

UTOPIÁS ESCLAVISTAS DE AMÉRICA COLONIAL

por MARKÉTA KRÍŽOVÁ
(Universidad Carolina de Praga)

En 1516 Tomás Moro localizó la isla Utopia en la costa del Nuevo Mundo. Numerosos historiadores y ensayistas, así europeos como latinoamericanos, citan este hecho literario como una confirmación del vínculo inseparable entre América y la “utopía”, tanto el nuevo género en la literatura europea como esfuerzos prácticos para realizar sociedades sobresalientes por orden, unidad y simetría, por organización más bien jerárquica que igualitaria, por superioridad de los intereses de la comunidad (el “pueblo”) sobre los deseos e inclinaciones de los individuos, por esfuerzo por señalar a cada uno su papel social y sus deberes.¹ Muchos de los utopistas proponían explícitamente el aprovechamiento de los recursos naturales y de la población del Nuevo Mundo para la construcción de la sociedad modelo. Sin embargo, desde la perspectiva de hoy día, muchos aspectos de la utopía parecen inaceptables. Y lo mismo vale sobre el mismo proceso de conquista y colonización americanas. Uno de sus rasgos destacados lo constituyó, sin duda, la revitalización de la esclavitud. En el suelo americano se alcanzaron niveles sin precedente tanto en la cantidad de personas esclavizadas como en la brutalidad a la que fueron sujetas. Los testigos coetáneos denominaban “*infiernos*” a las colonias esclavistas;² historiadores usan formulaciones como “deformaciones monstruas de sociedad humana”.³ Además, la esclavitud florecía en el Nuevo Mundo precisamente en el período en el que dentro de la misma sociedad europea aumentaban las pretensiones de realzamiento de libertad como el valor supremo –no solamente en el sentido de libertades corporativas de la Edad Media, sino también pretensio-

¹ “La utopía es americana... La Utopía [de Moro] no se coloca ni en Europa ni en Asia ni en Africa.” (Arturo Uslar PIETRI, *La otra América*, Madrid, Alianza Editorial 1974, p. 29.) “América representa un capítulo de la historia de las utopías europeas.” (Octavio PAZ, *Puertas al campo*, Barcelona, Seix Barral 1972, p. 16.)

² Valoración del jesuita portugués António Vieira de los *engenhos* brasileños. (Cit. en Stuart B. SCHWARTZ, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550–1835*, Cambridge/London, Cambridge University Press 1986, p. 132.)

³ Orlando PATTERSON, *The Sociology of Slavery: An Analysis of the Origins, Development, and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, London, Rutherford 1967, p. 9. Manuel MORENO FRAGINALS, *El ingenio. El complejo económico social cubano del azúcar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales 1978, vol. 2, p. 7, consideró las plantaciones esclavistas “organismos sociales deformes”. Al comentar la empresa americana en su conjunto, Beatriz PASTOR BODMER, *El jardín y el peregrino (Ensayos sobre el pensamiento utópico latinoamericano, 1492–1695)*, Amsterdam, Editions Rodopi 1996, p. 7, concluyó que “la América colonial no es una utopía. Es una monstruosidad. Y sin embargo la dimensión utópica de la visión de los que la crearon es innegable.”

nes de libertades individuales— como una de las señales de la “modernización” del Viejo Mundo.⁴ ¿Cómo se puede explicar esta paradoja? No basta refutar las consideraciones de pensadores del tiempo como mera hipocresía. Más bien, hay que evaluarlas dentro del marco intelectual de su tiempo.

En la historiografía del periodo colonial no se duda de la importancia económica de la esclavitud americana, establecida en reacción a la escasez de mano de obra nativa. En los siglos XVII–XVIII, los esclavos africanos desempeñaban el papel de “*fuerzas y fibras de este mundo occidental*”⁵ producido por la expansión ultramarina. Sin embargo, su significación fundamentalmente sobrepasaba la esfera de la economía colonial, aunque sus manifestaciones reales sí se restringieron en las posesiones americanas. La esclavitud era percibida por muchos pensadores europeos de varias nacionalidades coetáneos como refuerzo del orden y jerarquías sociales, como baluarte contra la “*libertad desenfrenada*”⁶ que llegó a constituir uno de los rasgos característicos de la modernización europea. Más bien que representar un “dilema constante para la conciencia de los europeos”,⁷ la esclavitud se integraba en proyectos de mejoramiento social. Por supuesto, no todos los autores de la época la incluían en sus proyectos; y muchos otros explícitamente rechazaron la idea de que podía contribuir de modo positivo a la reforma. Algunos criticaron la esclavitud en base a argumentos morales, otros en base a consideraciones estratégicas y económicas. Con todo, la esclavitud ocupaba un lugar prominente y visible en el espectro del pensamiento social de la época. En las páginas siguientes, se aspira a evaluar el papel de la esclavitud colonial —dejando de lado su aspecto étnico (racial)— en el pensamiento del tiempo y, por medio de tal análisis, entender la importancia del encuentro del Viejo y Nuevo Mundo para el desarrollo intelectual europeo.

Se usarán a propósito a través del texto términos obviamente vagos —“Europa” y “europeo”— en concordancia con la intencionalmente amplia extensión de la investigación. Hasta el momento, en la historiografía de las variantes de la colonización europea se acentúan más las divergencias y rasgos peculiares, provenientes de tradiciones políticas y culturales específicas de los grupos colonizadores tanto como de peculiaridades ecológicas en los territorios colonizados. Es cierto que también la repercusión del Nuevo Mundo sobre el pensamiento del Viejo dependía de los problemas concretos de los países y áreas en cuestión. Con todo, si las particularidades no han de ser desprecia-

⁴ Sobre esta paradoja llamó la atención, entre otros, David ELTIS, *The Rise of African Slavery in the Americas*, Cambridge/New York, Cambridge University Press 2000, p. xiii.

⁵ Palabras de Renatus Enys, de su carta de Surinam (1663), cit. por Eric WILLIAMS, *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill, The University North Carolina Press 1964 (1ª ed. 1944), p. 30.

⁶ Como explicó John Locke en 1690, “*estado de libertad... no es [el] de licencia*”. (John LOCKE, *Two Treatises of Government* (1690), London 1772 (7ª ed.), p. 179 – Segundo Tratado, Cap. II.)

⁷ El argumento principal del libro clásico de David Brion DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca/London, Cornell University Press 1966, p. 27, es que “la validez legal y moral de la esclavitud constituyó un problema embarazoso en el pensamiento europeo desde Aristóteles a Locke”.

das tampoco podemos pasar por alto similitudes y paralelismos en el desarrollo colonial. La esclavitud, herencia de la Antigüedad divulgada por toda Europa, en su variante colonial representaba una de las experiencias comunes “americanas”, o quizás “atlánticas”,⁸ de los colonos europeos. A base de tales experiencias, en las vísperas de la Edad Moderna se intensificó marcadamente el proceso de formación de “Europa” como comunidad imaginada, en paralelo con el proceso de corroboración de identidades locales y nacionales. Si en el siglo XVI la idea medieval de la *communitas christiana* homogénea fracasó irreversiblemente bajo las presiones del particularismo y de las rivalidades religiosas y nacionales, simultáneamente el sentido de identidad común se reforzaba por medio de experiencias compartidas durante la expansión ultramarina.

Esclavitud: herencia común europea

La esclavitud había sido conocida por muchas sociedades en la historia mundial. En su análisis, algunos autores se centran en los aspectos económicos (presumen que un sistema esclavista se fundamenta en el hecho de que la relación amo-esclavo constituye una especial relación de producción),⁹ otros en los aspectos legales, la “enajenación” y “deshonoración” de los esclavos.¹⁰ Pero si el esclavo se quedó como un foráneo permanente, se quedó también integrado en el seno de la sociedad esclavista, dependiente para su bienestar de las personas marginadas. Todas estas facetas –las ventajas económicas resultantes de la subordinación absoluta del esclavo, su privación perpetua de la capacidad de disponer de sí mismo y de los resultados de su trabajo y, de hecho, una definición del ser humano en contraste deliberado con el esclavo, pero también la simbiosis insuperable de los dos– fueron reflejadas por los pensadores de la Edad Moderna.

Después de experimentar un auge considerable durante la Antigüedad europea, en la Edad Media la esclavitud declinó marcadamente, pero no dejó de

⁸ Para la perspectiva “atlántica” del estudio de la historia moderna como medida para superar las barreras de las historias nacionales, véanse los volúmenes *Atlantic History. History of the Atlantic System, 1580–1830*, ed. Horst PIETSCHMANN, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2002, en especial la introducción de Horst Pietschmann (pp. 11–54); y *The Atlantic World and Latin America–América Latina en el mundo atlántico (1500–1850). Essays in the honor of Horst Pietschmann*, eds. Renate PIEPER, Peer SCHMIDT, Köln/Weimar/Wien, Bohlau Verlag 2005.

⁹ Elizabeth FOX-GENOVESE – Eugene GENOVESE, *Fruits of Merchant Capital: Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism*, Oxford/New York, Oxford University Press 1983; Barbara L. SOLOW, “Slavery and Colonization”, in: *Slavery and the Rise of the Atlantic System*, ed. Barbara L. SOLOW, Cambridge, Cambridge University Press 1991, pp. 21–42.

