

LOS OTROS: INDIOS Y NEGROS DE LA COLONIA
A LA INDEPENDENCIA
Juan Manuel Santana Pérez

Introducción

Desde los inicios de Modernidad se irán configurando las entidades "protonacionales" en oposición a nuevos grupos aparecen en Europa y que son los inmigrantes de hoy. Esos "Otros" que estarán presentes en América desde los inicios de la Edad Moderna hasta la actualidad, donde destacan indígenas y afrodescendientes. La presencia del "otro" no europeo fue siempre decisiva en la construcción de las identidades europeas desde el siglo XVI en adelante. Esta formación de identidades se produjo en oposición a ciertos "otros", sobre todo a partir de la aparición de realidades distintas con la exploración de América. La oposición parece estar centrada en el concepto de racionalidad, la "otredad" aumenta en la dimensión espacial, en los que pertenecen afuera, por lo cual los factores étnicos tendrán gran importancia en la concepción del otro. Hacer la identidad del otro, el morisco, en este caso, sirve para construir la identidad del nosotros, por oposición a lo que no somos, ni queremos ser.

Las manifestaciones de un temprano sentimiento político denotan que la comunidad protonacional se desarrolla en un entorno conflictivo, en el que se levantan fuertes tensiones, en relación con las cuales se ha formado una nueva realidad política. La nación supone una dualidad, en cierto modo existencial: la nación y lo que no es la nación, es decir, el otro.

El sentimiento del "otro", del extranjero, en relación a una existencia comunitaria, es de los de más antigua raíz en los orígenes históricos de la cultura europea. Cuando el Estado nacional se consolide (lo que no ocurre hasta las independencias), monopolizará los conceptos de compatriota y de extranjero para las correspondientes relaciones internas y externas. El planteamiento político del tema es llevado a cabo por el obispo Rodrigo Sánchez de Arévalo a mediados el siglo XV en *Suma de la política*: «no es conveniente la presencia de extranjeros en el interior de un país porque difunde noticias de otras costumbres diferentes, suscitan comparaciones y acaban dando lugar a la corrupción de los modos de vida del pueblo»¹. Esta es una renovación de pasajes de la *Política* de Aristóteles que el obispo actualiza, considerándolos adaptables al estado de desarrollo protonacional de su tiempo a las relaciones económico-mercantiles. El cierre ante el extraño es una actitud elemental humana que fomenta la primitiva e irracional creencia en la superioridad del propio lugar respecto a cualquier otro de la tierra, es el mito del «ombligo del mundo».

Indígenas

En general, la actitud con respecto al indio fue de menosprecio y odio. Para los europeos era preciso acomodar, con la ideología imperante, el hecho de que el mundo estuviese habitado por "otros" humanos. La *Biblia* no tenía una explicación para las poblaciones americanas y según decía San Agustín en el capítulo IX de *La Ciudad de Dios*, no podía haber poblaciones en las antípodas, porque ello supondría que esos seres humanos provendrían necesariamente de otra creación distinta a la de Adán², lo que resultaba imposible porque cuestionaba la reli-

¹ R. Sánchez De Arévalo, *Suma de la política*, Edición y estudio de Juan Beneyto Pérez, CSIC, Madrid 1944.

² San Agustín, *La ciudad de Dios*, Apostolado dela Prensa, Madrid 1941.

gión judeocristiana. Por tanto, los teólogos debían encontrar otra explicación que pusiera en concordancia los Textos Sagrados con esta nueva realidad, lo que abre un amplio periodo de conjeturas sobre los indios.

Desde el mismo momento de la conquista de América, la opinión estuvo dividida respecto a la naturaleza de los indios, en particular sobre su capacidad para vivir siguiendo las costumbres de los europeos y para recibir la fe cristiana.

Se llamó casta a todo aquel descendiente de la relación que se dio entre los tres grupos principales que había en América, es decir, españoles, indios y negros. Las mezclas dieron origen a mulatos, mestizos, moriscos, coyotes, castizos y lobos que rápidamente se expandieron a lo largo de la ciudad y sus alrededores. En menor número encontramos chinos, cambujos, alvinos y albarazados. Esa separación de castas generó un racismo institucional, que el chileno Alejandro Lipschutz denominó "pigmentocracia", donde la palabra *raza* no es utilizada para destacar las diferencias biológicas entre los seres humanos, sino para diferenciar a los hombres de buena y satisfactoria "calidad", de los que son «mancha y deshonra del linaje humano»³.

Colón fundó la escuela del "noble salvaje" cuando llenó su diario del primer viaje con referencias a gente buenas, amables y hermosas que habitaban las ricas tierras que creía haber ganado para los Reyes Católicos, pero su desgraciado intento de gobierno en la Española cambiaron su primitiva impresión, de hecho, escribió un informe a Fernando el Católico donde decía que «los indios que en la Española había hallado eran incapaces para toda doctrina»⁴.

Los colonos actuaron en La Española desde los primeros años como si los indios fueran sujetos buenos para esclavizarlos. Colón en 1495 envió cargamentos de indios para venderlos como esclavos en España. Hasta 1500 no se resolvió que los

³ A. Lipschutz, *El problema racial en la conquista de América*, Siglo XXI, México 1975.

