorno en el siglo XVII.⁵⁵ Entre las *naciones* esclavizables, los más extendidos en la Península Ibérica fueron los eslavos: etnia oriunda del noreste de Europa, cuyo nombre terminaría imponiéndose en Occidente como el término que por excelencia define dicha condición hasta nuestros días.⁵⁶

Algo similar ocurrió en el sur de España con los negros desde mediados del siglo XVI, cuando se regulariza el tráfico de esclavos desde África por parte de los navegantes lusitanos y -aunque en menor medida y en forma "ilegal"- también hispanos.⁵⁷ En lo sucesivo, comienzan a hacerse distinciones entre unos esclavos y otros de acuerdo al color de su piel. De esta forma, en esa época en la ciudad de Sevilla a Moriscos y Moros se les describe como "*esclavos blancos*"⁵⁸, mientras que se refiere a los esclavos de color sub-saharianos como "*moros negros*."⁵⁹ También comienzan a aparecer carteles en los que bastaba con escribir "*venta de negros*" para entender que se trataba de una transacción de esclavos, lo que seguramente se debió, por un lado, a un intento por simplificar las múltiples acepciones que había para describir a los negros (como "*berberisco negro cristiano*", "*negro de la nación de los moros*", "*negro de nación portuguesa*", "*negro de Guinea*", "*negro de la India de los portugueses*", etc.⁶⁰); y, por el otro, al aumento de la población esclava proveniente

⁵⁵ Cf. STELLA, A. *op.cit.*, p.32.

⁵⁶ KLEIN, Herbert. *African Slavery in Latin America and the Caribbean*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1986, p.8.

⁵⁷ Según Manuel Lobo Cabrera, desde la segunda mitad del siglo XIV los españoles realizaron 25 viajes a la costa occidental de África, violando con ello los tratados de Alcaçovas (1479-80), Tordesillas (1494) y Sintra (1509). LOBO CABRERA, Manuel: *La esclavitud en las Canarias orientales en el siglo XVI. Negros, moros y moriscos*, Gran Canaria, 1982, Cf. CASARES, Aurelia Martín. "La logique de la domination esclavagiste: vieux chrétiens et neo-convertis dans la Grenade espagnole des temps modernes", *Cahier de la Méditerranée*, No.65 (2002), [En línea: <http://revel.unice.fr/cmedi/document.html?id=32>]

⁵⁸ Cf. RUSSEL-WOOD, A. J. R. "Iberian Expansion and the Issue of Black Slavery: Changing Portuguese Attitudes, 1440-1770", *The American Historical Review*, Vol. LXXXIII, No. 1 (1978), p.21.

⁵⁹ Este apelativo surgió desde el mismo momento en que los portugueses sobrepasan la desembocadura del río Senegal en 1446. Ello lo habría hecho para distinguir a los moros del norte de África o *Alvos*, de los hombres negros que en forma masiva poblaban el África Sub-Sahariana. Poco después también fueron llamados de acuerdo a su origen geográfico como *Guinéus*, lo cual venía del nombre que daban los árabes a la región que habitaban: Guinea. BOISVERT, Georges. "La dénomination de l'Autre africain au XVe siècle dans les récits des découvertes portugaises", *L'Homme*, No.153 (2000) [En línea: <http://lhomme.revues.org/document10.html>].

⁶⁰ Estos términos eran usados en Málaga en el siglo XVI. Cf. VINCENT, Bernard. *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada: Diputación Provincial, 1987, p.243, 1987.

del África sub-sahariana, a causa de la caída del precio de los esclavos oriundos de esta región. Para 1561, en Sevilla, los esclavos, en su mayoría negros, conformaban el 10% de la población; y para 1616, en Cádiz, de 800 esclavos, 500 eran negros.⁶¹

El uso de *negro* como sinónimo de esclavo se extendió hacia la América hispana, donde el número de negros esclavos y libres era mucho mayor. Todavía en Cuba a mediados del XIX abundaban ejemplos de este tipo, como se puede apreciar en los clasificados de prensa en los que se ofrecían esclavos bajo los formatos de “*Se venden negros*”, “*Se alquilan negritos*”, etc.⁶² Este convencionalismo sólo se alteraba cuando ello contribuía a determinar los atributos del esclavo siguiendo un criterio estrictamente comercial. En tal sentido, se usó la expresión de “*pieza de indias*” para definir a un “*negro de 7 cuartas de alto*”. También se usaba “*molequines*”, “*muleques*” y “*mulecones*”, para indicar que se trataba de individuos jóvenes que respectivamente correspondían a menores 6 años, a los de 6 a 12, y a los de 12 a 18.⁶³ También se hicieron esfuerzos por diferenciar étnicamente a los negros africanos, pero solamente cuando ello implicaba una ventaja para quienes los adquirían. Ello se hacía para distinguir qué *naciones* eran las más laboriosas y cuáles las menos problemáticas. De tal forma, los *Aroda* de la Costa de Oro, gozaban fama de embusteros, glotones y viciosos; los *Ibos*, tenían tendencia al suicidio; los *Congoleses*, eran buenos criadores y sumisos; los *Mandinga*, duros, trabajadores, aunque hechiceros⁶⁴; y los *Wolofes* se les temía por ser “*levantiscos*”.⁶⁵

En España, donde las minas y plantaciones eran comparativamente escasas, la demanda de esclavos negros nunca llegó a ser tan elevada como en

⁶¹ Cf. RUSSEL-WOOD, A. J. R. *op.cit.*, p.19; PIKE, Ruth. “Sevillian Society in the Sixteenth Century: Slaves and Freedmen”, *The Hispanic American Historical Review*, Vol. XLVII, No. 3. (1967), p.345.

⁶² STELLA, A. *Op.cit.*, p. 47; JIMÉNEZ, Rafael Duharte. *El negro en la sociedad colonial*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1988, p.17.

⁶³ SAIGNES, Miguel Acosta. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Hespérides, 1967, p.91.

⁶⁴ El nombre de la etnia de *Mandinga* fue también usada como sinónimo de Demonio en muchas partes de América. Cf. TALAVERA, M. E. *op.cit.*, p. 63.

⁶⁵ *Ibidem*, pp.131ss; CEDEÑO, Guerra. *Op.cit.*, p.15.

América⁶⁶, por lo que el uso de tales criterios no parecía tener mayor sentido. En consecuencia, la calificación que se mantuvo no distinguía etnias entre los negros africanos sino entre éstos y otras *naciones* esclavizables. Ello permitió que se les pudiese apreciar en forma colectiva de mejor manera a cómo se valoraba a musulmanes y moriscos, a quienes se consideraba “*recalcitrantes, hostiles y propensos a huir*”. Por esta razón, a estos últimos en su mayoría (como revela un censo levantado en 1580) se les hacía una marca en las mejillas, normalmente en forma de “S” cruzada con una línea o clavo, mientras que los negros y negras recibían un trato comparativamente preferencial.⁶⁷ Un buen ejemplo de esta diferenciación la encontramos en el *Celoso Extremeño* (ca.1600) de Miguel de Cervantes, obra en la que un amo marca con un hierro candente a sus cuatro “*esclavas blancas*” (es decir, moras o moriscas), mientras que deja intactas a sus dos negras.⁶⁸

De acuerdo a lo anterior, todo parece indicar que la visión que se terminó imponiendo en España de los negros era muy parecida a la que tenían los musulmanes, ya que éstos, además de considerar la esclavización de negros como algo totalmente legítimo, también les veían como una “*raza dócil*” que, según sus creencias, había surgido para servir.⁶⁹ En todos los territorios musulmanes, desde Andalucía hasta Persia, se les conocía bajo el nombre de *Abid*, el cual también se habría convertido en esas regiones en un sinónimo de esclavo.⁷⁰ En tal sentido, el historiador James Sweet ha sugerido que los cristianos ibéricos habrían tomado de sus vecinos del sur musulmanes sus prejuicios hacia los africanos negros, así como sus excusas para exclavarlos ajustándolas a

⁶⁶ En España, a los negros se les requería para trabajos de poca monta, entre los cuales se encontraban: ayudantes de cocina, artesanos, valets, porteros, meseros, lavaderos, trabajadores en fábricas de jabón, vendedores, en obras públicas, remeros en las “*galeras del Rey*” y, en ocasiones rarísimas, como agentes de comerciantes metropolitanos en los territorios de ultramar conquistados. STELLA, A. *Op.cit.*, p.86ss; PIKE, R. *Aristocrats and Traders*, p.177 [En línea].

⁶⁷ PIKE, R. *Aristocrats and Traders*, p.171 [En línea]; PHILLIPS JR., William D. *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio trasatlántico*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1989(1985), p.242; KAMEN, Henry. *El siglo de hierro*. Madrid: Alianza Editorial, 1977, p. 488.

⁶⁸ “Compró asimismo cuatro esclavas blancas, y herrólas en el rostro, y otras dos negras bozales.” SAAVEDRA, Miguel de Cervantes. *El Celoso Extremeño*, 1613, p.9, [En línea: <http://www.analitica.com/bitblioteca/cervantes/celoso.asp>].