¹⁰ “El esclavo está siempre excomulgado. El no pertenece a la comunidad social o moral legítima; carece de existencia social independiente; sólo existe gracias a y para el amo. ... El amo y su grupo –parasitariamente– ganaba honor degradando al esclavo.” (Orlando PATTERSON, *La Libertad en la construcción de la cultura occidental*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello 1991, p. 36.) Véase también Orlando PATTERSON, *Slavery and Social Death*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1982; para argumentos similares, Claude MEILLASSOUX, *Anthropologie de l’esclavage: le ventre de fer et d’argent*, Paris, Quadrige 1986; Henri LÉVY-BRUHL, “Esquisse d’une théorie sociologique de l’esclavage à Rome”, in: *Revue générale du droit* 55, 1931, pp. 1–17.

ser institución legítima. Se confirmaron en este período los criterios para constituir la “otredad” del esclavo en base a su cultura y etnicidad, tanto como la noción de la principal utilidad de la esclavitud para el bien común de la sociedad. Los esclavos figuran en las páginas de la *República* de Platón que solicitó de cada sección de la población la contribución activa al bien común. También Aristóteles percibía la esclavitud no como un hecho aislado sino como una manifestación del sistema social y, de hecho, del sistema cósmico como tal. En su discusión acerca del origen del Estado, en los primeros capítulos de la *Política*, Aristóteles mencionó que la familia “*para ser completa, debe comprender esclavos y hombres libres.*” Porque “*la autoridad y la obediencia no son sólo cosas necesarias, sino que son eminentemente útiles... Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar.*”¹¹ Los prudentes o que poseen plenamente la razón deben dominar a los que no la alcanzan en igual grado; y para estos la servidumbre es una institución justa y conveniente. Además, Aristóteles aceptó el uso de la fuerza para la implantación del dominio de los hombres prudentes. Solamente a estos se autorizaba la participación en la comunidad y la *libertas*, es decir, la posibilidad de llevar a cabo los derechos e inmunidades de la ciudadanía. Así, la noción del “esclavo” de Aristóteles se funde con la noción griega y romana del “bárbaro”, no capaz de habla y actuación civilizada. Se estableció también la conciencia de la solidaridad mutua de los que debían tener derecho a la libertad – en la *República* Platón aconsejó a los griegos no reducir otros griegos a la esclavitud.

El advenimiento de la cristiandad no influyó de manera considerable en el enraizamiento legal ni en la aplicación práctica de la institución de la esclavitud. La Iglesia cristiana temprana consideró la esclavitud parte integral del sistema social de orden y disciplina, establecido después de que la Caída rompió la igualdad primordial de la raza humana.¹² Pero sí se enriqueció el repertorio de los modos de determinar al “otro” expuesto a la sujeción.

Este cambio se manifestó también en la nueva palabra, *sclavus* (o sus variantes vernaculares) que sustituyó a las denominaciones clásicas *servus* o *mancipium*. Mientras que el *servus* romano era excluido de la comunidad humana a causa de su “barbaridad”, es decir, su carencia de *civilitas* y *cultura*, durante la Edad Media la otredad adquirió un marcado sentido confesional. Los habitantes de Europa derivaban su identidad principalmente de su pertenencia a la “familia de Cristo”. Los esclavos reducidos a servidumbre durante sus

¹¹ *Obras de Aristoteles*, trad. Patricio de Azcárate, Madrid, Medina y Navarro 1874–1875, vol. 4 (*Política*), pp. 23–24. Véase análisis de Robert SCHLAIFER, “Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle”, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 47, 1936, pp. 165–204; Silvio ZAVALA, *La filosofía política de la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica 1947, p. 41; para una polémica con la teoría de “esclavitud natural” atribuida a Aristóteles, véase Wayne AMBLER, “Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery”, in: *Political Theory* 15:3, 1987, pp. 390–410.

¹² Ernst TROELTSCH, *Social Teaching of the Christian Churches*, trad. O. Wyon, Louisville, Westminster/John Knox 1931 (reimpreso 1992), vol. 1, pp. 132–133.

guerras con el imperio romano, que dieron origen a la denominación general,¹³ diferían en primer lugar por su paganismo. También las *Siete Partidas* españolas diferenciaron con precisión entre los *cativos* paganos y *presos* cristianos.¹⁴ El propósito de dominar y sujetar a los paganos llegó a ser el título de la expansión europea en los siglos siguientes.

En el momento del encuentro con América, los habitantes de Europa, pues, poseían una experiencia prolongada de esclavitud tanto como de medidas legales para su operación práctica. La postura generalmente positiva de los teólogos cristianos hacia la esclavitud no experimentó cambios considerables con el advenimiento del Renacimiento y la Reforma. En verdad, el Renacimiento, por medio de provocar una conciencia de los logros culturales de la Antigüedad, nutrió el sentido de superioridad de los europeos sobre los “bárbaros” en la trayectoria aristotélica. A su vez, los representantes de la Reforma, Lutero tanto como Calvino, subrayaban la necesidad de respetar las jerarquías sociales.¹⁵ Sin embargo, precisamente desde el siglo XVI había comenzado el proceso que desembocó en el desalojo de la esclavitud de Europa y su localización casi exclusiva en el continente americano; además, sus víctimas en adelante se reclutaron únicamente entre personas de origen no-europeo. Ya Cristóbal Colón propuso esclavizar a los indios americanos; notorios son también los subsecuentes debates acerca de la libertad de los indios, cuyos protagonistas más famosos fueron Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés Sepúlveda.¹⁶ Lo importante es que la postura protectora de la Corona española y los autores humanistas hacia los indígenas americanos no tenía un paralelo en el caso de la esclavitud de los negros africanos.¹⁷

¹³ Charles VERLINDEN, “L’origine de *sclavus* = esclave”, in: *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 18, Bruxelles 1942, pp. 97–128.

¹⁴ Partida II, título XXIX, ley I: “*Ca presos son llamados aquellos que non resciben otro mal en sus cuerpos sinon en quanto en manera daquela prision en que los tiennen... Non los deben luego matar a sohora despues que los tovieren en su prision, non darles pena nin facer otra cosa por que mueran... Pero esto se entiene de los presos de una ley, asi como quando fuese guerra entre cristianos. Mas cativos son llamados por derecho aquellos que caen en prision de homes de otra creencia... Son llamados con derecho cativos, porque esta es la mayor maladancia que los homes pueden haber en este mundo.*” (Cit. en Charles VERLINDEN, *L’esclavage dans l’Europe médiévale*, Bruges, Rijksuniversiteit te Gent 1955, p. 596.)

¹⁵ Lutero incluso exhortó a los esclavos cristianos en poder de los turcos a no tratar de escapar de sus amos. (Robin BLACKBURN, *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern 1492–1800*, London/New York, Verso 1997, p. 64.)

¹⁶ El resumen de los debates en Lewis HANKE, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, trad. Ramón Iglesia, Buenos Aires, Editorial Sudamericana 1949.

¹⁷ Aunque en el período inicial de la colonización inglesa y francesa un cierto grupo de colonos blancos –los llamados *indentured servants* o *engagés*– se hallaban en un estado muy similar a la esclavitud temporal, se diferenciaba claramente entre estos sirvientes y los esclavos propios, fueran africanos o indígenas. (Véase Abbot Emerson SMITH, *Colonists in Bondage: White Servitude and Convict Labor in America, 1606–1776*, Chapel Hill 1947; Peter Wilson COLDHAM, *Emigrants in Chains: A Social History of Forced Emigration to the Americas, 1607–1776*, Baltimore 1992; Gabriel DEBIEN, *Les engagés pour les Antilles (1634–1715)*, Paris 1952; la diferenciación clara entre esclavos

No es posible resumir en un momento la historia misma de la esclavitud africana en América. Basta hacer constar que ya durante el siglo XVI la institución se extendió por todas las colonias españolas y portuguesas; y desde los principios del siglo siguiente enraizó en Virginia y otras posesiones inglesas, francesas y holandesas. En lo que toca a los vínculos de la esclavitud clásica/medieval y la moderna en general, algunos de los historiadores consideran la segunda una simple continuación de la primera, salvo, quizás, la cantidad de personas involucradas.¹⁸ Otros están convencidos de que la institución, tal y como se había desarrollado en el Nuevo Mundo, constituía una institución especial, dentro del marco del surgimiento del capitalismo en su fase inicial y la modernización incipiente europea.¹⁹ Sin embargo, no es fácil generalizar sobre la “esclavitud americana”. La mayoría de las colonias de América –cualquiera fuese su metrópoli– fueron “sociedades con esclavos”, en las que la esclavitud era legal, pero su papel económico y social era eclipsado por la presencia persistente de la población nativa y/o la afluencia de los colonos blancos. Los esclavos se empleaban en una amplia gama de actividades, desde el servicio doméstico hasta los oficios artesanales especializados. Su trabajo sirvió preponderantemente al consumo local. Tal versión de esclavitud reflejaba claramente los precedentes clásicos y medievales.²⁰ Por otro lado, “sociedades esclavistas” o “colonias de plantación”²¹ se establecieron a través de la costa atlántica

vos, sirvientes y colonos libres por ejemplo en Richard LIGON, *A True and Exact History of the Island of Barbadoes*, London 1657, p. 43.)