⁴ C. Colón, *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, Espasa-Calpe, Madrid 2006.

indios eran libres y en 1503 se ordenó darles un jornal. Esta modalidad de trabajo asalariado es lo que se llamaría la "demora". En 1509 se ordena que los indios trabajen para que sea más fácil cristianizarlos⁵. En 1511 fray Antón Montesinos predica un sermón contra los excesos y la codicia de los colonos, y abre una polémica sobre la libertad de los indios. Hasta 1512 puede decirse que la escuela del «perro cochino» triunfó en la Española. Son pocos los documentos de este periodo de explotación desenfrenada, pero en las Leyes de Burgos, hechas en diciembre de 1512, nos da alguna indicación de cómo los españoles veían a los indios: «Ordenamos que persona ni personas algunas no sean osadas de dar palo ni azote, ni llamar perro ni otro nombre a ningún indio, sino el suyo propio que tuviere». En esas Leyes de Burgos se declara la libertad de los indios, la necesidad de cristianizarlos, la obligación en que están de trabajar para que ellos contribuyan a «europeizarse» y, por eso, debía recompensarles aunque no en dinero. Y en 1513 una nueva regulación obliga al indio a trabajar como asalariado durante 9 meses.

Preocupados por el descenso de la población indígena, los virreyes protegieron frecuentemente a los indios de los excesos de los colonos, pero defendieron el sistema que los obligaba a trabajar en las minas y empresas hispanas consideradas como "útiles" para la Corona. Así los aspectos más brutales del sistema quedaban en manos de burócratas locales, mientras que el poder central aparecía como defensor de indios. La idea de que los indios eran seres irracionales se desarrolló tempranamente en La Española, desde entonces, estas opiniones fueron llevadas, principalmente por los soldados, a México y a otros lugares. Entre los que creían que los indios eran seres racionales y los que creían que no lo eran se desarrolló un tercer grupo que sostenía que los indios eran como una especie intermedia entre los hombres y los animales. Hacia 1530 los indios habían desaparecido en gran número. Paulo III expidió en la década de los treinta del

⁵ O. Gil Díaz, *La naturaleza histórica de la sociedad dominicana (Apuntes para la historia)*, Publicaciones América, Santo Domingo 1974, p. 50.

siglo XVI una bula, *Veritas Ipsa*, condenando la esclavitud de los indios. También promulgó la bula *Sublimis Deus*, el 9 de junio de 1537 en la que declaraba como herejía defender la irracionalidad de los indios, por tanto, asumía que los indios eran verdaderos hombres. Más tarde, la *Pastorale Officium* excomulgaba a quienes apoyasen esas ideas contrarias a los naturales⁶. Carlos V logró que se anulara esa bula *Sublimis Deus* y no fue muy difundida. Posteriores papas ratificaron dicha bula en apoyo de sus demandas de un mejor trato a los indios, como Urbano VIII (1639), Benedicto XIV (1741) y Gregorio XVI (1839).

El humanismo renacentista y el utopismo estuvieron representados en la colonización. Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y otros entrevistaron en la comunidad indígena reformada los valores humanos que Tomás Moro deseaba para su *Utopía*⁷. Bartolomé de las Casas⁸ cobra influencia en la corte de Carlos V. En un primer momento Bartolomé de las Casas propugnó la conducción de esclavos negros para salvar a los indios, pero se arrepintió al advertir que éstos tampoco eran esclavos por razones justas y escribió *Brevísima relación de la destrucción de África*. Contra la conquista defendía la colonización pacífica, por medio de instalaciones de labradores y misioneros. Volvió a embarcar hacia América en 1520 habiendo obtenido de Carlos

⁶ J. Metzler (ed.), *América Pontificia primi saeculi evangelizationis, 1493-1592*, T. I, Vaticano 1991, pp. 364-366.

⁷ T. Moro, *Utopía*, Espasa-Calpe, Madrid 2011.

⁸ Nació en Sevilla en 1474, hijo de un modesto mercader de Tarifa que participó en el segundo viaje de Colón. Las Casas desembarca por primera vez en América en la isla de La Española en 1502 con Nicolás de Ovando, le habían precedido su padre y un tío. En esas tierras se ordenó sacerdote en 1510, el primer sacerdote ordenado en América. Dio la primera misa nueva cantada en América. Más tarde se trasladó a Cuba con Pánfilo de Narváez y obtuvo un buen repartimiento. Sin embargo, las tropelías de los castellanos que pudo presenciar allí son tantas y tan crueles que le lleva a convertirse en denodado defensor de los indios, lo que le situó en el centro de la máxima controversia de sus tiempos. Esta actitud lo ha convertido en blanco constante de elogios y diatribas. Renunció a sus encomiendas y regresó a España en 1515. El cardenal Cisneros lo nombró "protector de los indios" en 1516.

⁹ B. De Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, Gobierno de Canarias, San Esteban, Salamanca 1989.

V el territorio de Cumaná (actualmente al este de Venezuela) para aplicar allí sus teorías. Llevó a su nueva encomienda a sus frailes y sus colonos en 1521, pero durante una de sus breves ausencias, los indios mataron a los castellanos y acabaron así con el experimento.

Los intereses de la Monarquía entran en conflicto con las oligarquías americanas. El monarca no quiere que se reproduzca un sistema feudal contra el cual han tenido que luchar los reyes desde el s. XIV. De este vuelco salen las leyes nuevas de 1542, que en su ley número 5, prohíbe que los indios sean encomendados¹⁰. En Cuba hubo protestas, encabezadas por el obispo Ramírez, quien escribió al rey exponiendo la “tristeza” y la “miseria” de los colonos por falta de indios. El Gobernador Juanes Dávila se alió a los intereses de la oligarquía y no aplicó las leyes nuevas. El poder real cedió, en 1545 se revocó la ley que prohibía la renovación de las encomiendas, y se derogó la ley que liberaba a los indios del encomendero que los maltratará. En la segunda mitad del siglo XVI aparecieron en Cuba los pueblos de indios como Guanabacoa, El Caney y Jiguaní. El indio continuó siendo un trabajador de cierta importancia: se transformó a mediados del siglo XVI en pastor, aprendiendo a montar a caballo; siguió practicando la agricultura en las estancias, y con el africano aprendieron a cultivar y usar plantas indígenas; también se empleó como asalariado o aparcerero.