⁶⁹ DAVIS, D. Brion. *op.cit.*, p.50.

⁷⁰ EVANS, W. Mckee. *op.cit.*, p.31.

las creencias y realidades cristiano-europeas.⁷¹ Esto se podría apreciar en las ideas de algunos hombres de Iglesia y juristas hispanos (como Francisco de Vitoria, Tomás de Mercado, y Fray Juan Márquez), quienes alegaban que la esclavitud era provechosa para los negros, ya que se pensaba que “*por naturaleza*” ellos debían estar sometidos a esa condición servil para así tener la “dicha” de conocer el Evangelio.⁷²

Esa percepción de esclavos “dóciles” que se tenía de los negros en España, habría aumentado las posibilidades de aculturación e integración a la sociedad hispana, tanto así que algunos de ellos, en ocasiones rarísimas, llegaron a acceder a los estratos sociales más elevados de la sociedad andaluza, como se viera en el célebre caso de Juan Latino.⁷³ Si comparamos estas concesiones y actitudes con las que posteriormente tuvieron los descendientes de los colonos hispanos y sus descendientes libres en el Nuevo Mundo, deberíamos coincidir con Henry Kamen cuando afirma que en España había una “...*ausencia, en general, de una actitud racista hacia los negros*”.⁷⁴ Sin embargo, si bien es cierto que las actitudes de los blancos hispanos no denotaban una intolerancia exacerbada, tampoco podemos hablar de una ausencia total de este comportamiento. Esas mismas referencias que nos hablan del carácter “dócil” y de la imagen exótica de los negros, están también acompañadas de otras apreciaciones menos risueñas. En ellas los negros son vistos como infantes ingenuos, de apariencia, costumbres y forma de hablar tosca; y que procedían originalmente de territorios lejanos y salvajes.⁷⁵ Las referencias más remotas que tenemos sobre estas

⁷¹ J. H. Sweet, *op.cit.*, p.150.

⁷² Aurelia Martín Casares, “La logique de la domination esclavagiste: vieux chrétiens et neo-convertis dans la Grenade espagnole des temps modernes”, *Cahier de la Méditerranée*, No.65 (2002), [En línea: <http://revel.unice.fr/cmedi/document.html?id=32>]

⁷³ Tal es el caso de Juan Latino a mediados del siglo XVI. Este hijo de negros esclavos, comenzó como paje del Duque de Sessa; luego logró entrar en la universidad de Granada, en donde se graduó en 1557; eventualmente ocupó allí una cátedra de latín y se casó con la hija de un noble. Situaciones como la anterior, si bien eran muy raras, se dieron incluso durante el auge de la Trata Africana en el siglo XVIII. Tal es el caso del negro, Joseph Machuca y Sans. Oriundo de Guinea, aprendió a leer y a escribir, fue maestro de música y mayordomo de la Cofradía de Negros de la ciudad de Sevilla. Incluso fue registrado en la parroquia que habitaba con el título de “Don”. Murió en 1794 a la edad de 69 años. Cf. KAMEN, H. *op.cit.*, p.122.

⁷⁴ *Ibidem*, p.488.

⁷⁵ BALTASAR, Fra Molinero. *La imagen de los negros en la España del Siglo de Oro*, [En línea: <http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/imagen.html>].

apreciaciones las encontramos en la referida *Literatura de Cordel*. Una de las primeras obras de este género en la que aparecen apreciaciones como las mencionadas, son las *Coplas a los negros y negras* del poeta cántabro, Rodrigo de Reinosa, escritas hacia 1480. La misma trata sobre una pareja de africanos que, siguiendo la fórmula literaria de los *Requerimientos de amores*, se insultan mutuamente; sólo que en esta ocasión los personajes siguen un diálogo estereotipado, y hablan el castellano en una forma tosca (lo que se conocía como *Lengua de negros*) de lo cual se mofa el autor.⁷⁶

Según Fra Molinero Balatasar, esa apreciación burlona se habría mantenido en las obras de Teatro del Siglo de Oro, en las que la figura del negro se sumó a las de vagabundos y maleantes en las tramas que conformaban el Género Picaresco. Esto se evidencia en obras como *El Mayor Imposible* (1680) de Lope de Vega, en la que se afirma en tono jocoso: “*es como el negro el necio, que aunque le lleven al baño, es fuerza volverse negro.*”⁷⁷ Una situación similar se presenta en *Boda de Negros* de Francisco de Quevedo, en la que se ridiculiza las nupcias -tema que es recurrente en la obra de este autor⁷⁸ - por el color de la piel de los contrayentes, a quienes, si bien podían “...*ensuciar todo un Reino*”, no se les presentaba como una amenaza.⁷⁹ Para el siglo XVIII, esta apreciación no pareciera haber cambiado demasiado, pues en las obras de cordel de esa época siguieron apareciendo los clichés y estereotipos desarrollados en tiempos anteriores, los cuales en conjunto llegaron a ser definidos de una manera desprecupada como “*cosa de negros.*”⁸⁰

⁷⁶ *Ibidem*; “Comienza ella: Gelofe Mandinga, te da gran tormento; /don puto negro carauayento. // Responde él: Tu terra Guínea a vos dar lo afrenta,/ doña puta negra carauayenta. // Dice ella: A mi llamar Comba, de terra Guinea / y en la mi terra comer buen cangrejo, / y allá en Gelofe, do tu terra fea / comer con gran hambre carauaju vejo, / cabeça de can, lagartu vermejo,/ pudo tu andar muy muyto fambreuto,/ don puto negro carauayento.” Cf. ARTEAGA, J. M. Cabrales. “Rodrigo de Reinosa. Un poeta del pueblo”, *Cuadernos de Campo*, No.3 (1996), [En línea: [http://vacarizu.com/Cuadernos / Cuaderno 3/rodrigo de reinosa.htm](http://vacarizu.com/Cuadernos/Cuaderno 3/rodrigo_de_reinosa.htm)].

⁷⁷ VEGA, Lope de. *El Mayor Imposible*, jornada I, v.350. Cf. F. M. Baltasar, *op.cit.*, [En línea].

⁷⁸ ARELLANO, Ignacio. “La poesía burlasca, ejercicio de lectura conceptista y apostillas al romance ‘Bodas de Negros’ de Quevedo”, *Filología Romántica*, Vol.V (1987-1988), p.271.

⁷⁹ MARTÍNEZ-GÓNGORA, Mar. “La invención de la blanca: el estereotipo y la mímica en ‘Boda de negros’ de Francisco de Quevedo”, *MLN* 120.2 (2005), pp.264-266, 270.

⁸⁰ Cf. STELLA, A. *op.cit.*, p.139.

Este estereotipo despreocupado y hasta jocoso podría interpretarse, como indica Martínez-Góngora, como un síntoma de la capacidad de asimilación que tenían los negros y sus descendientes en las sociedades hispanas. Ello contrasta con la imagen que se tenía de los judíos y musulmanes en otras obras de autores españoles del siglo XVI, como la *Execración contra los judíos* (1633) de Francisco de Quevedo. Según Martínez-Góngora, en ella los practicantes de estas religiones son presentados como enemigos, y se les considera incapaces de integrarse al pueblo español.⁸¹

V

Desde un primer momento, negros y mulatos estuvieron presentes en el proceso de invasión y conquista del Nuevo Mundo. Muchos vinieron en un principio a este territorio como esclavos de los conquistadores, y más tarde de las autoridades hispanas nombradas por el Consejo de Indias (a quienes se les permitía traer entre tres y ocho esclavos). También hubo casos de algunos negros que, previamente emancipados, hicieron la travesía transatlántica por voluntad propia siguiendo a sus antiguos amos como sirvientes o como parte de las huestes conquistadoras.⁸² Algunos de éstos acompañaron a Aguirre, Almagro, Cortés, Losada y Pizarro en sus “*correrías por tierras de Indias*”, llegando incluso a convertirse ellos mismos en verdaderos conquistadores.⁸³ Tal es el caso del desafortunado Juan Bardales, un negro que en 1544, luego de 20 años de conquistas, todavía no había recibido del Rey ni “...*siquiera* (...) *un jarro de agua*”.⁸⁴ Otros tuvieron mejor suerte pues lograron alcanzar altos rangos en las milicias, lo que les permitió hacer fortuna a través de la adquisición de encomiendas.⁸⁵

⁸¹ MARTÍNEZ-GÓNGORA, M. *op.cit.*, pp.264-266, 270.

⁸² PIKE, R. *Aristocrats and Traders*, p.189 [En línea].

⁸³ KLEIN, H. *op.cit.*, p.28. Para un estudio detallado sobre los conquistadores negros, véase: RESTALL, Matthew. “Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America”, *The Americas*, No.57.2 (2000), pp.175ss.

⁸⁴ Cf. MELENDEZ-OBANDO, M. “El conquistador desconocido: Juan Bardales, negro esclavo”, *La Nación*, 5/2003, [En línea: http://www.nacion.co.cr/ln_ee/ESPECIALES/raices/2003/mayo/22/raices32.html].