¹⁸ Entre otros, DAVIS, *Problem of Slavery in Western Culture*, op. cit., p. 46, concluyó que “aunque la esclavitud americana fue en su conjunto un sistema original, pocos de sus componentes fueron productos peculiares del Nuevo Mundo”. Véase también Charles VERLINDEN, *The Beginnings of Modern Colonization*, trans. Yvonne Freccero, Ithaca, Cornell University Press 1970. Barbara L. SOLOW, “Capitalism and Slavery in the Exceedingly Long Run”, in: *British Capitalism and Caribbean Slavery: The Legacy of Eric Williams*, eds. Barbara L. SOLOW, Stanley L. ENGERMANN, Cambridge/New York, Cambridge University Press 1987, p. 53, acentuó la “continuidad de la esclavitud medieval de Europa en la esclavitud italiana de Levante y en la esclavitud colonial del Atlántico”.

¹⁹ “Cualesquiera que fuesen los precedentes del Viejo Mundo, ... a principios del siglo XVIII [la esclavitud americana] fue una institución distinta. ... Fue tan profundamente modificada en el curso del tiempo que llegó a ser una invención nueva, ideada para una situación nueva.” (Philip D. CURTIN, “Slavery and Empire”, in *Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies*, ed. Vera RUBIN – Arthur TUDEN, New York, New York Academy of Sciences 1977, pp. 9–10.) Argumentos similares en Robin BLACKBURN, “The Old World Background to European Colonial Slavery”, in: *William and Mary Quarterly* 54 (1997), p. 81.

²⁰ Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776–1848*, London 1988, denominó este sistema “esclavitud auxiliar”, y concluyó que no había implicado la deshumanización de los esclavos. A este sistema, Blackburn opuso la “esclavitud sistemática”, ligada a plantaciones y producción monocultivo.

²¹ El término inglés *plantation* originalmente se había referido al proceso de transferencia y población ultramarinas. Solamente a fines del siglo XVII la palabra llegó a denominar un tipo concreto de poblamiento, el “*más precioso*” de todos, la hacienda especializada en producción de cultivos para exportación, utilizando para este fin la mano de obra forzada. (Cita de John ASHLEY, *Memoirs and considerations concerning the trade and revenues of the British colonies in America*, London 1740-43, vol. 1, p. 11; la definición de plantación en Stanley STEIN – Barbara STEIN, *The Colo-*

de Norteamérica, en el Caribe y Brasil, pero también en algunos enclaves de México, Guatemala, Venezuela, Colombia, Ecuador y Perú. Allí, los esclavos representaban la fuerza de trabajo preponderante y fueron explotados intensivamente para la producción de mercancía para un mercado internacional, en primer lugar de azúcar, cacao, tabaco, algodón o coca. Esto llevó consigo la dependencia de las colonias de plantación de la metrópoli y, de hecho, el sistema económico atlántico.²² Precisamente dentro del marco de la colonia de plantación, la institución de la esclavitud había superado la herencia clásica y medieval, fue modificada considerablemente y ajustada a las necesidades y circunstancias específicas de la colonización americana y modernización europea. ¿Cómo, sin embargo, la institución se integró en los proyectos coloniales? Porque la esclavización de africanos e indígenas representaba solamente una de las muchas facetas de la expansión ultramarina.

Base de la sociedad ideal

De todas las características del Nuevo Mundo que en los primeros decenios y siglos después del descubrimiento provocaban la imaginación de los europeos, la riqueza del continente tuvo la máxima repercusión. Los metales preciosos más tarde se complementaron con mercancías valoradas y buscadas en el mercado internacional. La avidez de fortunas constituyó la instigación principal de los conquistadores. Y también los teóricos de la colonización estaban de acuerdo en que el papel principal de las colonias era otorgar las riquezas – a los colonos individuales, pero en primer lugar a las metrópolis. En su tratado utópico, *De monarchia hispanica discursus* (1601), Tomasso Campanella presentó la visión de una sociedad global, pacífica y teocrática, sometida al gobierno justo del príncipe cristiano. Además de Alemania que suministraría los obreros al proyecto, de España, que abastecería de soldados, y de Italia, que enviaría los capitanes y las telas, Campanella destacó al Nuevo Mundo como fuente de oro.²³

nial Heritage of Latin America: Essays on Economic Dependence in Perspective, New York, Oxford University Press 1970, pp. 39–40.) Sin embargo, en las colonias españolas y portuguesas la palabra *plantación* jamás fue usada, aunque sí aparece hoy día como concepto analítico. Las fuentes coloniales usaban los términos *ingenio* o *engenho* para denominar lo que podía ser considerado equivalente a la *plantation* inglesa, es decir, una hacienda agrícola (especializada, no obstante, en la producción de la caña de azúcar). Véase Stuart B. SCHWARTZ, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550–1835*, Cambridge/London, Cambridge University Press 1986, p. xvii.

²² Immanuel WALLERSTEIN, *The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750*, New York, Academic Press 1980.

²³ Tibor WITTMAN, “España y América en la ‘Monarquía Española’ de Campanella”, in: Tibor WITTMAN, *Estudios económicos de Hispanoamérica colonial*, Budapest, Akadémiai Kiadó 1979, pp. 49–61; Carlos J. HERNANDO SÁNCHEZ, *Las Indias en la monarquía católica: Imágenes e ideas políticas*, Valladolid, Universidad de Valladolid 1996, pp. 178, 189. Hernando Sánchez (citando a M. A. GRANADA, *Giordano Bruno y América: De la crítica a la colonización a la crítica del Cristianismo*, Barcelona, Universitat de Barcelona 1991) concluye que “mientras que en Giordano Bruno la crítica de la conquista se mantiene en un plano ético general para convertirse en argumento contra los efectos destructivos de la cultura europea..., en Campanella el control de los territorios americanos constituye la clave de una gran estrategia imperial”.

Sin embargo, la mayoría de los proyectos coloniales aspiraba a corroborar, por medio del aprovechamiento de los territorios ultramarinos, los intereses particulares; a usurpar lo máximo del tesoro americano y usarlo para el restablecimiento de las economías nacionales tanto como para reforzar su posición en el contexto europeo. Tanto más cuando se habían revelado los límites de la expansión. A Colón y Cortés los tesoros de América les parecían infinitos. Pero en los siglos siguientes la competición por territorios estratégicos, por materias primas y mano de obra se había intensificado marcadamente. América se convirtió en territorio para la maniobra de expansión de las nascentes fuerzas imperiales. El auge de las colonias de plantación americanas ocurría precisamente dentro del marco de esta competición económica, militar y social. Su utilidad se reflejaba en especial en teorías “mercantilistas”, dominantes en el discurso económico inglés, francés, pero también español desde el siglo XVI hasta el fin del XVIII.²⁴ Acentuando inicialmente la acumulación de oro y plata como el fin principal de la política nacional, los mercantilistas más tarde se centraron en la importancia del desarrollo de industrias. En sus visiones, las colonias cumplían varias tareas, disminuyendo la dependencia de la sociedad metropolitana en mercancías y materias primas importadas –pero sin interferir en la producción de las metrópolis– y consumiendo la producción doméstica. Las plantaciones de monocultivos respondían muy efectivamente a tales exhortaciones. Fueron productos del planeamiento detallado, destinados a sujetar la naturaleza americana y sus habitantes para el provecho europeo.

En las páginas anteriores se presentó el concepto de esclavo como “sombra” y auxiliar de su amo. En la Antigüedad, la percepción negativa del esclavo había justificado su posición en la base de la jerarquía social; pero desde su posición baja él sostenía la comunidad y liberaba a los ciudadanos para tareas más nobles. De hecho, las colonias de plantación contraían el papel de un esclavo especializado con respecto a las metrópolis, ya que el modelo mercantilista acentuó la complementariedad jerarquizada de las colonias y su madre patria. Así, las quejas de los colonos en las vísperas de la Independencia –que habían sido forzados a “gemir y sudar bajo el peso de la esclavitud”²⁵– pueden ser

²⁴ Para la definición de mercantilismo, véase Robert B. EKELUND, Robert F. HÉBERT, *A History of Economic Theory and Method*, New York 1997. Por supuesto, las colonias no fueron los únicos objetos de consideraciones mercantilistas.

²⁵ John Jacob ZUBLY, *An Humble Inquiry into the Nature of the Dependency of the American Colonies upon the Parliament of Great Britain*, Charleston 1769, cit. en Jack P. GREENE, *Imperatives, Behaviors and Identities: Essays in Early American Cultural History*, Charlottesville, University Press of Virginia 1992, p. 274. Véase también Patricia BRADLEY, *Slavery, Propaganda, and the American Revolution*, Jackson, University Press of Mississippi 1998. Simón Bolívar en “Carta de Jamaica” (1815) concluyó que “los americanos en el sistema español... no ocupan otro lugar en la sociedad que el de siervos propios para el trabajo.” ([Simón BOLÍVAR,] *Doctrina del Libertador*, ed. Manuel Pérez Vila, Caracas, Biblioteca Ayacucho 1985, pp. 62–63.) Aunque algunos autores argumentaron que, por ejemplo, las Indias españolas no fueron nunca colonias sino reinos o provincias, tal y como se las denominó en los textos del siglo XVI al XVIII (Ricardo LEVENE, *Las Indias no eran colo-*

entendidas muy literalmente. Ya en el siglo XVI el teólogo español Francisco de Vitoria consideraba a España y a las Indias hispanas como unidad jurídica y económica, pero dentro de ella consideraba las colonias territorios subordinados.²⁶ La misma opinión formuló dos siglos después el economista inglés Malachy Postlethwayt, quien recomendó mantener las colonias “*en sujeción debida a los intereses de su madre patria.*”²⁷ Y los autores españoles dieciochescos que en panfletos y *arbitrios* presentaban sus visiones de reforma del sistema colonial, partían del mismo concepto: que las reformas debían ser llevadas a cabo no para el beneficio de las Indias, sino de España.²⁸