Estas ideas estaban en relación con la justicia de la guerra contra los indios, lo que originó el famoso debate de Valladolid en 1550 y 1551 en que Las Casas mantuvo un combate escolástico contra Juan Ginés de Sepúlveda, humanista español y cronista real. Las Casas defendía que la invasión armada de América y la conquista española de los distintos territorios del Nuevo Mundo eran contrarias a todo derecho y justicia: la Bula de Donación otorgada por Alejandro VI concedía a los soberanos españoles el deber de convertir a los indios al cristianismo, una vez efectuada su conversión, podía inducirseles por medios suaves y pacíficos

¹⁰ J. H. Torres Díaz, *Historia del trabajo social*, Lumen, Barcelona 2006, p. 72.

a que se pusieran bajo el dominio español. Por su parte, Juan Ginés de Sepúlveda había compuesto un tratado en el que pretendía probar que las guerras contra los indios eran justas, manifestaba que la guerra es natural y a veces justa, y como ejemplo de guerra legítima mencionaba la que tenía por objeto "el sometimiento de gente irreligiosa que perturba nuestra paz"¹¹. La idea fundamental expuesta por Sepúlveda era sencilla y no original, porque recurría a Tomás de Aquino quien había expuesto siglos atrás, que las guerras podían hacerse con justicia cuando su causa es justa y cuando la autoridad que hace la guerra es legítima y hace la guerra con el espíritu justo y de la manera correcta. Aplicaba esta doctrina al Nuevo Mundo y declaraba que era legal y necesario hacer esa guerra por cuatro razones:

a) Por la gravedad de los pecados que los indios habían cometido, en especial sus idolatrías y sus pecados contra la naturaleza.

b) A causa de la rudeza de su naturaleza, que los obligaba a servir a personas que tuvieran una naturaleza más refinada, tales como los españoles.

c) A fin de difundir la fe.

d) Para proteger a los débiles entre los mismos indígenas.

Por todo ello, Sepúlveda se convirtió en el héroe de los conquistadores que querían hacerles guerras a los indios. El cabildo de la ciudad de México, la más rica y la más importante de las Indias, reconocido, agradeció lo que había hecho en su favor, acordó que se le enviaran algunas joyas de aquellas tierras por valor de doscientos pesos¹². Sin embargo, Sepúlveda no triunfó, sus libros no pudieron publicarse hasta fines del siglo XVIII. Por el contrario, Bartolomé de Las Casas pudo publicar en 1552 en Sevilla toda una serie de tratados provocativos y la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*¹³. A pesar de esto,

¹¹ J. G. de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México 1987.

¹² L. Hanke, *La humanidad es una*, Fondo de Cultura Económica, México 1985, p. 13.

¹³ B. De Las Casas, *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, Edición de André Saint-Lu, Cátedra, Madrid 1993.

las conquistas no se interrumpieron, de nuevo en 1566 Felipe II envió de nuevo órdenes permitiendo a sus virreyes en América dar licencias para nuevos descubrimientos. La Corona perpetuó la división en: la república de indios y la república de los españoles. Para conseguirlo tomó medidas encaminadas a diferenciar el estatus. En las zonas urbanas, los indígenas eran aislados en barrios especiales.

El indio fue declarado hombre libre, subordinado directamente al rey, pero se le prohibió el uso de vestimenta europea, armas de fuego y caballos, no podían ser propietarios privados de la tierra ni contraer deudas importantes. Además, los indígenas no podían ingresar en los gremios de las ciudades y su libertad de movimiento tenía limitaciones. En 1650 hallamos a la Real Audiencia de Quito enjuiciando a tres mestizas por contravenir «los autos de la dicha Real Audiencia para que las mestizas no traigan vestidos de tela de llama y otras sedas, ni arreos de oro ni perlas...»¹⁴.

Encontramos repetidas quejas de los españoles acerca de la “pereza” de los indígenas, su falta de espíritu adquisitivo¹⁵. Discutían sobre la capacidad de los indios de vivir como seres políticamente libres, los españoles utilizaban todas las formas de coerción para forzar al indígena a aceptar los valores y actitudes necesarios para trabajar y sobrevivir en la nueva sociedad¹⁶. La diabolización del mundo americano fue una de las alternativas que utilizó el europeo para discriminar negativamente a los nativos de estas tierras. Es evidente que no lo hizo por perversidad: en una “república cristiana”, fuertemente etnocéntrica, no había lugar para la otredad y el binomio indios/españoles muy pronto se convirtió en bárbaros/civilizados. La aplicación de este esquema no provenía de la observación o descripción de las culturas indígenas, sino del discurso de intelectuales que necesitaron ela-

¹⁴ C. Sevilla Larrea, *Vida y muerte en Quito: raíces del sujeto moderno en la colonia temprana*, Abya Yala, Quito 2002, p. 93.

¹⁵ E. Semo, *Historia del capitalismo en México*, Era, México 1987, p. 55.