⁸⁵ Tal fue el caso de Juan Valiente, un esclavo negro procedente de México, quien llegó a ser capitán de infantería y consiguió una encomienda luego de finalizar el proceso de pacificación de Chile. Cf. PHILLIPS JR., W. D. *Op.cit.*, p.292.

En las guerras civiles por el dominio del Perú, las partes en conflicto (almagristas y pizarristas) debieron acudir al uso de milicias de morenos. Otros -según narran los cronistas- eran encargados de ejercer el “*vil oficio*” de vedugo: siendo un negro quien cortara la cabeza al Virrey del Perú en 1546, y otro quien hiciera lo propio con “*un machete romo*” a los comisionados de los banqueros Welser enviados a Venezuela en 1527.⁸⁶ Hacia mediados del siglo XVI, debido a la poca cantidad de españoles y la creciente amenaza de corsarios “armados” por potencias enemigas (primero por Francia, y luego por Holanda e Inglaterra), se sistematizó el uso de milicias de morenos y pardos. Con el pasar del tiempo, los miembros de estos cuerpos llegaron a gozar de los mismos privilegios que los blancos en términos de sueldo, rango, uniforme, y fuero militar.⁸⁷ De esta forma, se les abría una oportunidad para obtener su libertad y hasta de ascender socialmente, lo que al mismo tiempo garantizaba su fidelidad a la corona española.⁸⁸

Desde principios del proceso de conquista del Nuevo Mundo, al igual que sucediera con los blancos, los conquistadores negros fueron severamente criticados por algunos prelados por el mal tratamiento que daban a los indios. Fray Toribio de Benavente alias Motolinia, les acusaba de hacerse “...*servir y temer como si fuesen los señores de esas gentes.*”⁸⁹ Eventualmente, mediante una Real Cédula fechada en 1521, se prohibió que los conquistadores llevaran esclavos negros en sus “*entradas*” de conquista. Otro factor limitante para el acceso de negros al Nuevo Mundo, radicó en el temor de que en los territorios conquistados se extendiese el flagelo del “*pluralismo religioso*”. Es por ello que se intentó controlar la migración con medidas concretas como las que indicaba una Real Instrucción de 1509, mediante la cual se pretendió impedir “...*que allá pueblen ni vayan moros, ni herejes, ni judíos, ni reconciliaos, ni personas nuevamente*

⁸⁶ SACO, José. *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países Américo-Hispanos*, tomo II. La Habana: Cultural, 1938, p.26; Cf. LACAS, M. M. “A Sixteenth-Century German Colonizing Venture in Venezuela”, *The Americas*, Vol. IX, No. 3. (1953), p.288.

⁸⁷ SÁNCHEZ, J.P. “African Freedmen and the Fuero Militar: A historical overview of Pardo and Moreno Militiamen in the Late Spanish Empire”, *Colonial Latin American Historical Review*, Vol.III, No.2 (1994), pp.166ss.; RESTALL, M. *op.cit.*, p.197

⁸⁸ KLEIN, Herbert. *Slavery in the Americas* (A comparative study between Virginia and Cuba). Chicago: Ivan R. Dee, 1967, p.227.

⁸⁹ Cf. GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999, p.62.

convertidas á nuestra Santa Fé.” En relación a los negros, sólo se permitía el viaje trasatlántico a aquellos “...*que hayan nacido en poder de cristianos nuestros súbditos y neutrales*”, es decir, a los *negros ladinos*.⁹⁰

A estos africanos hispanizados se les trajo inicialmente de algunos territorios insulares en el Mediterráneo (como Mallorca, Menorca y Cerdeña), y también de las islas Canarias.⁹¹ Pronto la mala fama que fueron ganando los negros ladinos como conquistadores y esclavos levantiscos hizo que se establecieran restricciones para su entrada al Nuevo Mundo, lo que favoreció la introducción de negros extraídos directamente de África: los llamados *bozales*. Estos eran más apreciados por los nuevos pobladores del Nuevo Mundo, como se puede apreciar en la obra *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615) del mestizo peruano, Guamán Poma de Ayala:

Del bozal salen santos (...) los negros y negras criollos son bachilleres y revoltosos, mentirosos, ladrones y robadores y salteadores, jugadores, borrachos, tabaqueros, tramposos, de mal vivir (...) Mientras más castigo, más bellaco, y no hay remedio.⁹²

La “importación” de negros extraídos directamente desde África fue favorecida además por la escasez de mano de obra en tierras americanas, producto de, por un lado, la *mortalidad catastrófica* que sufrieron los indígenas desde los primeros contactos con europeos, como consecuencia de las enfermedades contagiosas que éstos trajeron y de la brutalidad del proceso de conquista; y, por el otro, a la creciente dificultad de esclavizarles por los impedimentos morales y teológicos que ponía la Corona y la Iglesia.⁹³ Esta situación propició la

⁹⁰ “Instrucción del rey D. Fernando de Aragón” [Valladolid el 3 de Mayo de 1509] Cf. SACO, José. *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países Américo-Hispanos*, tomo I. La Habana: Cultural, 1938, pp.103-104

⁹¹ *Ibidem*, p.98

⁹² Cf. BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *Historia del Nuevo Mundo*, tomo II: Los mestizajes, 1550-1640. México: Fondo de Cultura Económica.1999 (1993), p.238n

⁹³ A pesar de que habitaban regiones que podían ser ubicadas en la Periferia Distante, no podían ser apreciados como paganos ya que no conocían las verdades del Cristianismo, ni infieles porque no las habían rechazado. Incluso, como indicara Fray Diego Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (ca.1580) llegó a pensar que era una de las 10 tribus perdidas de Israel. La incertidumbre sobre la verdadera naturaleza de los indígenas de América dio pie a una cruzada moral liderada por el monje dominico Bartolomé de las Casas, en contra de la esclavización de los nativos de América. N. del A.

búsqueda de fuentes alternativas de mano de obra servil, que fueren moralmente aceptables y económicamente viables. Fue entonces cuando tomó cuerpo la opción de movilizar africanos sub-saharianos en grandes cantidades. Para los españoles, los negros eran perfectos para laborar en el Nuevo Mundo, ya que eran lo suficientemente fuertes y resistentes para trabajar en las plantaciones tropicales, como indicara en su momento el Fraile Bartolomé De las Casas:

...que si al negro no acaecía ahorcarle, nunca moría, porque nunca habíamos visto negro de su enfermedad muerto, porque cierto, hallaron los negros, como los naranjos, su tierra, la cual les es más natural que su Guinea...⁹⁴

Los negros africanos, además, se adaptaban cabalmente al perfil de los pueblos “esclavizables” de acuerdo a los argumentos ya referidos basados las sagradas escrituras y en el principio de *Derecho de Guerra*. Eventualmente, por la permisiva postura de los miembros de la Iglesia, la esclavitud masiva de negros fue institucionalizada a partir de 1517, cuando los tres padres jerónimos que gobernaban La Española solicitaron “...*dar licencia general a estas Islas (...) para que puedan traer a ellas negros...*”⁹⁵ Se iniciaba de esta forma la trata de negros hacia el Nuevo Mundo que por los siguientes cuatro siglos habría de extraer tantos millones de personas del continente africano, ahora sí herrados pero en lugar de una “S” con una cruz que estampaba en sus brazos indicaba que habían sido bautizados, o con una “G” para indicar la “*marca de Guinea*.”⁹⁶

Hubo, sin embargo, algunos prelados que sí se opusieron a la iniciativa de sustituir a los indios esclavizando masivamente a los negros. El mismo Bartolomé de las Casas se retractó eventualmente de su posición, criticando el tráfico de esclavos africanos.⁹⁷ Entre los siglos XVI y XVII tenemos noti-

⁹⁴ Cf. SACO, J. *Op.cit.*, tomo I, p.208.

⁹⁵ Cf. CORTÉS LÓPEZ, J. L. *Op.cit.*, p.25.

⁹⁶ Cf. THOMAS, Hugh. “The branding (and Baptism) of slaves”, *The Review of Arts, Literature, Philosophy and the Humanities*, No.108 (1997), p.2, [En línea: <http://www.ralphmag.org/slave2.html>].

⁹⁷ Dice Bartolomé de las Casas en su “*Historia de Indias*”: “...los portugueses de muchos años atrás han tenido cargo de robar á Guinea y hacer esclavos á los negros, harto injustamente, viendo que nosotros mostrábamos tanta necesidad, y que los comprábamos bien, diéronse edanse cada día prisa a robar e robar e cautivar de ellos, por cuantas vías malas e inicuas cautivarlos pueden. Cf. SACO, J. *Op.cit.*, tomo I, p.120.

cia de una serie de hombres de Iglesia (Domingo de Soto, Tomás de Mercado, Luís de Molina, Alonso de Sandoval y Pedro Claver), quienes, a ambos lados del Atlántico, criticaron la esclavitud en general y la trata de africanos en particular. Pero, en realidad, ninguno de ellos asumió una postura pública abierta en su defensa.⁹⁸ De hecho, en 1698 la obra de Sandoval fue utilizada en España para justificar la esclavitud de negros, cuando se discutían las condiciones para firmar un acuerdo comercial (*Asiento*) con Holanda relativo al monopolio del comercio de esclavos africanos.⁹⁹ Hubo que esperar hasta que terminara ese siglo, para que otros dos miembros de la Iglesia Católica se atrevieran a hacerlo: tal fue el caso de los monjes capuchinos Epifanio de Moirans y José de Jaca, quienes, además de apoyar las críticas de sus predecesores, llegaron incluso a amenazar desde el púlpito a los amos con la excomunión.