Pero los tesoros americanos no se daban sin trabajo. Si la “*tierra virgen*” de América ofreció oportunidades superiores a las de Europa, ya relativamente sobrepoblada, necesitaba en primer lugar la mano de obra.²⁹ Y la falta de interés proverbial de los colonos por ocuparse de las tareas bajas imprescindibles para la existencia de las colonias —uno de los aspectos de la conciencia de superioridad, *afán de nobleza* que se podía observar no solamente en las colonias ibéricas, sino también con la misma intensidad en Virginia o Barbados ingleses— imponía la importación de trabajadores involuntarios.³⁰ Si las colonias debían ser, en sentido figurado, esclavas de las madres patrias, tenían que estar equipadas con esclavos reales. Los diseñadores de las colonias de plantación repetidamente expresaban su convicción de que no se podría realizar una colonización exitosa sin esclavos. Un anónimo inglés concluyó en Barbados: “*Si las colonias carecen de suministro de negros, no pueden producir azúcar; y a medida que más negros reciban, y más baratos, más azúcar producirán y a más bajo precio. Y de acuerdo a esta regla, las colonias decaen o florecen.*”³¹ La convicción de que

nias, Buenos Aires, Espasa-Calpe 1951), no se puede dudar del esfuerzo por sujetar los asuntos coloniales al interés metropolitano.

²⁶ Marian KOVÁCS, “La importancia de América en los proyectos de los reformadores económicos del siglo XVIII (esbozo para un estudio en elaboración)”, in: *Actas del IX Congreso Internacional de Historia*, coord. María Justina SARABIA VIEJO, Sevilla 1992, vol. 1, p. 210.

²⁷ [Malachy POSTLETHWAYT,] *The African Trade: The Great Pillar and Support of the British Plantation in America*, London 1745, p. 13.

²⁸ Véase el comentario al *Proyecto Económico escrito en el año de 1762 por D. Bernardo Ward...*, Madrid 1782 (3ª. ed.), en KOVÁCS, “La importancia de América”, op. cit., p. 210.

²⁹ Como concluían los comentadores de la situación colonial, “*la tierra en Inglaterra es de gran valor; pero en Barbados la tierra sola apenas puede considerarse una fortuna; hay que poblarla para hacerla valiosa*”. (John Rotheram (1754), cit. en J. Harry BENNETT, *Bondsmen and Bishops: Slavery and Apprenticeship on the Codrington Plantations of Barbados, 1710–1838*, Berkeley, University of California Press 1958, p. 11.)

³⁰ Véase Américo CASTRO, *The Structure of Spanish Society*, trans. Edmund L. King, Princeton, Princeton University Press 1954, pp. 628–635; Edmund S. MORGAN, “The Labor Problem at Jamestown, 1607–1618”, in: *American Historical Review* 76:3, 1971, pp. 595–611.

³¹ *The present state of the Sugar Plantations consider’, but more especially that of the Island of Barbadoes*, London 1714, p. 27, cit. en MORENO FRAGINALS, *El ingenio*, op. cit., vol. 1, p. 18. La misma opinión presentaban incluso los religiosos. “*Nuestros esclavos nos fueron otorgados para nuestro provecho, y es un favor peculiar de la Providencia que estamos proveídos de ellos en estas colonias, donde la naturaleza de nuestras ocupaciones es tal que no podemos pasarnos sin ellos.*”

la esclavitud contribuía de manera sustancial a la riqueza de las colonias no se limitaba a las colonias de plantación, donde se podía argumentar con el determinismo climático (es decir, la presunta poca capacidad de los blancos para trabajar en los trópicos). Por ejemplo, en 1688 el gobernador de Canadá, el Marqués de Denonville, pidió al rey francés Luis XIV que les libere de la escasez de mano de obra por medio de envíos de esclavos africanos. Aunque la autorización de la esclavitud en la colonia en 1709 llevó resultados mínimos, los representantes canadienses continuaron presentándola como solución de todos los males sociales y económicos de las posesiones francesas en Norteamérica.³² Durante la ocupación holandesa de Brasil, el gobernador Maurice de Nassau-Siegen inicialmente intentaba emplear trabajadores blancos libres en los ingenios, pero pronto averiguó que “no es posible ejecutar algo en Brasil sin esclavos”³³.

Sin embargo, mientras que la esclavitud en las colonias se expandía fue reprimida en las metrópolis. En 1569 el tribunal inglés la promulgó inexistente en Inglaterra,³⁴ el parlamento de Guienne declaró en 1571 que “Francia, madre de libertad, no permite ningún esclavo.”³⁵ Se manifestó por medio de tales promulgaciones el carácter peculiar de la institución. La esclavitud colonial no se percibía como suplemento a las jerarquías sociales existentes, sino que era conscientemente articulada como extraña a la herencia europea, aunque no se dudaba de su utilidad. Su establecimiento fuera del territorio europeo por lo general no se justificaba por una continuidad con los precedentes clásicos y medievales, aunque estos sí se citaban en las explicaciones del origen de la institución. Pero el argumento más fuerte fueron los máximos beneficios materiales.³⁶ Incluso en los países ibéricos, donde las leyes esclavistas constituían parte integral de la legislación y los esclavos mismos estaban presentes y visibles en las calles, seguían siguiendo un componente extraño de la sociedad, un recuerdo constante de la expansión ultramarina.³⁷

(Thomas BACON, *Four Sermons, upon the Great and Indispensible Duty of All Christian Masters and Mistresses*, London 1750, p. 37.)

³² Marcel TRUDEL, *L'Esclavage au Canada français*, Quebec, Les Presses Universitaires Laval 1960, pp. 35–37.

³³ Charles R. BOXER, *The Dutch in Brazil, 1624–1654*, Oxford, Clarendon Press 1957, p. 83. Los mismos argumentos –que solamente los esclavos podían cumplir las necesidades de las colonias– fueron repetidamente formulados por los representantes de Nueva Inglaterra. (DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, op. cit., pp. 123, 146.)

³⁴ Helen Turncliff CATTERALL, *Judicial Cases concerning American slavery and the Negro*, Washington, Carnegie Institution 1926, vol. 1, p. 9.

³⁵ Sue PEABODY, “There are no slaves in France”: The political culture of race and slavery in the Ancien Regime, New York/Oxford, Oxford University Press 1996.

³⁶ Incluso el abolicionista británico Granville Sharp en los comienzos de su campaña admitió que las leyes y costumbres de la plantación “tienen que estar consideradas como diferentes y lejanas de las nuestras, tanto como el clima mismo”. (Granville SHARP, *Representation of the ... Dangerous Tendency of Toleration Slavery*, London 1769, cit. en Seymour DRESCHER, *Capitalism and Anti-Slavery: British Mobilization in Comparative Perspective*, London, Macmillan 1986, p. 175.)

³⁷ John BROOKS, “Slavery and the slave in the works of Lope de Vega”, in: *The Romanic Review* 19:3, 1928, pp. 232–243. Cuando la crítica expresada por dos miembros de la Orden Capuchina

Los esclavos cumplían el papel de auxiliares de la colonización americana sin participar en sus beneficios. (Y cabe subrayar que en muchos de los textos utopistas del tiempo, de Moro a Bacon, tampoco se suponía el sometimiento de los miembros de la comunidad al bien común, y se requería su control y corrección constantes. Las sociedades modelo de los utopistas ciertamente no se presentaban como creaciones espontáneas de una voluntad popular). Uno de los primeros protagonistas de tal percepción de la esclavitud en el Nuevo Mundo fue Bartolomé de Las Casas. Es bien conocida su labor a favor de los intereses de los indios americanos. También son conocidas, pero mucho menos analizadas, sus propuestas para la importación de africanos a América, para que los españoles no hubiesen menester de emplear el trabajo de los indios. Al fin de su vida Las Casas se arrepintió de sus actividades en este respecto, ya que llegó a darse cuenta de *“la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos..., porque la misma razón es dellos que de los indios.”*³⁸ Para nuestro tema, sin embargo, son de gran relevancia sus propuestas para la colonización española, desarrolladas desde 1520. En cooperación con los indígenas (considerados como sus iguales), los colonos blancos debían establecer comunidades agrícolas estables, células de la futura reforma moral de toda la sociedad europea. No obstante, Las Casas no presuponía que su comunidad ideal podía lograr autosuficiencia y, por eso, pedía la importación de *“cierta cantidad de negros”* para librar a los colonos españoles e indios de los trabajos más pesados. Pero los africanos no fueron incluidos en los planes de reforma de Las Casas, ni siquiera se suponía su catequización e integración en la *comunitas christiana*.³⁹

Similarmente, en la *Utopía* de Moro, las tareas más pesadas e incómodas (como la matanza de animales) fueron reservadas para esclavos, claramente dis-

(que será mencionada abajo) inquietó al rey español Carlos II, éste resolvió consultar al Consejo de Indias sobre la conveniencia de tener negros en América y qué daños se seguirían de no haberlos. El Consejo de Indias argumentaba, finalmente, en favor de la continuidad del comercio de esclavos en los siguientes términos: *“El conducirse negros a la América no sólo es conveniente pero necesario porque con la falta que hay de indios en lo principal de América, los negros son los que labran las haciendas, sin que se puedan labrar ni se labren por españoles, así porque éstos no se aplican ni se han aplicado nunca.”* (Cit. en Humberto TRIANA Y ANTORVEZA, *Léxico documentado para la historia del negro en América (siglos XV–XIX)*, Vol. I: *Estudio preliminar*, Santafé de Bogotá, Instituto Caro y Cuerva 1997, p. 173.)