¹⁶ E. Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes 1521-1763*, Era, México 1977, p.55.

borar una teoría. Ésta debería servir para explicar y clasificar los fenómenos que empezaban a observar en las tierras recién descubiertas y legitimar lo que los españoles estaban haciendo en América. Pesaron en la construcción de estas categorías las primeras imágenes que se transmitieron desde América. Uno de los compañeros de Colón, Diego Álvarez Chanca, los imaginó locos y dijo: «Verlos es cosa de reír» y atribuyó conductas que calificó de bestiales a lo que comen: «culebras, lagartos, arañas y cuantos gusanos se hayan en el suelo»¹⁷. Esa misma imagen transmitió Miguel de Cuneo: los indios, dijo en 1494, «viven mismamente como bestias»¹⁸.

La barbaridad que se les atribuyó terminó justificando la violencia. Fray Pedro de Sosa, aseguró que la razón de la guerra estaba en la barbaridad de los indios, en sus costumbres de vivir sin rey, sin ley, razón ni justicia, entregados a sus crueldades y ofensas a la religión. Son tan indómitos, dijo refiriéndose a los mapuches, como puede serlo un discípulo de Satanás. Eso eran los indios, encarnación del demonio. En otras latitudes y con varios años de anticipación, recogiendo sus experiencias en Guatemala y Nueva Granada, Tomás López Medel, había llegado a la misma conclusión: «Satán se había apoderado de los indios y donde no está ni mora Dios, todo bien hace falta». De la barbarización del indio se había pasado a su diabolización o, más bien, la diabolización de estos explicaba su barbaridad. Las conciencias podían estar tranquilas: toda acción contra ellos no era más que una lucha contra Satanás.

En este universo dual, la mezcla era un pecado. Ese mundo fue jurídicamente formalizado por España con la creación de dos repúblicas: la «república de los blancos» y la «república de los indios», concepción sobre la cual se fundaron, entre los siglos XVI y XVII, pueblos y ciudades de blancos, por un lado,

¹⁷ J. L. Villacañas Berlanga, *La primera expansión atlántica* en Francisco Colom González (ed.): *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social*, CSIC, Madrid 2009, pp. 61-88. Cit. p. 76.

¹⁸ F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Anthropos, Barcelona 1992, p. 202.

y pueblos de doctrina de indios y de misión. La diabolización del indio encierra una fuerte dosis de negación. Por eso se puede afirmar que esa sociedad no se construyó reconociéndole validez a todos los grupos que se mezclaron en el siglo XVI. Al contrario, se inicia entonces un proceso destinado a desestructurar al indio para fabricar de su ruina a un nuevo sujeto que poco o nada tenga que ver con él. Y esto afectó a mestizos, cholos, mulatos y a todos quienes arrancan del mestizaje. Es cierto que los españoles no tuvieron reparos para unirse a la mujer indígena, pero atribuyeron al fruto de esa relación una carga pecaminosa, que terminó negando al mundo que estaban creando. El mestizaje fue una realidad que venía ejemplificada hasta en la iconografía, como las pinturas de castas, donde se daban insólitas combinaciones¹⁹.

La diabolización del mundo americano permite comprender por qué el demonio está siempre rondando sus vidas, enraizado en las creencias populares y en el paisaje.

Negros

Desde el siglo VIII ya podemos encontrar obras en las que Satán es representado como un negro, una imagen que se reprodujo frecuentemente en la pintura románica y que ha pervivido hasta la actualidad en tradiciones tan arraigadas como la creencia en el "coco", que en muchas zonas del Estado español se trata de un fantasma que se utiliza para asustar a los niños y es negro. La esclavitud no había desaparecido totalmente de Europa durante el feudalismo, la esclavitud de africanos en América, fue, por tanto, una continuidad histórica. La esclavitud negra fue introducida desde muy temprano. Los negros eran más fuertes, se adaptaban mejor a las zonas tropicales, que eran mortales para indios de zonas frías y tenían mayor inmunidad

¹⁹ J. Pinto Rodríguez, *Las cosas de Dios y las "hechuras" de Satanás: Blancos, indios y mestizos en Chile*, en "Cuadernos del Sur", 25-32, 1995, pp. 77-86.

a algunas enfermedades contagiosas. Sería pueril vincular la esclavitud a intereses raciales. El blanco europeo y cristiano fue esclavizado en Europa, y en América lo fueron los indígenas, así como los africanos. La teoría racial es una vestidura que intenta desposeer a la colonización del carácter universalmente brutal; lo esencial era la condición y no la etnia de las personas²⁰. Los esclavos africanos resultaban ideales, precisamente porque eran fáciles de distinguir de los españoles y no causaban confusión entre la población indígena; así, los africanos eran parte de la república española.

En el siglo XVI buscan la justificación bíblica de la negritud, la encuentran en los pasajes de Noé y en la maldición a su hijo Cam, así que serían todos sus descendientes, recogido en *Génesis* 9: 21-25. Cam tuvo cuatro hijos: Cus (que significa negro), Mizraim, Put y Canaán, de quienes descendieron los etíopes, los egipcios, algunas tribus árabes y africanas y los cananeos. Así el negro fue asociado al color del pecado y al estigma que señala a los esclavos. En el siglo XVIII también relacionaron la aparición de los negros con las mezclas sexuales de humanos con monos. John Atkins, cirujano de la Armada Real Británica escribió en 1737: «En algunos sitios los negros han sido sospechosos de cometer bestialidad con los monos, y por la ternura y el afecto que bajo ciertas circunstancias expresan hacia las mujeres; la estupidez e ignorancia por la otra parte [las negras], para guiar o controlar la lujuria; pero más por el parecido cercano que a veces se encuentra entre ambas especies, todo eso lo hace a uno sospechar de esto». También Edward Long a mediados del siglo XVIII en su historia de Jamaica, donde residió, defendió que: *«los negros eran incapaces de hacer combinaciones de ideas simples que habían recibido a través de los sentidos, o de reflexionar sobre ellas. También carecían del sentido moral intrínseco que era un prerrequisito de la virtud. Por consiguiente, no podían desear nada más que comer, beber,*

²⁰J. Le Riverend, *Historia económica de Cuba*, Pueblo y Educación, La Habana 1975, p. 82.

procurarse satisfacción sexual y vivir ociosos, y perseguirían estas metas sin restricción»²¹.