Para estos prelados, el derecho a esclavizar paganos e infieles terminaba en el instante mismo en que eran bautizados, ya que a partir de ese momento pasaban a ser cristianos. Por lo tanto, de acuerdo a Moirans el argumento bíblico basado en el Libro del *Levítico* de que los negros africanos eran esclavizables por no ser cristianos, había sido mal usado por los hispano-católicos, por lo que quienes lo hiciesen estarían atentando contra el “derecho divino”.¹⁰⁰ Ambos monjes también criticaron las interpretaciones que se hicieron de las Sagradas Escrituras para justificar la esclavitud de negros, afirmando que la descendencia de Cam (a través de su hijo Canaán) había poblado Palestina en

⁹⁸ Estos prelados cuestionaban la legitimidad de los principios argüidos entonces para esclavizar a los negros: la “guerra justa”, haber cometido algún delito, y la auto-venta. A pesar de ello, sus posturas críticas no se reflejaron en la práctica en presiones para que se aboliese la esclavitud y/o se suspendiese la trata. Sus acciones se limitaron a una advertencia de condena eterna por parte de Luís de Molina para quienes participasen en el comercio de esclavos, y en manifestaciones de piedad cristiana cuando llegaban los negreros al puerto de Cartagena de Indias, como se viera en los casos de los jesuitas Alonso de Sandoval y, su discípulo, Pedro Claver. N. del A.

⁹⁹ FRANKLIN, Vincent. “Bibliographical essay: Alonso de Sandoval and the Jesuit conception of the Negro”, *Journal of Negro History*, Vol. LVIII, No.3 (1973), p.359.

¹⁰⁰ JACA, José de. *Resolución sobre la libertad de los negros*: “No tiene lugar la esclavitud en los ante dichos negros y sus originarios: principalmente por ser cristianos y de la Iglesia Santa hijos.” Cf. LÓPEZ GARCÍA, J. T. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*. Caracas: Editorial Arte, 1998, p.134ss.

donde se habían convertido en esclavos de los Israelíes, y esa región quedaba muy lejos de África Occidental, lugar donde habitaban los negros.¹⁰¹ Lastimosamente, todo este esfuerzo sólo significó el encarcelamiento de ambos preladados, y su deportación a España para ser procesados.

A los colonos hispanos, a pesar de que practicaban la esclavitud, también les inquietaba el bienestar de sus esclavos negros, pero solamente desde la perspectiva del deber religioso que tenían para con sus almas. Fue por ello que les permitieron enterrar a sus muertos en las iglesias de sus parroquias, formar cofradías de “hermanos” de color, y se preocuparon porque los hijos de estos fuesen bautizados. Esta actitud piadosa la llevaron los hispanos que pasaron al Nuevo Mundo, lo cual se reflejó en la “última voluntad” de algunos colonos. Tal fue el caso de Juan de Castellanos (un español que viviera en la Provincia de Venezuela a finales del siglo XVI) quien, además de tratar bien a sus 26 esclavos y permitir la emancipación de algunos de ellos, en su testamento indicó que a su muerte se dijeran “...25 misas por las almas de los negros y negras que murieron en mi casa y servicio.”¹⁰² Este testimonio nos indica que, a pesar de todos los prejuicios bajo medievales, los negros eran vistos -al igual que los indios- como personas cuyas almas debían ser salvadas, como indicaban las enseñanzas apostólicas en relación a los pueblos paganos: “...id, pues, y enseñad a todas las gentes” (*Mateo*, 28:18-20).¹⁰³

Esta sensibilidad repercutió en la legislación hispana, sobre todo en lo que se refiere a la necesidad de bautizarles, única manera de lograr la salvación eterna según el catolicismo. En consecuencia, a principios del siglo XVII, bajo el rei-

¹⁰¹ “Los negros nunca fueron siervos de los hijos de Israel. Sino que los cananeos y los demás pueblos de Palestina no [sic] son de la raza de canaán. Los cananeos habitaban Palestina en Asia y los negros ocupan el occidente en África.”. MOIRANS, Epifanio de. “*Siervos libres o la justa defensa de la libertad natural de los esclavos*”. Cf. *Ibidem*, p.213.

¹⁰² ALONSO, Vicenta Cortés. “Los esclavos domésticos en América”, *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. XXIV (1967), pp.964-967.

¹⁰³ Según indicaban las enseñanzas apostólicas, el creyente estaba en la obligación de salvar las almas de los “descarriados” que vivían geográfica y dogmáticamente alejados de Dios, procurando convertirlos en forma pacífica –o forzada– al Cristianismo. A principios de la Edad Moderna, se pensaba que esta era la única manera de que el ser humano superara sus angustias terrenales, y de poder unir a la humanidad bajo la égida de una religión única. Es por ello que la conversión de los no creyentes se convertía en una de las razones de ser del Cristianismo. FREY, Herbert. *El ‘otro’ en la mirada* (Europa frente al universo américo-indígena). México: Miguel Ángel Porrúa, 2002, pp.117-118.

nado de Felipe III los africanos esclavizados comenzaron a recibir masivamente los sacramentos al principio o término de la larga travesía hacia América: las llamadas *Aguas de refugio*.¹⁰⁴ Con los primeros sínodos americanos (como el de Caracas de 1687) se introdujo el modelo servil de una suerte de ‘encomienda para esclavos’, la cual contemplaba un impuesto igual al que se cobraba a los amos para pagar un Cura Doctrinero para los indios.¹⁰⁵ Luego, a principios del siglo XVIII (1702), se introdujo una ordenanza que hacía que los *zambos* o *zambaigos* (hijos de negro e india) pagasen “...*tributo en la misma conformidad y cantidad que va declarado para los indios...*”¹⁰⁶ En definitiva, como se advirtiera en dicho sínodo, era necesario que los amos entendiesen

...que tienen dominio sobre el servicio que sus esclavos les deben (...) no sobre sus almas redimidas con la Sangre de Cristo, porque en esta parte les debe tratar de la misma manera que a sus hijos, cuidando que sean buenos cristianos, que sirvan en el santo temor de Dios....¹⁰⁷

VI

Pero no era precisamente la “ira de Dios” a lo que más temían los colonos y las autoridades hispanas del Nuevo Mundo, sino al gran número de negros que comenzaba a haber en algunos de los territorios coloniales que habitaban. Desde mediados del siglo XVI, el número de negros en América ya había superado ampliamente a cuantos había en la Península Ibérica, debido principalmente a la creciente demanda de obra servil para las plantaciones,

¹⁰⁴ THOMAS, H. *Op.cit.*, p.15.

¹⁰⁵ VERACOECHEA, Ermila Troconis de. *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Col. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, No.103), 1987, p. XXIX.

¹⁰⁶ “Testimonio de las Ordenanzas Municipales para el régimen y gobierno de la Provincia de Cumaná, 1702” Cf. *Ibidem*, p.242.

¹⁰⁷ Cf. LÓPEZ GARCÍA, J. T. *Op.cit.*, pp.VI-VII.

perlerías y minas del Nuevo Mundo.¹⁰⁸ Ya para 1503, el gobernador de la isla La Española había pedido al gobierno metropolitano que no enviase más negros, ya que los mismos huían, se juntaban con indios, les enseñaban malas costumbres, y nunca podían ser aprehendidos.¹⁰⁹ En consecuencia, en 1514, el Rey tomó medidas para controlar los primeros conatos de rebelión, ordenando que se proveyesen “...*esclavas que casándose con los esclavos que hay, den éstos menos sospechas de alzamiento; y esclavos irán los menos que pudieren, según decís*”.¹¹⁰ Dos años más tarde se decidió suspender el paso de negros esclavos al Nuevo Mundo, por considerarles como “...*hombres sin honor y sin fe y, por lo tanto, capaces de traiciones y confusiones capaces de imponer a los españoles las mismas cadenas que ellos han llevado*...”¹¹¹

Esta situación era muy negativa para los muy lucrativas empresas americanas que dependían de mano de obra servil de origen africano, por lo que los españoles asentados en las Antillas plantearon medidas más radicales, como las puestas en práctica en 1516 por el licenciado Alonso Zuazo en Santo Domingo: “*Yo hallé al venir algunos negros ladinos, otros huidos á monte: azoté a unos, corté las orejas a otros; y ya no ha venido más queja*.”¹¹² Al poco tiempo se levantaría la prohibición de “importación” de africanos, pero las fugas de negros se mantuvieron y con ellas los temores de los colonos hispanos. Fue por ello que a partir de 1542 se introdujo otro tipo de medidas, que pretendían poner coto a esa situación. Entre ellas se prohibía a los negros que anduviesen de noche fuera de las casas de sus amos, y que cada ciudad en su jurisdicción hiciese ordenanzas al respecto, estableciendo penas pertinentes en caso de su violación.¹¹³

¹⁰⁸ De acuerdo a los cálculos hechos por Patrick Manning, hasta 1640 habían llegado 300.000 esclavos negros a Hispanoamérica (27.000 al Caribe hispano, 93.000 a Nueva España y Centro América, y 180.000 a Perú, Nueva Granada y Venezuela). A pesar de los altibajos que sufriera el comercio de esclavos durante los siguientes dos siglos, la “importación” de africanos hacia la América hispana se mantuvo, siendo introducidos 186.000 negros entre 1640 y 1700; 231.000 entre 1700 y 1760; y 235.000 entre 1760 y 1800. MANNING, Patrick. “Migrations of Africans to the Americas: The Impact on Africans, Africa, and the New World”, *The History Teacher*, Vol. 26, No. 3. (May, 1993), p.280.