³⁸ Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de Indias*, Madrid 1875, Vol. 3, p. 177. Véase también Fernando ORTIZ, “La leyenda negra contra Fray Bartolomé de Las Casas”, in: *Cuadernos Americanos* 5, 1952, pp. 146–184.

³⁹ El proyecto de Las Casas, el llamado *Memorial de los Remedios*, en *Colección de Documentos Inéditos, relativos al descubrimiento, conquista, y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*, ed. Luis TORRES DE MENDOZA, Madrid, Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra 1867, vol. 7, pp. 14–65. Resumen de este proyecto (fracasado) en Marcel BATAILLON, “The Clérigo Casas, Colonist and Colonial Reformer”, in: *Bartolomé de Las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and his Work*, eds. Juan FRIEDE – Benjamin KEEN, DeKalb, Northern Illinois University Press 1971, pp. 371–428.

tinguidos por su vestido y apariencia. Así, los habitantes libres de la comunidad podían disfrutar el régimen óptimo diario de trabajo y recreación.⁴⁰ Cien años después de Las Casas, los puritanos ingleses trataron de colonizar la “Isla de Providencia” (Providence Island) en la costa de Nicaragua, y establecer allí una sociedad piadosa. Fue destruida por los españoles en 1641; pero durante su historia breve basó su existencia en el cultivo de tabaco por medio de la labor esclava.⁴¹ Y también la colonia del mismo nombre –Providence– fundada en 1680 en Surinam por los labadistas, secta holandesa que trataba de imitar la Iglesia primitiva, dependía de la labor de los esclavos.⁴² Ambos grupos, los puritanos y los labadistas, fueron marcadamente exclusivistas y se consideraban a sí mismos excepcionales y privilegiados. Ambos manifestaban ostensiblemente su alejamiento del mundo pecador; y ambos consideraban América como un espacio en el que sería posible vivir en aislamiento verdadero. Por esto, daban preferencia a esclavos –que apenas podían ser considerados “hombres”– ante los trabajadores asalariados que podían perturbar la vida de la comunidad de los elegidos.

Éste fue el concepto como base del orden estable y conservador. Sin embargo, simultáneamente se había desarrollado otra imagen de la esclavitud: la de una institución progresiva, dinámica, encarnación del nuevo espíritu de empresa y competición. Si los testigos coetáneos no usaban la fraseología de la historiografía moderna, entendían muy bien la diferencia fundamental entre los modos tradicionales de expansión económica y la plantación americana. Dejando de lado la tan a menudo criticada pereza de los plantadores, la plantación misma representaba un modelo de racionalización y eficacia, aprovechando todos los recursos humanos y naturales alcanzables con la motivación principal de la visión de la ganancia máxima. Éste fue el sistema de trabajo alabado por Adam Smith como “buena administración de esclavos”.⁴³ Es decir, su transformación en utensilios, partes componentes de una sociedad-máquina en la que cada miembro cumplía su tarea estrictamente predeterminada para lograr ganancias máximas.⁴⁴

⁴⁰ Tomás MORO, *Utopía* (traducción al español por Agustín Millares Carlo en *Utopías del Renacimiento*, México, FCE 1941, pp. 102–104). Similarmente, James HARRINGTON presuponía la división de los habitantes de su comunidad ideal “Oceana” en dos grupos, “ciudadanos” y “siervos”, los últimos asegurando el bienestar de los primeros. (James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, London 1656, 2ª ed., p. 58.)

⁴¹ Karen Ordahl KUPPERMAN, *Providence Island, 1630–1641: The Other Puritan Colony*, Cambridge/New York, Cambridge University Press 1993; la misma, “Errand to the Indies: Puritan Colonization from Providence Island through the Western Design”, in: *William and Mary Quarterly* 45, 1988, pp. 70–99.

⁴² T. J. SAXBY, *The Quest for the New Jerusalem: Jean de Labadie and the Lbadists, 1610–1744*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers 1987.

⁴³ Adam SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776), ed. R. H. Campbell, A. S. Skinner, W. B. Todd, Indianapolis: Liberty Fund 1981, vol. 1, p. 270 (Libro VI, cap. VII). Los portugueses de Brasil denominaban a las plantaciones *fábricas*. (SCHWARTZ, *Sugar Plantations*, op. cit., p. 152.)

⁴⁴ En 1766, Agustín Crame se refirió a los negros como “máquinas empleadas en el cultivo de las tierras”. (Agustín CRAME, Discurso político sobre la necesidad de fomentar la isla de Cuba, 1768, cit. en MORENO FRAGINALS, *El ingenio*, op. cit., vol. 2, p. 14.) Como concluyó Moreno Friginals de

Todas las colonias americanas fueron, en cierto sentido, espacios contruidos. Pero la plantación destacaba por su carácter “antinatural”, y así se asemejaba a las sociedades tecnológicas descritas por los utopistas, como la *Nueva Atlántida* de Bacon. Las plantaciones se establecían en zonas deshabitadas y transformadas completamente desde el punto de vista ecológico, a donde eran trasladados coercitivamente la casi totalidad de los hombres que integrarían su núcleo poblacional. También los productos cultivados –con excepción del tabaco– fueron ajenos al ambiente americano. La explotación de la tierra era intensiva, extrayéndole el máximo de utilidad, hasta su agotamiento. Se requería de los trabajadores no solamente el esfuerzo sistemático sino también la sincronización minuciosa de una serie de tareas básicas, ejecutadas individualmente, pero integradas en una obra común.⁴⁵ Y también otro aspecto de la plantación la asemejaba a las visiones de Moro y otros autores. Los esclavos africanos habían sufrido una iniciación drástica a la nueva vida, que produjo su desarraigo completo. Privados de memoria, nombre propio y lazos familiares, subordinados incondicionalmente a sus amos y “maestros”, fueron transformados en receptores maleables de nuevos modos de existencia. Sin embargo, no se puede olvidar que mientras que el plantador individual asumía el papel de gobernador absoluto dentro de los límites de su hacienda, él mismo siguió estando subordinado a las presiones de la metrópoli tanto como del mercado internacional. La utopía se quedaba subordinada a sus creadores.

Anhelando el orden y la jerarquía

Además de su importancia económica, la esclavitud se incluía también en las propuestas de reforma social. En las vísperas de la Edad Moderna, muchos de los habitantes de Europa se hacían cargo de transformaciones sustanciales. La reforma religiosa protestante, con su propio sistema de valores, concordante con los cambios que ocurrían en la estructura económica de la sociedad europea, se dio la mano con el renacimiento cultural, que propició el ensanchamiento de los horizontes del pensamiento, el desarrollo del espíritu científico y el deseo de saber y de vivir.⁴⁶ Nuevas ideologías fomentaban la confianza en razón y ciencia y prometían a los hombres –como individuos– hacerse agentes activos de su propio destino y de la reestructuración completa de su entorno social. Se reclamaba el comercio libre, la libertad de iniciativa y empresa, la prevalencia del interés individual sobre el colectivo, la supresión de controles, regulaciones

tales formulaciones, “a los dueños de ingenios no les interesaba matar ni beneficiar a los esclavos. Para ellos el negro era un medio de producción sobre el cual basaban la riqueza; por lo tanto, el interés por ellos no era filantrópico ni perverso sino económico.”

⁴⁵ Gloria GARCÍA, “Vertebrando la resistencia: La lucha de los negros contra el sistema esclavista, 1790–1845”, in: María Dolores GONZÁLEZ RIPOLL – Consuelo NARANJO – Ada FERRER – Gloria GARCÍA – Josef OPATRŇY, *El Rumor de Haití en Cuba: Temor, raza y rebeldía, 1789–1844*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 2004, p. 236.

⁴⁶ Domingo Felipe MAZA ZAVALA, *Hispanoamérica-Angloamérica: Causas y factores de su diferente evolución*, Madrid, Editorial MAPFRE 1992, p. 143.

e intervención del Estado. Se aumentó la movilidad social, se habían relajado los lazos de responsabilidad mutua.

Tal desarrollo social, económico, religioso e intelectual provocaba un sentido de inseguridad y la noción de que el Viejo Mundo se hubiese transformado en “*mundo al revés*”.⁴⁷ Consecuentemente, se despertó el anhelo por la restauración del orden y la coherencia; el sentido de que “*toda novedad es peligrosa*”⁴⁸ y de que el cambio es siempre para peor. En especial, se manifestaba un esfuerzo para prevenir la perturbación de las jerarquías sociales y el ascenso de los miembros de los estratos bajos. Se aclamaba la virtud de la obediencia y se denunciaba la insubordinación y el desprecio de los deberes públicos. El ansia por el orden y la regulación social llegó a constituir una de las características acompañantes del proceso de “modernización” europea. Muchos de los autores de la época entendían bajo “reforma” el retorno al modo de vida tradicional, a la delineación clara de los deberes y derechos de cada miembro de la sociedad. Se puede afirmar, con cierto grado de simplificación, que los intelectuales europeos en las vísperas de la Edad Moderna se encontraban vacilando entre el nuevo ideal del individuo autónomo y el viejo ideal del orden social estable, y tratando de reconciliar los dos.