Había la idea clásica de que los etíopes eran negros debido al inmenso sol que cogían, de hecho, Etiopía significaba “caras quemadas”. A partir del siglo XV, esta idea parece acentuarse ante los problemas de salud que tuvieron los primeros occidentales que llegaron las tierras africanas. En los siglos XVII y XVIII, muchas autoridades cristianas negaban la humanidad del negro, solo lo asimilaban a fuerza bruta o a un animal doméstico. Se atribuían a las víctimas la causa intrínseca de sus males. Los comportamientos despóticos observados en sociedades negreras de la costa africana eran consustanciales a los pueblos del continente, una cara original ante la cual la trata de esclavos perdía gravedad. En una de las más famosas novelas del s. XVIII, Robinson Crusoe era un honesto mercader de esclavos y fervoroso cristiano racista²².

Es posible que los primeros esclavos africanos llegasen de España, desde el segundo viaje de Colón. Desde esa fecha se concedieron licencias a particulares para traerlos. En 1501 se prohibió la introducción de esclavos moros y se autorizó la de esclavos africanos que hubieran nacido en país católico. En 1503 Ovando solicita que se prohíba el tráfico, porque los negros habían mostrado una tendencia a sublevarse y confabularse con los indígenas. Pero los intereses del Estado estimularon ese comercio, en 1505 el Rey Católico envió esclavos negros para que trabajaran en las minas. Hasta 1518, las remisiones de esclavos desde África se hicieron bajo licencia de la Casa de Contratación, siguiendo el modelo portugués de la Casa da Minas. Hacia 1520, con motivo de los síntomas de extinción de los indígenas, se redoblan los esfuerzos por obtener esclavos africanos. Es posible que los 145 traídos de Cabo Verde en 1526 fueran la primera “cargazón” llegada a Cuba. La importación de esclavos negros donde obtuvo

²¹ E. Long, *The History of Jamaica or general survey of the antient and modern state*, V. II, T. Lonwdes, London 1774.

²² D. Defoe, *Las aventuras de Robinson Crusoe*, Algete, Madrid 2000.

mayor volumen fue en el Caribe, Brasil, Centro América y Estados Unidos por la falta de mano de obra local. El rey autorizó la introducción de 1.000 africanos más en 1527 y a partir de 1530 vemos que ya son abundantes. Era muy alto el rendimiento del trabajo del africano, según testimonios de contemporáneos, más que dos indios. Así los vamos a ver en la minería y en la agricultura. Hacia 1540-1550 podía haber ya unos 1.000 esclavos²³.

La población afrodescendiente creció en número y en importancia en algunos lugares, pero se les veía como un enemigo potencial importante, por eso se reguló las salidas de las casas de sus dueños, y se prohibió que fuesen armados, que se emborrachasen, y que se mezclasen con otras poblaciones, especialmente con los indios. Debían trabajar de sol a sol, tenían prohibido portar armas, reunirse y participar en cofradías. Los negros que se escapaban corrían el riesgo de ser capados. Los alguaciles que los apresaban recibían premios. Era común el castigo mediante el látigo por parte de los oficiales civiles.

Creció tanto el número que a principios del siglo XVII, se les consideraba peligrosos por su posible ayuda a los holandeses. Su peligrosidad había sido evidenciada con los casos de cimarronería, lo que provocó la organización de partidas de rancheros para perseguir a los huidos. Hubo comunidades negras libres que recibían diversos nombres según las regiones, cumbes (en Venezuela), quilombos o palenques, estaban integradas por esclavos fugitivos a los que llamaban cimarrones en la América hispana, *marrons* en francés y *maroons* en inglés. Estos poblados estaban fortificados y protegidos por empalizadas, ubicados en lugares escondidos y poco accesibles, donde vivían de la caza, la recolección y una modesta agricultura, además podían efectuar intercambios continuados con mercaderes, contrabandistas, corsarios y piratas. En ocasiones, los cimarrones protagonizaron defensas de su territorio

²³ E. Dussel, 1492: *Análisis ideológico de las diferentes posiciones*, En G. Meléndez (ed.): *Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José de Costa Rica 1992, pp. 15-32.

donde destacaron personajes como el Negro Miguel en Venezuela en el siglo XVI, o el quilombo de Palmarés en Brasil en el siglo XVII, o levantamientos armados como los encabezados por Andresote o por Manuel Espinoza en Venezuela en el siglo XVIII. También hubo verdaderas guerras cimarronas como en Jamaica y otras dos guerras en Surinam, que acabó con el grupo liberado de los yukas en la colonia holandesa, todo esto desembocó en la revolución de Haití en 1804.