¹⁰⁹ Cf. SACO, J. *Op.cit.*, tomo I, pp.95-96.

¹¹⁰ “Carta del Rey dirigida al Tesorero de La Española, Miguel Pasamonte.” [4 de abril de 1514] Cf. *Ibidem*, p.128.

¹¹¹ Cf. CORTÉS LOPEZ, J. L. *Op.cit.*, p.81.

¹¹² Cf. SACO, J. *Op.cit.*, tomo I, p.144.

¹¹³ “Recolección de Leyes Indias, libro 7, título 5, ley.12”. Cf. *Ibidem*, p.302.

Todo esto sembró las bases para la instauración de un represivo marco jurídico que agruparía medidas profilácticas como la mencionada, hasta severos castigos ejemplarizantes como los latigazos, inmovilización en el cepo, mutilación de miembros e, incluso, la muerte. Esto contrasta con la ausencia de estas disposiciones en la Península Ibérica, lo que probablemente se debía a que sus números, como ya se indicó, eran allí mucho menores. Empero, no importaba la cantidad y contundencia de las medidas tomadas por las autoridades españolas en América, los esclavos lograban huir y se “*arrochelaban*” fuera de su control. También se pensaba que ellos, al mezclarse con indias, corrompían a los indios por lo que se procuró mantenerlos alejados de éstas.¹¹⁴ Para los colonos, esos negros fugados eran vistos como los animales domésticos que escapaban a los montes. Es por ello que a todos por igual les llamaban *cimarrones*, término cuya definición –de acuerdo al *Diccionario de Autoridades* de 1729– se refiere a los animales silvestres que poblaban los montes de las Indias.¹¹⁵ No obstante, los negros fugados, a diferencia de las vacas, cabras y cochinos que se escapaban, podían llegar a transformarse en una verdadera amenaza; ya que los mismos con frecuencia atacaban a los colonos españoles, a veces en asociación con indios o corsarios británicos. En ocasiones el hostigamiento llegaba a tal punto, que podían incluso forzar a los españoles a abandonar los territorios conquistados, como sucedió a mediados del siglo XVI en el asentamiento de Acla en la Provincia de Panamá.¹¹⁶

¹¹⁴ Para impedir que los esclavos negros sacasen provecho de viejas leyes (*Las Siete Partidas* de Alonso X) para emancipar su descendencia o a sí mismos, se pretendió impedir que contrajesen nupcias con mujeres indígenas. Esto también se hizo con el propósito, por un lado, de evitar que corrompieran a los indios, pues se creía –como indicara un virrey novohispano a fines del siglo XVI– que los *zambos* eran los responsables de la rebeldía de aquéllos; y, por el otro, de que se siguiese fortaleciendo el sector de “gentes sin razón”. En relación a esto último, infructuosamente se intentó alejar y hasta expulsar a negros, españoles y mestizos de los asentamientos indígenas. LOVE, Edgar F. Legal Restrictions on Afro-Indian Relations in Colonial Mexico”, *The Journal of Negro History*, Vol. LV, No. 2 (1970), pp.131-136.

¹¹⁵ El vocablo “cimarrón” se aplica como adjetivo a “silvestre, indómito, montaraz”; es también nombre común en las Indias de todos los animales silvestres” *Diccionario de la Lengua Castellana*. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1729, p.350 [En línea: <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.3.0.0.0.>].

¹¹⁶ En 1552, el Gobernador de la Provincia de Panamá, Santiago Clavijo, escribió al Emperador haciéndole saber los sinsabores de la población de Acla; donde, a causa de los ataques cimarrones, ya no quedaban sino tres o cuatro vecinos quienes estaban solicitando “*desamparar la tierra.*” Cf. J. Saco, *op.cit.*, tomo II, p.30.

Sin embargo, eran las revueltas de esclavos lo que más inquietaba a las autoridades y a los colonos hispanos. La primera insurrección masiva de esclavos negros en el Nuevo Mundo tuvo lugar en Santo Domingo el 26 de diciembre de 1522, en la plantación de azúcar del gobernador de la isla, Diego Colón.¹¹⁷ A partir de ese momento, situaciones similares se repitieron a todo lo largo del Período Colonial en América¹¹⁸, y en todos los lugares donde hubiesen cantidades considerables de esclavos. En Nueva España hubo ocho rebeliones de esclavos negros solamente entre 1537 y 1670.¹¹⁹ Eventualmente, todas las rebeliones eran sofocadas y sus cabecillas ejecutados en forma ejemplarizante.¹²⁰ A fines del siglo XVIII, los eventos que tuvieron lugar en *Saint-Domingue* (parte francesa de la isla La Española) demostraron que un número elevado de negros podía levantarse exitosamente en contra de sus amos, e incluso llegar a fundar una república sin europeos. A partir de entonces, el temor a que se repitiese otro Haití quedó como una advertencia grabada en las mentes de las poblaciones de las colonias de plantación americanas; tanto así, que todavía para 1863 un propietario cubano, preocupado por el alto número de negros que veía a su alrededor, recordaba "...la sangrienta y horrorosa catástrofe de la isla hermana de Santo Domingo, cuya proximidad es para Cuba un inminente peligro..."¹²¹

¹¹⁷ Oviedo, *Historia General de las Indias*. Cf. *Ibidem*, tomo I, pp.309-310

¹¹⁸ En 1529, en Santa Marta (Nueva Granada); en 1537, 1609 y 1612, en Nueva España; en 1548, en San Pedro (Honduras); en 1552, 1731 y 1795, en Venezuela; etc. N. del A.

¹¹⁹ Cf. LOVE, E. F. *Op.cit.*, p.131

¹²⁰ Un buen ejemplo de este tipo de medidas, nos lo da el padre Torquemada en su *Monarquía Indiana*. Allí describe los castigos que sufrieron unos esclavos que se alzaron en Nueva España a principios del siglo XVII: "...se ahorcaron treinta y seis de los dichos negros, veinte y nueve varones y las demás mujeres, todos juntos en una horca cuadrada, que se hizo para este efecto en medio de la Plaza Mayor de la Ciudad, y los descuartizaron, y pusieron sus cuartos por los caminos, y sus cabezas quedaron clavadas en la horca..." Cf. SACO, J. *Op.cit.*, tomo II, pp.106-107

¹²¹ A partir de 1791, son innumerables las referencias que en forma temerosa hacen los blancos hispanos en relación a los eventos en *Saint-Domingue* (a partir de 1804, República de Haití). La citada aquí corresponde a la referencia directa más tardía que pudimos encontrar en Hispanoamérica. Cf. MOTES, Juan Moluquer de. "Abolicionismo y resistencia a la abolición", *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. XLIII (1986), p.312

VII

Hasta principios del siglo XVI, en España sólo se habían hecho diferenciaciones muy sutiles para distinguir a los esclavos musulmanes (“*sarracenos*”, “*moros blancos*”) de los africanos de color, a quienes hasta aquel entonces se denominaba como “*moros negros*” o “*morenos libres*.” Esta expresión que era usada desde el siglo XIII para describir el “*color de los moros*”, el cual, a su vez, estaba asociado con el de los infieles.¹²² También se usaron términos como “*atezados*”, “*de un moreno que tira a negro*”, “*de color algo azafranado*”, “*de color amulatado*”¹²³, lo que denota la creciente dificultad que había en clasificarlos etno-cromáticamente. La confusión era aún mayor en América, como ya se viera con el caso de los individuos de “*color quebrado*” en el testimonio de Alonso de Sandoval. Esta complicación se extendió inicialmente incluso con los mismos indios, cuyo color fue descrito por Colón como “*del color de los Canarios, [es decir] ni negros ni blancos*”.¹²⁴

Al igual que ocurría con los moriscos en España¹²⁵, a las autoridades hispano-americanas les inquietaba sobremanera el crecimiento demográfico que desde el siglo XVI, habían venido experimentando las masas de “*gente de color quebrado*” o “*castas*”¹²⁶ (conformadas por individuos nacidos de uniones interétnicas), a quienes se asociaba con todo tipo de crímenes y faltas. Por estas y otras razones que veremos más adelante, los mismos comenzaron a ser apreciados como “*...la más infame (...) de todas las plebes...*”¹²⁷ En 1553, el Virrey de Nueva España, manifestó al Rey su preocupación al respecto:

La tierra está tan llena de negros y mestizos, que exceden en gran cantidad a los españoles, y todos desean comprar su libertad con las

¹²² SWEET, J. H. *Op.cit.*, p.150

¹²³ Cf. ORTIZ, F. *Op.cit.*, p.45n

¹²⁴ Cf. SWEET, J. H. *Op.cit.*, p.165

¹²⁵ Las autoridades de las ciudades temían que los esclavos urbanos se insurreccionaran, por lo que se tomaron medidas radicales como la de impedirles portar armas y restringir sus reuniones públicas. PIKE, R. *Aristocrats and Traders*, p.181 [En línea]

¹²⁶ Según el “*Diccionario de Autoridades*” de 1729, “*castas*” es un término histórico usado para calificar la “*calidad*” del individuo, y también asociado a personas irracionales. *Diccionario de la Lengua Castellana*. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1729, p.219 [En línea: <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.4.0.0.0.>]

¹²⁷ Así describió al Rey ese nuevo grupo social, a principios del siglo XVII, Carlos de Sigüenza y Góngora desde ciudad de México: “...siendo plebe tan en extremo plebe,

vidas de sus amos (...) y juntarse han con los que se rebelaren, ahora sean españoles o indios.¹²⁸

Esta situación hizo que se plantearan una serie de medidas en ese virreinato y en el del Perú, que tenían como objetivo regular el creciente número de esa nueva “plebe” americana. Algunas llegaban al extremo de sugerir su expulsión del territorio o enviarles a hacer alguna conquista en otra parte.¹²⁹ Otras eran reflejo de la tradición medieval hispana de aislar a los Nuevos Cristianos; es decir, a los *marranos* y *moriscos* o, lo que es lo mismo, judíos y moros conversos. Quizá las más eficientes de este último tipo fueron las restricciones a uniones conyugales interétnicas¹³⁰, como la Real Pragmática de Matrimonios. En su versión original de 1776, esta ley pretendía proteger la pureza de los linajes de mayor *calidad* en tierras peninsulares, restringiendo los “...*matrimonios que se ejecutaban por los menores e hijos de familia sin consejo de sus padres, abuelos deudos o tutores.*” Luego, en 1778, cuando la misma es extendida a América, en el texto se aclaraba cuáles sectores sociales pretendía proteger y cuáles no. La misma cubría a españoles, indios e, inclusive, a los mestizos; mientras que quedaban excluidos los “*mulatos, negros, coyotes*

que sólo ella lo puede ser de la que se reputare la más infame, y lo es de todas las plebes por componerse de indios, de negros, criollos y bozales de diferentes naciones, de chinos, de mulatos, de moriscos, de Mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles que, en declarándose zaramullos (que es lo mismo que pícaros, chulos y arrebatcapas), y degenerando de sus obligaciones, son los peores entre tan ruin canalla.” GÓNGORA, Carlos de Sigüenza y. *Alboroto y Motín de los indios de México* Cf. F. M. Baltasar, *The Racial Discourse of the Inquisition in Mexico: Mulattoes as a Category of Danger*, [En línea: <http://abacus.bates.edu/~bframoli/pagina/alegria.html>]

¹²⁸ Cf. LAFAYE, Jacques. *Los Conquistadores* (Figuras y escrituras). México: Fondo de Cultura Económica, 1999 (1964), p.86

¹²⁹ Cf. VERACOECHEA, E. Troconis de. *Op.cit.*, p.XXI; BERNAND, C.; GRUZINSKI, S. *Op.cit.*, p.237; SACO, J. *Op.cit.*, tomo II, p.34

¹³⁰ Es necesario aclarar que detrás de las iniciativas que pretendían impedir los matrimonios interraciales, existían otras dos motivaciones: una material; velar por el patrimonio de los colonos amos de esclavos, evitando que sus negros se favoreciesen de la legislación castellana y consiguiesen su emancipación y la libertad de sus futuros vástagos, casándose con una india (“vientre libre”). Y otra inmaterial; evitar la “contaminación” de los linajes de gente de “sangre pura”, y así mantener el orden cromático del mundo. N. del A.

e individuos de castas y [otras] razas semejantes”, salvo aquéllos que sirviesen de oficiales en las milicias por su buena reputación.¹³¹

Este mecanismo no es sino un ejemplo más de un sinnúmero de medidas que se tomaron entre los siglos XVI y XVIII para segregar, discriminar y, sobre todo, impedir el ascenso social a los descendientes libres de negros esclavos, incluso a aquellos de “*color quebrado*”. Entre ellas tenemos las que les prohibía salir por las calles en horas de la noche, que usasen prendas lujosas, que vistieran igual que los indios, que asistiesen a las mismas iglesias que los blancos, que ocupasen cargos públicos, y que tuviesen acceso a los gremios de artesanos, colegios y universidades. También estaban otras menos formales de dudosa aplicación, basadas en los que se denominó en Venezuela como el “*estilo del país*”, como la prohibición a que se les diese asiento en las casas, de que caminaran junto a blancos en las calles, y que éstos entrasen a casa de aquéllos.¹³²

Para que estas iniciativas fuesen verdaderamente efectivas era necesario determinar quién tenía ascendencia española y quién africana. Pero esta no era una tarea simple, ya que el aspecto físico de las personas no siempre develaba su ascendencia africana, como pudo apreciar a principios del siglo XIX el naturalista alemán, Alejandro de Humboldt:

De la mezcla de un hombre blanco con una mulata viene la casta del cuarterón. Cuando una cuarterona se casa con un [blanco] europeo o criollo, su hijo lleva el nombre de quinterón. Una nueva alianza con otro blanco desvanece todo rastro de color, a un nivel tal que los hijos de una blanca y un quinterón son también blancos.¹³³

Dada la dificultad de determinar la *calidad* de algunas personas, se acudió a otro ingenioso mecanismo legal conocido bajo el nombre de *Limpieza de Sangre*, el cual era usado en España desde mediados del siglo XVI para determinar quién era puro de sangre (*Viejo Cristiano*) y quien no (los judíos

¹³¹ MARTÍNEZ-ALIER, Verena. *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba* (A study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society). Ann Arbor: The University of Michigan Press 1989(1974), p.11.

¹³² PELLICER, L. F. *Op.cit.*, pp.116.

¹³³ HUMBOLDT, Alexander von. *Political Essay on the Kingdom of New Spain*, 1804, p.59, [En línea: <http://web.grinnell.edu/courses/HIS/f01/HIS20201/Documents/HumbSoc.html>].

conversos o *Nuevos Cristianos*). Ello se lograba mediante una exhaustiva revisión genealógica o “*prueba de sangre*”, con el fin de determinar los ancestros de una persona.¹³⁴ En muchas partes del Nuevo Mundo, este mecanismo fue utilizado pero dándole prioridad a determinar si se tenía o no ascendencia africana, pues este era el factor determinante para establecer la *calidad* de una persona en las Sociedades de Castas hispano-americanas.¹³⁵ Por lo tanto, si tras un proceso de este tipo alguien pasaba a ser “*estimado*” como blanco, no importaba que tan oscuro fuera el color de su piel ni que tan negroides fueran sus facciones, el *color legal* de esa persona era, para todos los fines, blanco.

Un interesante ejemplo sobre de la preponderancia que tenía el color legal sobre el real, lo encontramos en el criterio de selección de profesores que tenía el Colegio de Abogados de Caracas a fines del siglo XVIII:

Si saben que el pretendiente don N. sus padres y abuelos *han sido tenidos y reputados por personas blancas, y luego aunque en realidad sean pardos o mulatos: si son tenidos y reputados por blancos deben ser incorporados...*¹³⁶

Es por ello que los pardos hacían lo posible -y hasta lo imposible- por blanquear sus linajes o esconder las pruebas que delatasen su ascendencia africana. Esto lo lograban favoreciendo uniones conyugales con personas de mejor *calidad*, o valiéndose de los favores de algún cura complaciente o corruptible, que consintiese en mudar alguna partida de bautismo, convenientemente escogida, del libro de los pardos al de los blancos. En esa misma época, los

¹³⁴ TORRES, Max Sebastián Hering. “Limpieza de Sangre. ¿Racismo en la Edad Moderna?”, *Tiempos Modernos*, No.9 (2004), pp.6-8.

¹³⁵ El naturalista alemán, Alejandro de Humboldt (quien estuvo en Venezuela, Nueva Granada y Nueva España a principios del siglo XIX), se dio cuenta de que en la América Hispana la “estimación” de un individuo dependía de la lejanía del “negro” y la vecindad del “blanco”, en el mismo sentido que en España lo hacía la lejanía de moros y judíos, y la vecindad con cristianos. A. v. Humboldt, *op.cit.*, en línea.

¹³⁶ “Representación de Juan Germán Roscio a los señores decano y oficiales del ilustre Colegio de Abogados de Caracas.” [Caracas, 11 de septiembre de 1798] Cf. CORTÉS, Santos Rodulfo. *El Régimen de Gracias al Sacar en Venezuela durante el Período Hispánico*, tomo II. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Col. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, No.136), 1978, p.146.

pardos también podían solicitar una “*dispensa de calidad*”, acudiendo a una novedosa figura jurídica introducida por las Reformas Borbónicas, a través de la llamada *Real Cédula de Gracias al Sacar* (1795). La misma permitía que una persona libre de color, con los méritos suficientes y tras el pago de una prima, pudiese aplicar a una dispensa que les liberara de sus “defectos” y así poder aspirar a algunos de los beneficios que estaban negados a los individuos de su *calidad*.