La expansión ultramarina llevó consigo nuevas oportunidades y el subsecuente desarrollo del comercio. La emergencia de nuevas formas de consumo y la monetarización de la economía contribuyeron de modo sustancial –aunque difícilmente medible– a la ascendencia del individualismo, contienda e inquietud de la sociedad europea. Las colonias americanas pronto ganaron la fama de estar libres de restricciones tradicionales y dar espacio a la autonomía e iniciativa individual, “libertad” de la voluntad de otros.⁴⁹ Las grandes distancias entre los continentes, el aislamiento de los poblados aun dentro del gran espacio americano, las funciones militares de los colonos en las retaliaciones contra pueblos indígenas no sometidos todavía, eran todos factores que reforzaron el espacio para la acción independiente de los “americanos”. Para muchos franceses, “*pasar a las islas*”, como se denominaba el hecho de viajar a los enclaves ultramarinos, significaba la búsqueda de mayor libertad, sinónimo de escape

⁴⁷ Más bien que una alusión al estudio clásico de Christopher HILL, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, London, Maurice Temple Smith 1972, esta formulación procede del autor español del siglo XVII Luque Fajardo, quien en su tratado *Fiel desengaño contra la ociosidad y los juegos* se quejaba de que “*todo corre al revés*”. (Cit. en José Antonio MARAVALL, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel 1998, 7ª ed., p. 317.) Para las transformaciones, véase A. Lloyd MOOTE, *The Seventeenth Century: Europe in Ferment*, Lexington, Mass., D. C. Heath and Company 1970; Hugh TREVOR-ROPER, *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change*, New York, Macmillan 1968.

⁴⁸ Gabriel de CORRAL, *La Cintia de Aranjuez* (1629), cit. en MARAVALL, *La cultura del Barroco*, op. cit., p. 271.

⁴⁹ John Smith en sus *Advertisements* (1631) predicó que frente a las oportunidades americanas, “*el mismo nombre de la servidumbre será... odiado por Dios y los hombres.*” ([John SMITH,] *The Complete Works of Captain John Smith (1580–1631)*, ed. Philip L. Barbour, Chapel Hill, University of North Carolina Press 1986, vol. 3, p. 287.)

y de posibilidad de una vuelta a empezar. Y lo mismo se podía decir sobre los españoles que se dirigían a las Indias;⁵⁰ no mencionando, por supuesto, a los ingleses. De hecho, era prácticamente imposible impedir una relativa autonomía de los colonos y sus instituciones locales. Pero precisamente estas sus libertades llegaron a ser objetos de crítica por parte de la metrópoli. El ascenso social de los plebeyos amenazaba no solamente la frágil estructura colonial sino el orden social como tal.⁵¹ Como consecuencia, se desarrollaban proyectos destinados a prevenir tales tendencias peligrosas.

Dentro del marco del discurso moralizador europeo desde la Antigüedad, la esclavitud era considerada como raíz de lujuria superflua, ociosidad e inmoralidad; pero, simultáneamente, podía encarnar los ideales del orden social estable y jerárquico. Y tal percepción fue, por medio de la escolástica medieval, transmitida hasta los siglos XVII y XVIII. Con la excepción de Jean Bodin, el primero de los filósofos modernos que refutó abiertamente el concepto aristotélico de esclavitud, todos los pensadores prominentes de la Edad Moderna la consideraban no solamente justa sino necesaria, primero a causa de su utilidad y, segundo, por su papel en la estabilización social.⁵² Además, frente a los problemas urgentes del pauperismo, crimen y disciplina laboral, a estos teóricos les llamó la atención la plantación esclavista, una visión del microcosmos ordenado, cuya regimentación, vigilancia y disciplina al parecer contribuían no solamente a la efectividad económica, sino también modificaban el carácter y las usanzas de los trabajadores. Porque la plantación constituyó un orden social peculiar. Representó a sus ojos una reencarnación de la *familia* romana, presidida por el *pater familias* gozando del respeto de sus familiares, sirvientes y esclavos a los que otorgaba sustento, protección y corrección.⁵³ Al

⁵⁰ María Dolores GONZÁLEZ-RIPOLL, “Desde Cuba, antes y después de Haití: Pragmatismo y dilación en el pensamiento de Francisco Arango sobre la esclavitud”, in María Dolores GONZÁLEZ-RIPOLL – Consuelo NARANJO – Ada FERRER – Gloria GARCÍA – Josef OPA-TRNÝ, *El Rumor de Haití en Cuba*, op. cit., p. 24.

⁵¹ Las Casas condenaba a los colonos pobres que “*habían olvidado sus orígenes*”. (Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de Indias* (1559), Madrid 1875, p. 205, Lib. II, Cap. I, T. II.)

⁵² Francisco Suárez refutó el concepto de la “esclavitud natural” pero confirmó su necesidad en la vida práctica. Hugo Grotius separaba esclavitud de la doctrina del pecado primordial, pero simultáneamente la presentó como parte integrante de los sistemas de autoridad y disciplina que consideraba como expresiones del orden racional mundial. Samuel Pufendorf, con el argumento de que la mayoría de los hombres están regidos en su comportamiento por impulsos egoístas, concluyó que la esclavitud era un instrumento útil de disciplina social y el bienestar de las clases bajas. (David Brion DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770–1823*, Ithaca/London, Cornell University Press 1975, pp. 263–264.)

⁵³ En una carta famosa William Byrd, plantador de Virginia, afirmó que “*como uno de los patriarcas, tengo mis hatos y rebaños, mis esclavos y esclavas, y toda suerte de oficios entre mis propios sirvientes y así vivo sin dependencia de nadie sino la Providencia. Sin embargo, tal modo de vida no se logra sin gastos... Tengo que obligar a toda mi gente a sus deberes, ver todas las fuentes en movimiento y dar a cada uno su porción igual para que la máquina siga en adelante.*” (Cit. en Pierre MARAMBAUD, *Wiliam Byrd of Westover, 1674–1744*, Charlottesville, University Press of Virginia 1971, pp. 146–147.)

mismo tiempo, cada colonia de plantación constituía otro estrato de *familia*, con colonos blancos asumiendo responsabilidad en el desarrollo de la “rama del imperio”, explotando y ejerciendo patronato sobre las clases subalternas de pobres y esclavos.

Tal imagen de sociedad patriarcal, compuesta de unidades patriarcales encabezadas por padres omnipotentes y compuestas de hijos y esclavos, sociedad ordenada y regulada en cada detalle de la vida cotidiana, conformando los destinos de los individuos al bien común, pintó un autor anónimo español del siglo XVIII.⁵⁴ Mientras que la realidad de la plantación americana ciertamente no correspondía a tales ideales, estos permanecían firmemente anclados en el discurso europeo. La obediencia a la autoridad establecida por la gracia divina era presentada como liberación; la verdadera libertad consistía no en la preservación de los derechos individuales, sino en la sujeción voluntaria al provecho de la comunidad. John Winthrop soñaba con la sociedad cuyos miembros se ligan por disciplina como “*tendones y otros ligamentos del cuerpo natural*”.⁵⁵ Ciertamente el espacio para la identidad y actividad autónomas se reducía por la interdependencia mutua. Pero una integración sólida en las estructuras sociales llevó consigo un sentido de seguridad, mientras que la “libertad” en el sentido de desarraigo pudo llevar a varias formas de coacción y manipulación.⁵⁶ También en el ambiente español, *libertad* –en el sentido de “*no depender de otro*”, o, lo que es lo mismo, “*no servir*”– adquirió un claro sentido negativo.⁵⁷ Así, “*esclavitud*” podía constituir una barrera contra “*licencia exorbitante, desenvoltura y desvergüenza de los que abusan de la verdadera libertad*.”⁵⁸

Pero si el modelo patriarcal de sociedad colonial respondía a los anhelos de orden y estabilidad, la esclavitud colonial simultáneamente promovía el nuevo espíritu emprendedor y la atomización social. La colonización ultramarina posibilitaba a los antiguos dependientes convertirse en maestros –a expensas, por supuesto, de nuevos grupos de dependientes–.⁵⁹ El hecho de que en la base

⁵⁴ *Sinapia (Una utopía española del Siglo de las Luces)*, ed. Miguel Avilés, Madrid, Editora Nacional 1976.

⁵⁵ Cit. en Mark VALERI, “Religious Discipline and the Market: Puritans and the Issue of Usury”, in: *William and Mary Quarterly*, 54: 4, 1997, p. 748.

⁵⁶ “*Es deseable tener libertad para hacer bien... y disfrutar las mercedes de Dios, y vivir en paz. Pero no es deseable tener libertad para pecar y maltratar uno a otro, e impedir el Evangelio, y condenar nuestros gobernadores. Algunos equivocan libertad por gobierno, y piensan que los hombres tienen libertad para ser gobernadores, y creen que son tanto más libres, cuanto más no estén gobernados, y pueden hacer lo que se les antoje. Pero esto es miseria, y no merced... Muchos desean servidumbre y calamidad bajo el nombre de libertad.*” (Richard BAXTER, *A Christian Directory*, London 1673, vol. 2, p. 35.)

⁵⁷ En ello ve Jerónimo de GRACIÁN el gran pecado de su tiempo (*Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestro tiempo* (1611), ed. P. O. Steggink, Madrid 1959, cit. en MARA-VALL, *La cultura del Barroco*, op. cit., p. 353.)