El crecimiento de población esclava está vinculado a la organización de una economía de plantación azucarera. Una mayor mortandad de esclavos aceleró su desgaste y forzó la reposición más rápida. El número de hijos de esclavas era bajo, entre 1 y 1,4 por mujer, no aseguraba la tasa de reposición. No menos significativo fueron los esclavos empleados en las minas²⁴. Había esclavos dedicados a otros trabajos en las ciudades, en las industrias artesanales, en construcción de edificios y fortificaciones, en la carga y descarga de los barcos, en el servicio doméstico. Muchos vivían en casa aparte de sus amos y obtenían ganancias propias que les permitían pagar el precio de su manumisión. Se decía de éstos que su dinero procedía de lo que robaban a los amos. Había no solamente explotación directa en el trabajo, sino también el "arrendamiento" del esclavo. Se conocen casos de alquiler de esclavas jóvenes cuyo precio se duplicaba cuando había flota anclada en La Habana.

Los esclavos de las ciudades compartían algunos rasgos culturales, religiosos y musicales que mantenían desde África. Lo anterior debido a que su área ancestral de influencia fue la cultura bantú. El hecho de tener un esclavo en casa, además de ser un apoyo doméstico era un distintivo de jerarquía social, lo cual para el periodo que nos ocupa ya no era tan importante como en centurias anteriores. Los esclavos domésticos estaban destinados al servicio de la casa, en actividades útiles para las que sus amos y capataces los habían preparado, ya fueran cocheros, co-

²⁴ M.C. Navarrete, *Génesis de la esclavitud en Colombia Siglos XVI y XVII*, Universidad del Valle, Cali 2005.

cíneros, jardineros, tejedores, lavanderas, costureras, madereros, despenseros, porteros, mayordomos y damas de compañía. Muchas actividades las empezaban a desarrollar desde muy pequeños. Para el caso de los niños, estaban aquellos que se les llamaba *de alfombra*, quienes acompañaban a misa a sus amas y con su tapete cuidaban que éstas al hincarse en los templos no ensuciaran sus vestidos. Las cuidadoras de niños y nodrizas, fue una actividad muy frecuente entre las negras y mulatas, quienes prolongaban su capacidad de lactancia para alimentar a los niños de las amas, actividad que fue motivo de críticas sociales, de hecho, solía decirse que las malas costumbres se heredaban por la leche.

Muchos esclavos se manumitían o eran libertados por sus amos, por medio de disposiciones testamentarias. Otros, generalmente niños, eran manumitidos por el amo al que repugnaba que su hijo fuera su esclavo. A este grupo se les denomina horros o libertos. Estos hechos no pueden conducir a la conclusión de que la esclavitud en América fue un sistema "suave". Una vida útil corta, basada en rendimientos muy altos por la intensificación del trabajo, interesa al amo más que una vida útil larga con bajos rendimientos. Ni siquiera los defensores ilustrados del "buen salvaje" rompieron una lanza en favor del negro (que es el más impopular de todos los salvajes) y consideraron que el prototipo de primitivo "bueno" era el indio americano. Hasta cierto punto el negro se convirtió en el contrapunto del indio. Si éste una vez aniquilado y dominado, el europeo creó una imagen asexuada, pacífica, serena... el negro, desde el siglo XVI se convirtió en el paradigma de la sensualidad y de la lujuria brutal absoluta. Este estereotipo de negro hipersexual y agresivo lo podemos encontrar en *La Tempestad* de Shakespeare.

La burguesía europea, fomentadora de libertad en su continente no concibió las mismas ideas para los negros esclavos en sus colonias. Las justificaciones de la esclavitud sobrevivieron al examen de los humanistas y racionalistas del siglo XVII. Filósofos famosos mostraron que cabía conciliar la defensa de la esclavitud con la creencia en la ley natural abstracta. Fue con

la Ilustración cuando la trata de esclavos y las plantaciones de las Indias disfrutaron de sus años dorados. Las autoridades y los amos de esclavos, tuvieron presente que al negro esclavo no sólo había que marginarlo socialmente sino que había que establecer una diferenciación conceptual, de exclusión, entre la raza blanca y la negra. El universo negro era algo que había que diferenciar muy explícitamente del blanco, para hacer normal la explotación económica. Montesquieu en su famosa obra *Del Espíritu de las Leyes* (1748), defendía que se «había tenido que esclavizar a los negros» por una serie de circunstancias que sintetizamos:

1- Después de haber exterminado a los pueblos de América, hubo que esclavizar a los de África.

2- El azúcar sería demasiado caro si no se emplearan esclavos.

3- Con una nariz tan aplastada, es casi imposible compadecerse de ellos.

4- Dios no ha podido dar un alma buena, a un cuerpo totalmente negro.

5- La esencia de la Humanidad la constituye el color, en Asia, al hacerlos eunucos, privan a los negros de la relación que tienen con nosotros.

6- Se puede juzgar a los seres según el color de la piel.

7- Los negros no tienen sentido común, hacen más caso de un collar de vidrio, que del oro.

8- Es imposible suponer que esa gente sean hombres²⁵.

El negro debía ser utilizado fundamentalmente para la agricultura, no era aceptado que conviviese en una comunidad urbana mezclado con blancos, ni siquiera, aunque fuese empleado por su dueño para conseguir una ganancia económica. Era frecuente la prostitución de las negras esclavas para comprar su libertad con el dinero que pudiesen ganar. Se planteaba la diferencia entre la cultura occidental y la africana en cuanto

²⁵ C. de Secondat, Barón de Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid 1987.

a civilización, con el logro manifiesto que representaba para el negro su integración en una vida superior. El mulato es el resultado de la relación entre español y negra o viceversa; el mestizo descende del español e india; el morisco de español y mulata; el coyote de indio y mestiza; el castizo de español y mestiza; el lobo de indio y mulata; el chino cambujo de negro e india; el alvino de español y morisca y, por último, el albarazado que surge del lobo e india.