Esta medida fue muy mal vista por los blancos criollos, a quienes no importaba en realidad qué tanto hicieran los pardos por mejorar su *calidad*, pues ellos siempre les apreciarían -coincidiendo con el padre Navarrete- como la peor de las mezclas posibles. Un buen ejemplo de esta actitud lo constituye la postura que asumió la aristocracia colonial caraqueña (*mantuanos*), ante la llegada del decreto que declaraba el ejecútese de dicha Real Cédula en la Capitanía General de Venezuela. Al saberse la noticia, se reunió el Cabildo de Caracas, tras lo cual se aprobó una misiva de protesta que se elevó ante el Rey en 1796:

Los pardos o mulatos son vistos aquí con sumo desprecio, y son tenidos y reputados en la clase de gente vil, ya por su origen, ya por los pechos que vuestras reales leyes les imponen, y ya por los honores de que ellas mismas los privan. Ellos han de *descender precisamente de esclavos, [y] de hijos ilegítimos*, porque los que se llaman mulatos, o pardos son los que traen su origen de la unión de blancos con negras.¹³⁷

Como vemos, los argumentos que los cabildantes caraqueños esgrimían para mantener la discriminación se basaban fundamentalmente en dos razones, ambas asociadas con los linajes de los pardos: por un lado, se tenía la certeza de que eran descendientes de esclavos, ya que todos los individuos de esa condición que habían sido traídos al Nuevo Mundo eran negros africanos; y, por el otro, que tenían un origen envilecido, ya que en algún momento pretérito sus linajes se habían originado de una relación no sacralizada, entre un español y su esclava negra.

¹³⁷ *Ibidem*, p.33 [Las itálicas son mías]

VIII

Esta apreciación peyorativa sobre los negros y sus descendientes, fue transmitida a los indios por las autoridades civiles y eclesiásticas en forma de consejos, como lo hiciera en 1769 el arzobispo Lorenzana en Nueva España.¹³⁸ En tal sentido, podría pensarse que esta actitud formaba parte de una estrategia de los españoles para mantener el orden social e impedir que los esclavos se emancipasen casándose con indias, como indicaba la legislación castellana, pero situaciones como la acontecida en el poblado venezolano de Capatárida en 1794 indican que algunos indígenas americanos compartían con los blancos los prejuicios hacia la gente de color. Aquel año, el alcalde indio de dicha población denunció que el cura del pueblo había casado a muchos indígenas con gente de “inferior calidad”, desatendiendo la Real Pragmática de Matrimonios, lo que -según aludió- podría llevar “...a ver reducida nuestra limpia nación a la repugnante mezcla de zambos y negros”.¹³⁹

Esta posición era emulada por los mestizos, cuyos argumentos pretendieron desde un primer momento ennoblecer el linaje de los indios de quienes en parte descendían. Para ello intentaron vincularlos genealógicamente con otro de los hijos de Noé y hasta con el mismo Adán, como hace Guamán Poma de Ayala a mediados del siglo XVII en la obra que ya hemos referido.¹⁴⁰ En la misma, procura además deslindar su linaje indígena del de los negros, introduciendo una nueva hipótesis bíblica para explicar el origen vil de los africanos. Según él, el color y condición de los negros no recaía en Cam, hijo de Noé, sino en Caín, hijo de Adán, de quien habría salido “...la casta de los negros por [la] envidia” que sintió hacia su hermano Abel, a quien asesinó.¹⁴¹ Casi dos siglos más tarde, en 1796, Juan Germán Roscio (un mestizo, vecino de la

¹³⁸ Cf. MÖRNER, Magnus. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little Brown & Company 1969, p.39n.

¹³⁹ Cf. PELLICER, Luís Felipe. *Entre el honor y la pasión*. Caracas: Universidad Central de Venezuela [Trabajo de ascenso inédito, 2003].

¹⁴⁰ “De los hijos de Noé (...) uno de ellos trajo Dios a las Indias; otros dicen que salió del mismo Adán. Multiplicaron los dicho[s] yndios, que todo lo sabe Dios y, como poderoso, lo puede tener aparte esta gente de indios.”. AYALA, Guamán Poma de. *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615/1616), p.25 [En línea: <http://www.kb.dk/elib/mss/poma/>]

¹⁴¹ *Ibidem*.

ciudad de Caracas) defendió su *calidad* en términos similares, sosteniendo que él “...*nada tenía de esta raza* [mulato], *ni de negro*”; y que su ascendencia era americana (indígena); una raza que, según su criterio, al igual que la blanca, era superior por haber venido de Oriente, región que de acuerdo a las Sagradas Escrituras había sido poblada por los descendientes del “*mejor de los hijos de Noé, Sem.*”¹⁴²

Para aquella época (fines del siglo XVIII), los mestizos habían logrado acercarse al estatus que tenían los blancos en las sociedades coloniales americanas, como quedó en evidencia en la referida legislación sobre matrimonios. Ello había sido posible gracias a los buenos oficios de sus élites (sobre todo novohispanas, chilenas y peruanas) ante las cortes españolas, aunque también por el aumento de uniones conyugales sacralizadas durante el siglo XVIII, lo que paulatinamente permitió a éstos ir dejando atrás el estigma del origen envilecido que compartían con los pardos. Es por ello, como advirtiera en 1805 el Obispo de Caracas, que los descendientes de los nativos de América “...*nunca han sido considerados mestizos ni confundidos con ellos.*”¹⁴³

Como los pardos no lograban deslastrarse de su “deshonroso” origen, una vez que uno de ellos lograba ascender en la escala socioeconómica de su propio sector etno-social, éste defendía con furor el terreno ganado en términos que podríamos tildar de endo-racialistas. Esto lo podemos apreciar en una misiva enviada al Capitán General de Venezuela en 1774 por los oficiales del Batallón de Pardos de Caracas, en la que solicitaron que se excluyese de dicho cuerpo a uno de sus miembros, arguyendo que no tenía la misma calidad que los demás, ya que “...*cuando no sea zambo, es tente en el aire, y por consiguiente enteramente excluido de la legitimidad de pardos.*” En ese mismo documento, los milicianos pardos dejaban claro que no era correcto que ellos se mezclasen con el individuo en cuestión, pues, además de que tenían serias sospechas de que era zambo, sabían que era un “*salto atrás*”; lo que violaba por completo la lógica reproductiva del grupo etno-social del que

¹⁴² “Representación de Don Juan Germán Roscio...” [Caracas, 11 de septiembre de 1798] Cf. CORTÉS, S. R. *Op.cit.*, pp.129, 132.

¹⁴³ Cf. MÖRNER, Magnus. “Estratificación Social en Hispanoamérica durante el Período Colonial”, MORÓN, G. (coord.). *Historia General de América*, tomo IV. Caracas: Academia Nacional de la Historia 1989, p.99.

formaban parte: “...*porque [sus padres] en lugar de adelantarse a ser blancos, han retrocedido, y se han acercado a la casta de los negros*”.¹⁴⁴

Este comportamiento nos habla de una convicción por parte de los miembros de la élite parda, de que sí era posible deslastrarse, al menos parcialmente, del *estigma africano*. Un buen ejemplo de esa actitud, la tenemos en la solicitud que enviara al Rey un pardo caraqueño en 1793, pidiendo que su hijo pudiese vestir hábitos clericales. Allí el padre reconoce que es de “calidad inferior”, pues “...*tiene la desgracia de ser pardo*”. A pesar de ello, también se cree con derechos para solicitar lo que pide, ya que los papeles que presenta certifican que está “...*dorado, y toda su ascendencia, y descendencia de las mejores, y más devotas, y católicas propiedades*...”¹⁴⁵ Estas iniciativas por parte de los pardos eran alentadas por las autoridades coloniales que para finales del siglo XVIII -por convicción o conveniencia- tenían la intención de engrosar las arcas reales y de flexibilizar las rígidas normativas de movilidad social, mediante la venta de los referidos títulos de “*dispensa de calidad*” (*Gracias al Sacar*). Esta medida fue la que eventualmente permitió que al hijo de dicho solicitante pardo se le permitiese ascender “...*al Sagrado Orden de Presbítero*.” Esta autorización provocó la ira de los cabildantes caraqueños, quienes se opusieron a este fallo alegando lo siguiente:

...sus padres, ni sus abuelos son neófitos, sino aquellos primeros ascendientes suyos de condición negros y esclavos, sacados de la barbarie del país de su nacimiento y convertidos a nuestra santa fe, los cuales acaso estarán ya fuera de la cuarta generación...¹⁴⁶

Por su parte, los aristócratas blancos criollos caraqueños alardeaban de su blancura, la cual no solamente asociaban con su ascendencia peninsular sino con el honor que brindaba a sus linajes el ser descendientes de los primeros conquistadores españoles. No obstante, esos primeros ancestros de origen peninsular habían venido sin sus mujeres por lo que su descendencia era forzosamente de “color quebrado”, por haberse emparejado éstos con indias y negras. Por esta razón,

¹⁴⁴ “Los diputados del Batallón de Pardos pidiendo se excluya de él a Juan Bautista Arias. 1774”. Cf. CORTÉS, S. R. *Op.cit.*, p.20.