⁵⁸ Estas palabras usaron los autores del lema “libertad” en el *Diccionario de autoridades*. (*Diccionario de la lengua castellana... compuesto por la Real Academia Española* (1726), ed. facs. Madrid, Espasa-Calpe 1984, vol. 3, p. 396.)

⁵⁹ Leopoldo ZEA, *América en su historia*, México, FCE 1957, pp. 19–20.

de la escala social permanecían los esclavos hereditarios daba a la sociedad colonial en movimiento la anhelada estabilidad. Frente a la masa esclavizada africana –marcada, además, no solamente por señales de su estatus sino por su fisonomía– los colonos ricos y pobres disfrutaban del sentido de igualdad. Además, las perturbaciones sociales dentro del subgrupo blanco, los ascensos y caídas sociales, no ponían en peligro al sistema como tal.⁶⁰ La asociación estrecha y, a primera vista, paradójica entre las “libertades ciudadanas” de Europa y la forma específica de esclavitud colonial, la notaron ya algunos autores dieciochescos, entre otros el filósofo alemán Christoph Meiners.⁶¹

Misioneros, esclavitud y utopía

Los esfuerzos misionales y reformadores de las agrupaciones religiosas en América –católicas tanto como protestantes– inicialmente se habían centrado en los aborígenes y los colonos blancos. Solamente después de establecerse en las colonias diferentes Iglesias, la atención giró a los esclavos. Desarraigados, desposeídos de bienes terrenales, hallándose en miseria corporal y espiritual, se ofrecían como objetos atractivos del proyecto reformador. Aunque algunos teólogos discurrían acerca de los problemas de conciencia que derivaban del comercio esclavista,⁶² y voces individuales denunciaban la brutalidad de los amos, en general las iglesias aceptaban la institución como necesaria e incluso provechosa. En las colonias españolas y portuguesas, los obispos, los conventos de religiosos, incluso los de monjas de clausura, y el clero en general tenían esclavos, no sólo para su servicio, sino también para su mantenimiento, sosteniéndose con los ingresos que estos les proporcionaban.⁶³ La misma situación se daba en las colonias inglesas. Por ejemplo, la sociedad misional anglicana soportaba sus actividades evangelizadoras en el Caribe por medio de las empre-

⁶⁰ Éste es el argumento central del libro de Edmund MORGAN, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*, New York/London, W. W. Norton & Co. 1975, quien analizó la transición de la servidumbre blanca a la esclavitud africana en Virginia. Similar fue la situación en las colonias españolas gracias al sistema de *castas*. Mientras que cada grupo mantenía sus propias divisiones internas (y así no todos los españoles compartían los mismos privilegios dentro de su sector), los españoles como grupo preveían sobre todos los demás miembros de la sociedad. (Magnus MÖRNER, “The History of Race relations in Latin America: Some Comments on the State of Research”, in *Latin American Research Review* 1:3, 1966, pp. 23–44.)

⁶¹ Christoph MEINERS, “Ueber die Natur der Afrikanischen Neger”, in: *Göttingisches Historisches Magazin* 6 (1790), p. 386; véase Uta SADJI, *Der Negermythos am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland: Eine Analyse der Rezeption von Reiseliteratur über Schwarzafrika*, Frankfurt, Peter Lang 1979, p. 107.

⁶² El primer autor que se mostró contrario a la esclavitud de los africanos fue Domingo de Soto, quien llegó a afirmar que “ni los que los capturan, ni los que los compran, ni los que los poseen pueden tener tranquila la conciencia hasta que los manumitan, aunque no puedan recuperar el precio.” (Domingo de SOTO, *De Iustitia et Iure* (1549), cit. en Tomás LÓPEZ GARCÍA, “Introducción” a *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*, Caracas, Editorial Arte 1982, p. 22.)

⁶³ Para el ejemplo de las haciendas benedictinas, véase Stuart B. SCHWARTZ, “The Plantations of St. Benedict: The Benedictine Sugar Mills of Colonial Brazil”, in: *The Americas* 39:1, 1982, pp. 1–22.

sas esclavistas.⁶⁴ La iglesia protestante conocida como Iglesia Morava⁶⁵ también aprovechaba activamente la estrecha conexión entre la misión y la plantación. Los moravos defendían el orden patriarcal y dibujaban en sus reportes a los misioneros labrando la tierra al lado de sus esclavos, sus socios en la familia de Cristo, aprovechando las horas de trabajo para oraciones, predicaciones y cantares religiosos. Tales visiones conformaban a la percepción morava de obediencia y disciplina, gracias a la que “*cada uno se mantiene en el lugar que le pertenece*”.⁶⁶ Pero las plantaciones constituían en primer lugar el modo de sustentarse. En el año 1769, el órgano directivo de la Iglesia, el llamado Sínodo, trató de explicar que “*las plantaciones que ahora nuestros hermanos tienen –especialmente en St. Thomas y Jamaica– son solamente un medio para su sustento necesario. Para ellos el trabajo en la plantación es algo inocente y natural, como la agricultura en Europa.*”⁶⁷

Dentro de todo este esfuerzo misionero –esfuerzo por atraer los “otros” paganos al seno de la *communitas christiana*– los esclavos negros fueron marginados, excluidos de los colegios católicos y por las congregaciones protestantes privados del acceso al sacerdocio e incluso a la educación básica.⁶⁸ Así, se mantenía su otredad y se legitimizaba su sujeción. Ciertamente, los misioneros tenían que respetar el *status quo* en las colonias de plantación, ya que dependían de sus clases dirigentes. Al mismo tiempo, se manifestaron así sus anhelos

⁶⁴ BENNETT, *Bondsmen and Bishops*, op. cit. También la congregación luterana en Hebron (Virginia) entre 1739–43 compró esclavos para que trabajasen las tierras de la Iglesia, y después se usaron las ganancias para el salario del pastor local. (Bernard W. SHEEHAN, *Savagism and Civility: Indians and Englishmen in Colonial Virginia*, Cambridge/London, Cambridge University Press 1980, p. 274.)

⁶⁵ La Iglesia fue establecida en 1727 en Sajonia por los exiliados de Moravia, perseguidos por causa de su religión. Su falta de confianza en la posibilidad de la reforma del cristianismo europeo en general se reflejó en su interés por los territorios de ultramar, escogiendo como el primer lugar el Caribe; poco después se dirigieron también hacia la América del Norte, a Asia y África. Véase Markéta KRÍŽOVÁ, “El intento de establecer una colonia morava en el Caribe, siglo XVIII”. In: *La emigración centroeuropea a América Latina* (Ibero-Americana Pragensia, Supplementum 8), ed. J. Opatrný, Karolinum, Praha 2000, pp. 91–97; la misma, “Unitas Fratrum, Mährische Brüdergemeine, Moravian Church: Actividades de los misioneros protestantes moravos en el Caribe y América del Sur en el siglo XVIII”, in: *Ibero-Americana Pragensia XXXV/2001*, pp. 95–109.

⁶⁶ August Gottlieb SPANGENBERG, *Von der Arbeit der evangelischen Bruder unter den Heiden*, Barby 1782, p. 129.

⁶⁷ Jan Marinus van den LINDE, “Herrnhuter im Karibischen Raum”, in: *Unitas Fratrum (Herrnhuter Studien/Moravian Studies)*, ed. Mari van BUUTENEN – Cornelis DEKKER – Huib LEEUWENBERG, Utrecht 1975, pp. 241–260, aquí p. 247. Para las plantaciones moravas véase Oliver W. FURLEY, “Moravian Missionaries and Slaves in the West Indies”, in: *Caribbean Studies* 5:2, 1965, pp. 3–16.

⁶⁸ El colegio jesuita de San Pedro y San Pablo de México en su constitución prohibió explícitamente la admisión de negros y mulatos. (Mariano CUEVAS, *Historia de la iglesia en México*, México, Editorial Porrúa 1921–1928, vol. 1, p. 43.) La iglesia anglicana representaba una excepción, ya que algunos negros en Inglaterra se hicieron pastores y fueron enviados a misiones en África. (James B. WALVIN, *Black and White: The Negro and English Society, 1555–1945*, London, Allen Lane 1973, p. 63.)

por el reforzamiento del modelo de la sociedad jerarquizada de cara a la presión modernista. Estos esfuerzos se pueden observar, de modo muy acentuado, en el caso de las empresas esclavistas-misioneras de la Compañía de Jesús en las colonias españolas y en Brasil.