En las ciudades se formaron cofradías cuyos miembros eran exclusivamente negros y mulatos, bajo la advocación de determinados santos, que tenían entre otros fines, el enterrar con dignidad a sus hermanos. En Brasil los negros levantan iglesias que están bajo la advocación de la Virgen del Rosario y los mulatos bajo la protección de Santa Ifigenia; las iglesias intentaron el encuadramiento religioso de los africanos que llegaron a tener diversos santos negros, el más conocido San Benito de Palermo o San Martín de Porres, ya en el siglo XIX. Estas cofradías de negros en el ámbito urbano van tomando conciencia de grupo y bajo el pretexto religioso fundan instituciones de autoayuda frente a su exclusión y marginalidad. Era una forma de mantener una cultura religiosa propia, aculturizada con la religión de los blancos. Fue frecuente la pervivencia de viejos cultos africanos bajo el disfraz del cristianismo, se produjo un sincretismo religioso, en una mezcla de creencias africanas y cristianas donde tenemos que situar el culto de la santería y otras formas de contenido religioso. Ha sido llamado «sincretismo de máscara» por ser una práctica en que la religión cristiana se utiliza solo como disfraz o máscara del culto africano, así, las oraciones (obligadas) a Jesús, San Jorge o San Juan (entre otras) esconden invocaciones (libres) a Oshala, Ogún o Shangó. Los dioses yorubas fueron los de mayor predicamento en Brasil y en Cuba: Shangó fue Santa Bárbara, Ogún fue San Pedro o San Antonio o San Juan Bautista, o San Pablo, o San Miguel Arcángel o San Rafael, o Santiago el Mayor en el vudú; Yemanyá fue la virgen del Rosario en Bahía y la virgen de Regla en La Habana. Hubo ceremonias de origen yoruba como el candomblé y la macumba brasileñas, y en Cuba

se practicaba la santería (también de origen yoruba) y en Haití el vudú, procedente de Dahomey, de la cultura ewe-fon²⁶.

Entre los negros y mulatos la organización gremial no era común, más bien, su trabajo como esclavos libres tenía mayor incidencia en actividades como la agricultura, la ganadería, la minería y, sobre todo, de suma importancia era el servicio doméstico que se combinaba con actividades que no se podían realizar fuera de la casa: costureras, herreros, etc. que perdían su calidad de oficios en el sentido de que sastres y herreros que fueran esclavos no podían ostentar grados según lo dispuesto por las ordenanzas²⁷.

Este racismo está muy presente en los dueños de negros esclavos, es constante en ellos el planteamiento de inferioridad del negro en un intento de marginar y justificar su trato y condición; se dice «el vicio de la embriaguez es inherente a la raza africana»²⁸.

El sistema esclavista de trabajo fue el fundamento de la economía colonial. Los caracteres abusivos de la esclavitud se fueron acentuando a medida que se crearon y crecieron los cultivos comerciales y se pretendió intensificarlos. A partir de 1790 el crecimiento azucarero transformó progresivamente la esclavitud en un sistema represivo y esquilador de todas las facultades y energías vitales del esclavo. Vemos quejas de personajes significativos como Arango y Parreño en su *Discurso sobre la agricultura en La Habana*, que apuntaban a los muchos días de fiesta religiosa que se conceden a los esclavos azucareros en detrimento de la producción. Y propugna un régimen más estricto de obtención de rendimiento²⁹.

²⁶ M. Alfonso Mola y C. Martínez Shaw, *Historia moderna: Europa, África, Asia y América*. UNED, Madrid 2015, p. 439.

²⁷ C. Bernard, *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Fundación Histórica Tavera, Madrid 2001.

²⁸ P. Tornero, *Exclusión social y negritud. Los factores económicos del racismo en Cuba*, en E. García Fernández (ed.), *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Universidad del País Vasco, Bilbao, pp. 2002, pp. 227-246. Cit. p. 234.

²⁹ F. Arango y Parreño, *Discurso sobre la agricultura en La Habana*. Compilador Ángel García Álvarez y Luis Miguel García Mora, Mapfre, Madrid 1999.

A medida que el esclavo se encarece se pretende sacar mayor provecho; además, el crecimiento de la industria y la relativa limitación de la técnica provocan en el hacendado un deseo creciente de intensificar la producción a costa de la vida del esclavo. Los esclavos vivían en barracones, prácticamente presos; ocasionalmente se les daba algún día de asueto para que, estimulado por su desgracia bailase y cantase; no podía constituir una familia, no tenía oportunidad de ganancia extra que le permitiese soñar con pagar su precio y liberarse, no recibía la más mínima enseñanza. El trabajo agotador se alternaba con el látigo y el cepo.

No había ninguna finca azucarera donde hubiera una etnia mayoritaria para, de este modo, impedir la reunión de una misma lengua en número suficiente para dar lugar a algún tipo de organización, se impedía que hablasen en su idioma, se fomentaba la desunión, las rivalidades, las distintas creencias y culturas. Eran frecuentes los suicidios entre los negros de las plantaciones. Al esclavo se le despojaba de su nombre africano, para colocarle alguno del santoral cristiano y su apellido era el nombre de su etnia³⁰.

En las transacciones comerciales se habla de "piezas", este término, "pieza" correspondía a un varón de 15 a 25 años, también se podía considerar dos piezas con 3 niños de 8 a 15 años; los niños de menos de 8 años y los hombres de más de 35 valían la mitad. En un informe de los hacendados de La Habana de 1789 se dice: «La diversión a la que se inclinan los negros es el baile al estilo bárbaro de sus patrias, al son de un atabal (que es un palo hueco largo y en una de sus cabezas un cuero de vaca templado), la marimba formada de diversos maderos unidos... jamás les privamos que en los días de fiesta y en las horas que tienen de descanso en los trabajos, bailen cuanto quieran».