¹⁴⁵ “Certificación de Don Josef Antonio Cornejo...” [Madrid, 26 de agosto de 1793] Cf. *Ibidem*, pp.40-41.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*.

era imposible que los miembros dicha élite etno-social pudiesen alegar una “pureza” absoluta de sangre, así se hubiesen emparentado con blancos posteriormente y por varias generaciones. A pesar de ello, tres siglos más tarde nadie podía cuestionar su calidad, ya que su color legal y estimación pública era incontestable. Además, gracias a su riqueza habían adquirido títulos de nobleza, por lo que se pensaban de mejor calidad que los mismos agentes peninsulares o gachupines.¹⁴⁷

Conclusión

Los datos presentados en el presente trabajo denotan la existencia de un fenómeno racialista y endo-racialista de *larga duración*, el cual hemos denominado como el *estigma africano*. El mismo se manifestó con variada intensidad a ambos lados del Atlántico (es decir, tanto en España como en la América hispana) desde tiempos bajo medievales; época en que la imagen que tenían de los negros los cristianos europeos se vio afectado por la percepción antropocéntrica del mundo que éstos tenían. En tal sentido, los negros africanos, como habitantes de la Periferia Distante, fueron apreciados en forma variable, la cual fue desde la idealización de sus monarcas hasta la comparación o asociación de sus habitantes de color con demonios, bestias y figuras monstruosas. A comienzos de la Modernidad, cuando se intensifican los contactos entre la Península Ibérica y la costa Occidental de África, se impuso una versión más realista de los pueblos de color africanos.

La desmitificación del África sub-sahariana y de sus pobladores, permitió que éstos fuesen ubicados en otra categoría: la de los pueblos extranjeros, que por ser paganos o infieles, eran esclavizables. El hecho de la vecindad geográfica de la costa occidental de África con los mercados peninsulares y americanos, así como las dificultades que enfrentaron los colonos españoles en el Nuevo Mundo para esclavizar indígenas, hizo que al poco tiempo (desde principios del siglo XVI) los negros se convirtieran en los *esclavos ideales*. Este hecho, unido a la tradición de intolerancia etno-religiosa hispano-católica, a la visión mítica peyorativa que

¹⁴⁷ En 1789 se dio un altercado entre mantuanos y las autoridades coloniales, cuando se pretendió aplicar el llamado *Código Negro* español en Venezuela. Ante los alegatos de nobleza de los blancos criollos, lo agentes peninsulares respondieron criticándoles aludiendo que aquéllos tenían “...una maligna envidia al nombre español tal cual querían cubrir con el ridículo pretexto de la nobleza, como si cualquier español que va a la provincia no le sería fácil probar ocho abuelos conocidos por una y otra línea...” Cf. LEAL, Ildelfonso. “La aristocracia criolla venezolana y el Código Negro de 1789”, *Revista de Historia*, Vol.II, No.6 (1961), p.62-63

se tenía del origen de la gente de piel oscura (negra o quemada), a la percepción geocéntrica del mundo que tenían los cristianos europeos, y a sus criterios de valoración cromática y fenotípica, se conjugaron para conformar las bases de un *estigma* que habría de afectar a los negros y sus descendientes por los siglos subsiguientes. Este fenómeno se materializó en forma de diversas formas de segregación y discriminación, tales como: restricciones formales e informales para la efectiva asimilación de los negros y sus descendientes en las comunidades hispano-católicas (en particular las americanas); elaboración de argumentos que justificaban la esclavización y control de los negros y sus descendientes; y complejas clasificaciones endo-racialistas relativas a los afro-mestizos.

Estos últimos no pudieron evitar verse afectados por el *estigma africano*, sólo que el mismo se agravaba aún más en sus personas, por la creencia generalizada de todos ellos provenían originalmente de uniones ilegítimas. De esta forma, los linajes de los afro-mestizos quedaban tachados para siempre, corrompidos por no venir originalmente de una unión conyugal consagrada por el ritual cristiano del matrimonio. Esta situación se presentó sobre todo en las sociedades de plantación hispano-caribeñas y circun-caribeñas, donde la gente de color libre era más numerosa. Por esta razón, la estabilidad de los regímenes coloniales hispanos en esas regiones, pasaba por mantener el orden social *pigmentocrático* basado en el *color legal* con la aplicación de medidas como las referidas, y el cual sólo podía ser transgredido formalmente por decisión de la metrópoli como sucediera con las *Gracias al Sacar*. El mantenimiento de dicho orden se logró perpetuando en el tiempo las normativas de exclusión bajo medievales, basadas en la creencia de una “*pureza de sangre*” que, en su acepción en muchas partes de Hispanoamérica, consistía en restringir el ascenso social a quienes no tuvieran una ascendencia peninsular reconocida o corroborable.

De esta forma (como advirtiera Humboldt a principios del siglo XIX¹⁴⁸), el español-católico era sustituido como la variable más conveniente para determinar la honorabilidad de un linaje por el español-blanco, mientras que se hacía lo propio en términos negativos con el negro-esclavo en lugar del moro/judío-infiel. En cuanto a los pardos, no importaba que tanto hubiesen hispanizado sus costumbres o “blanqueado” sus linajes, pues jamás fueron vistos por los blancos criollos como verdaderos españoles-blancos. Esta situación se repetía de manera escalonada en la medida que se descendía en la escala etno-social, ya que las élites pardas y mestizas

¹⁴⁸ HUMBOLDT, A. v. *Op.cit.*, p.60, en línea.

hacían lo propio con los sectores más bajos de ascendencia africana. Por lo tanto, el discurso usado por todos los grupos libres de esas sociedades (blancos, mestizos y gente de color) coincidía en la forma y en los objetivos, pues todos pretendían lo mismo: preservar sus cuotas de *bio-poder*.¹⁴⁹

La llegada del siglo XIX, trajo consigo la independencia de muchas colonias hispano-americanas, cuyos líderes blancos criollos, atemorizados por el ejemplo haitiano e influenciados por la ideología liberal, permitieron finalmente a los pardos obtener su ansiada igualdad y, posteriormente, a los negros su libertad, todos ellos abrigados ahora bajo el concepto de ciudadanía. Con esto se dislocaba el *sistema histórico* del cual el estigma en cuestión había formado parte por los tres siglos precedentes, lo cual no significó su desaparición sino su adaptación a un nuevo marco socio-político distinto -a excepción de Cuba y Puerto Rico que se mantuvieron hasta 1898 bajo la égida española. De esta forma, siguiendo a Magnus Mörner, el mismo pasó a transformarse en un “mero” prejuicio racial que pretendía cumplir la misma función¹⁵⁰, pero desde una perspectiva fundamentalmente clasista y de nuevo asociada al *color real* de las personas y en el que se escondía la “tacha” africana, haciéndola desaparecer de la memoria colectiva o enaltecendo el carácter étnicamente mezclado de los ciudadanos en algunas repúblicas latinoamericanas.¹⁵¹

Recebido em 26/09/2005 e aprovado em 20/10/2005.

¹⁴⁹ Con este término Foucault se refiere a la forma en que el racismo fue usado por quienes ejercían el poder durante el siglo XIX, para desequilibrar los sectores que conforman una población para su mejor gestión. A nuestro entender, estas estrategias no diferían demasiado con los argumentos basados en el concepto de “calidad” empleados por las élites hispano-atlánticas de principios de la Modernidad. FOUCAULT. *Genealogía del Racismo* (De la guerra de las razas al racismo de Estado). Madrid: Las Ediciones de La Piqueta (Col. Genealogía del Poder, No.21), 1992, p.264.

¹⁵⁰ Según M. Mörner, al abolirse la esclavitud se puso término al pretexto legal que había sido usado hasta entonces para mantener subyugados a los negros y a la gente de color, en lo sucesivo se acudiría a argumentos racialistas para discriminar a un determinado grupo humano. MÖRNER, M. *Race Mixture in the History of Latin America*, p.277.

¹⁵¹ En países como Brasil, Cuba y Venezuela desde el siglo XIX se intentó asociar a sus ciudadanos en forma homogenizadora bajo términos como “piel canela”, “café con leche”, la “raza cósmica”, la “nueva americanidad”, etc. Según Martínez-Echazabal, ello formó parte de un nuevo discurso racialista que sustituyó el binarismo blanco/negro colonial. LANGUE, Frédérique. “La pardocratie ou l’itinéraire d’une ‘classe dangereuse’ dans le Venezuela des XVIIIe et XIXe siècles”, *Caravelle*, No. 67 (1997), pp. 57-72; MARTINEZ-ECHAZABAL, Lourde. “Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959”, *Latin American Perspectives*, Vol. XXV, No. 3 (1998), pp.24ss.