Sabemos poco del origen exacto de esta población, es decir, de las tribus y reinos de donde procedían; se debe esto a que en

³⁰ M. Rodrigo y Alharilla, *Cuba de colonia a república*, Biblioteca Nueva, Madrid 2006.

la mayor parte de los contratos sólo se suele indicar la etnia y el color, e incluso cuando son esclavos que proceden de los mercados peninsulares se nos indica el topónimo portugués o castellano pero no el originario. Se desconoce también casi todo lo referente a los circuitos establecidos entre África y la Corona española, salvo la referencia genérica de que los mercaderes se nutrían de la mercancía que les proveían los portugueses que la traían de Guinea, Cabo Verde y Angola. Sin embargo, la situación no permaneció estática a lo largo del periodo, puesto que mientras en el siglo XVI fueron Cabo Verde y Guinea los máximos proveedores, a comienzos del XVII hay un cambio tanto en cuanto a los proveedores como al origen, porque en dicho siglo los mercaderes peninsulares se proveen de negros de otras latitudes más alejadas como el Congo y Angola, abastecidos ahora no sólo por los portugueses sino por otros negociantes como los holandeses y los ingleses.

En el siglo XVII se inicia un descenso que se acentúa a partir de 1640, una vez iniciada la guerra con Portugal, con lo cual España perdía su máximo proveedor de mano de obra negra.

Socialmente, al esclavo negro se le considera con indiferencia, a veces con animadversión, y apenas suscita interés su presencia³¹. A algunos se los acusa de acuñar moneda falsa, robar, hacer fraudes, matar, apropiarse del oro, plata, joyas y vajilla de la casa donde trabajan... Pero esto obedece a la constante del comportamiento humano de achacar lo negativo y descargar toda la culpabilidad en la parte débil, que ni siquiera goza de capacidad para defenderse. En los documentos hallamos acusaciones formales contra ellos. De todas formas, la figura del negro tiene mala fama y sirve, muchas veces, para representar bajeza o abyección. En el *Romancero de Tarquinio y de Lucrecia*, tomado del Cancionero de 1550, y que encarna una mentalidad tradicional, leemos:

Si no cumples mi deseo
como yo te lo rogaba

³¹ A. Rodríguez-Bobb, *Exclusión e integración del sujeto negro en Cartagena de Indias en perspectiva histórica*, Celesa, Madrid 2002, p. 115.

yo te mataré Lucrecia,
con un negro de tu casa
y desque muerto lo tenga
echarlo he en la tu cama;
yo diré por toda Roma
que ambos juntos os tomara...³²

La vergüenza mayor que puede sufrir Lucrecia es la de verse sorprendida yaciendo con un negro y que esto fuera conocido por la gente.

Para los siglos XVI-XVIII tenemos testimonios claros y precisos del trato brutal que se da al esclavo negro en ciertos ambientes. El esclavo era, ante todo, una fuerza de trabajo, y como tal un elemento económico. La necesidad de mano de obra, además del comercio de esta mercancía humana, era lo que estimulaba la demanda. Sin embargo, el esclavo era ante todo un objeto propio de las economías urbanas, donde jugaba un papel importante en el campo de la artesanía y del servicio doméstico. La esclava valía más que el esclavo, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVI. La esclavitud se transmitía por línea materna, o sea, el hijo de una mujer libre y un esclavo, era libre. A partir de mediados del siglo XVII los esclavos mulatos ascienden porcentualmente, es decir, habrá una esclavitud autóctona, aunque insuficiente para abastecer al mercado. Asimismo, no les servía mucho la especialización por el riesgo de aumentar su costo y no poder adquirir algún día su libertad a través de la compra. Aun en caso de que supieran alguna actividad, frente a las autoridades lo negaban para devaluar su precio, por lo que es difícil encontrar esclavos oficiales.

En la sociedad hispanoamericana, lucir telas costosas consideradas como nobles y joyas demasiado llamativas, se prohibió principalmente a los mestizos y mulatos, cuyos trajes podían asemejarse aún más al de los españoles si esos sujetos tenían mayor ascendencia de sangre blanca o mayores recursos eco-

³² F. Moya, *El Romance de Tarquinio y Lucrecia*, en "Miscelanea Medieval Murciana", XIX-XX, 1995-96, pp. 233-244.

nómicos. En este sentido, la forma de vestir y la calidad de las telas que confeccionaban, también era un distintivo entre la población.

El misionero jesuita padre Pedro Claver, en Nueva Granada, en la primera mitad del siglo XVII, fue el único que veía a los negros como seres humanos, fue llamado en su época «el esclavo de los esclavos».

En 1789 se promulga una Real Cédula, bajo el epígrafe «Disposiciones regias para la educación, trato y ocupación que había de darse a los esclavos en las colonias de España en América»³³, expresión de la mentalidad del Despotismo Ilustrado español frente a la esclavitud, «conforme a los principios y reglas que dictan la religión, la humanidad y el bien del Estado, compatibles con la esclavitud y tranquilidad públicas». Fue interpretada por los esclavos como una Cédula de libertad, dentro del cuadro revolucionario antiesclavista levantado en todo el Caribe por la Revolución Haitiana.

³³ L. Luzón Hernández, *Movimientos de gente de color en Venezuela siglo XVIII*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 2002, p. 39.