Es bien conocido que la Compañía de Jesús fue una congregación activa que siguió sus actividades poniendo el énfasis en virtudes de orden y disciplina. Se inspiraba en las virtudes del pasado para poder enfrentar las transformaciones modernizantes, pero al mismo tiempo se aprovechaba de las nuevas formas de vida económica y social. Las ciudades misionales jesuitas, fundadas en el Nuevo Mundo y pobladas por conversos indígenas, desempeñaban el mismo papel que las residencias y colegios jesuitas de Europa, el de células del nuevo orden social.⁶⁹ Sin embargo, nunca hubieran logrado sustentarse por sus propias fuerzas. Mientras que en Europa la Compañía gozaba de soporte material considerable en forma de donaciones y legados, en América dirigía su atención hacia la esclavitud como base material y, al mismo tiempo, institución atractiva desde el punto de vista de los planes de reforma. Cuando el General de la Compañía, Claudio Acquaviva, resolvió a finales del siglo XVI a favor de que determinados colegios, primero en la Nueva España y luego en Brasil, pudieran sembrar caña con finalidad comercial, los jesuitas incorporaron las prácticas existentes de posesión de esclavos, con advertencia de que se atendieran de forma especial sus necesidades espirituales.⁷⁰ Alrededor de 1590 el general Acquaviva trató de prohibir la venta de esclavos en Angola, probablemente en respuesta a la creciente crítica contra los varios negocios lucrativos de la Orden. Los miembros del colegio de Luanda afirmaron en respuesta que la misión africana no podía subsistir sin esclavos.⁷¹

Algunos miembros de la Orden dudaban de la moralidad de la esclavitud. En 1606 el P. Baltasar Barreira, quien había obrado en Angola y las misiones de Guinea, escribió al rey portugués, enumerando las varias razones para

⁶⁹ Para el análisis detallado de los esfuerzos reformadores, véase Markéta KŘÍŽOVÁ, *La ciudad ideal en el desierto: Proyectos misionales de la Compañía de Jesús y la Iglesia Morava en la América colonial*, Praha, Karolinum 2004 (Ibero-Americana Pragensia Supplementum 12/2004).

⁷⁰ Rosa María MARTÍNEZ DE CODES, “De la reducción a la plantación: La utilización del esclavo negro en las haciendas jesuitas de la América española y portuguesa”, in: *Revista Complutense de Historia de América* 21, 1995, pp. 85–122. Véase el parecer a que los jesuitas del colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de México pudieran conservar y desarrollar su propiedad de Santa Lucía (1576–1586), en Herman W. KONRAD, *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico (Santa Lucía, 1576–1767)*, Stanford, Stanford University Press 1980. Para las haciendas jesuitas también Nicholas P. CUSHNER, *Lords of the Land: Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600–1767*, Albany, University of New York Press 1980; el mismo, *Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600–1767*, Albany, University of New York Press 1982; el mismo, *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650–1767*, Albany, University of New York Press 1983.

⁷¹ Francisco RODRIGUES, *Historia da Companhia de Jesus na Assistencia de Portugal*, Porto, Apos-tolado da Imprensa 1931–1950, Vol. 3:2, pp. 560–561.

dudar de la legitimidad de la esclavitud de los africanos.⁷² Pero tales reservas no se dirigían contra la institución como tal, sino contra las transgresiones de las reglas de la trata esclavista. El concepto de esclavitud como tal se integraba adecuadamente en la visión social de la Compañía, cuyo principio fundamental fue la obediencia incondicional a los superiores y el sacrificio del individuo al interés de la comunidad. En este momento, no se puede sino citar la formulación famosa de la “Carta sobre obediencia” de Ignacio de Loyola. “*Ni porque el Superior sea muy prudente, ni porque sea muy bueno, ni porque sea muy calificado en cualesquiera otros dones de Dios nuestro Señor; sino porque tiene sus veces y autoridad debe ser obedecido... Y cuanto esta subordinación mejor es guardada, el gobierno es mejor, y de la falta de ella se ven en todas congregaciones faltas tan notables.*”⁷³ En la misma carta Loyola citó las palabras de San Pablo: “*Siervos, obedeced á vuestros amos según la carne con temor y temblor; con sencillez de vuestro corazón, como á Cristo. No sirviendo al ojo, como los que agradan á los hombres; sino como siervos de Cristo, haciendo de ánimo la voluntad de Dios.*” (Efesios 6:5–7) En línea con esta visión del mundo hay que leer las instrucciones para los administradores de haciendas jesuitas de México. Este texto presentó detallados cálculos para el máximo aprovechamiento de cada uno de los trabajadores, niños y viejos, hombres y mujeres, para el mejor rendimiento de la inversión realizada (es decir, el dinero pagado por los esclavos), junto con consejos acerca del correspondiente uso de azote y cadenas. La brutalidad inherente de la esclavitud se mantuvo dentro de la “utopía” jesuita. Los administradores se esforzaban por optimizar la mano de obra esclava y racionalizar el trabajo, en base a las peculiaridades del cultivo de cada hacienda y la población disponible. Pero, al mismo tiempo, el documento presentó la hacienda como la familia patriarcal encabezada por el padre piadoso y responsable, asegurando el bienestar de cada uno de sus miembros incluso contra su voluntad.⁷⁴ También la plantación jesuita, el microcosmos agro-industrial, centralizado y jerarquizado, en muchos aspectos hizo presente las propuestas de Moro y Campanella, en los esfuerzos por vigilancia centralizada, la división del trabajo y la estandarización de la vida cotidiana. La homogeneización se basaba, por lo menos en la teoría, en la repartición colectiva de las ganancias. Cada hacienda o plantación representó una unidad

⁷² P. E. H. Hair, “A Jesuit Document on African Enslavement”, in: *Slavery and Abolition* 19:3, 1998, pp. 118–127.

⁷³ Carta a los Padres y Hermanos en Portugal (1553), in: [Ignacio de LOYOLA,] *Obras completas*, ed. Ignacio Iparraguirre, Candido de Dalmases, Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1952, pp. 835–836.

⁷⁴ “*Acuérdense, pues, que son padres de familias en las haciendas, y por eso tienen las mismas estrechísimas obligaciones que todos los padres de familias con sus domésticos... Procuren portarse los Administradores con mucha moderación y reposo en el castigo de los culpados... Pórtense con ellos como padres.*” *Instrucciones a los Hermanos Jesuitas Administradores de Haciendas (Manuscrito Mexicano del siglo XVIII)*, ed. François CHEVALIER, México, UNAM 1950, pp. 50, 65. Estas instrucciones manuscritas fueron destinadas al uso interno dentro de la Compañía de Jesús.

autosuficiente, pero integrada en el proyecto general de la Compañía (e indirectamente en el complejo económico atlántico).

Y una postura similar está patente en una obra principal de la teoría misionarial jesuita, el tratado de Alonso de Sandoval, destinada a servir de guía metodológica a los doctrineros en la evangelización de los negros a partir del conocimiento de su cultura. La preocupación principal de Sandoval hacia los esclavos era de carácter espiritual: averiguar si habían sido bautizados, catequizarlos y procurar que ninguno muriera sin haber recibido el bautismo. El contacto cotidiano provocó en él compasión por sus sufrimientos físicos y morales, y la consiguiente crítica severa de los amos cuyo deber era “*ampararlos, curarlos y defenderlos a sus esclavos*”. Sin embargo, Sandoval también consideró necesario persuadir a los esclavos “*que esta su obligacion de servidumbre se ha de estender, no solamente a servir y obedecer fielmente a los amos, que son buenos, mansos y afables, sino tambien a los que son malos, rezios y desabridos... Porque en esto consiste la gracia y amistad de Dios, y por este camino se alcanza, si el criado por conservar la conciencia pura con Dios, y por desseo de agradarle, sufre con paciencia, las tristezas y aflicciones, que injustamente le causa la furia de su señor.*”⁷⁵ Sandoval consideró a los jesuitas como especialmente privilegiados para realizar la obra espiritual entre los africanos; y, de hecho, percibió las almas africanas ganadas por medio de la misión como fuente espiritual de riquezas que podrían transformarse en el poder jesuita tangible en el Nuevo Mundo.⁷⁶ Consistente con tales formulaciones fue el hecho de que, por ejemplo en Nueva España, las haciendas esclavistas proveían los recursos para las misiones jesuitas entre los indígenas.⁷⁷

Que no todos los misioneros católicos consideraban la economía esclavista como propia y provechosa para el esfuerzo de reforma de la *communitas christiana* se hizo patente en el caso de dos misioneros capuchinos, Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans. En 1681, durante su estancia breve en La Habana, públicamente declararon ilícita la esclavitud de cualquier ser humano y produjeron tal conmoción que fueron desterrados de Cuba y conducidos

⁷⁵ Antonio de SANDOVAL, *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catechismo evangelico de todos Etiopos*, Sevilla 1627. (Citas de la edición moderna: Alonso de SANDOVAL, *Un tratado sobre la esclavitud*, ed. Enriqueta VILA VILAR, Madrid, Alianza Editorial 1987, aquí pp. 238, 243–244.)

⁷⁶ Éste es el argumento central del artículo de Mayra BEERS, “Alonso de Sandoval: Seventeenth-Century Merchant of the Gospel”, in: www.fiu.edu/~history/kislakprize/BEERS.htm (acceso 10 de julio 2006), que se basó en la cita siguiente: “*Ser las Indias tierra solo de mercaderes, y para mercaderes, de tal manera, que nadie en ellas puede passar en lo temporal, si no tienen algo de mercader. Conociendo esto aquel soberano mercader del Evangelio... ha puesto en las Indias Religiosos, que como buzos se zabullen en la profundidad, y mar de mil dificultades, a sacarse... perlas de sumo valor... de las conchas broncas y feas de cuerpos negros, e Indios.*” (SANDOVAL, *Un tratado sobre la esclavitud*, p. 610.)

⁷⁷ Para la conexión de la hacienda esclavista y la misión, véase Ignacio del RÍO, *Conquista y aculturación en la California jesuitica, 1697–1768*, México, UNAM 1984.

presos a España. Allí, escribieron sendos alegatos en contra de la esclavitud de los negros.⁷⁸ En estos textos se elogiaba la “*libertad primordial*”, otorgada a toda la humanidad. “*Este don se le da al católico y al bárbaro desde el principio de su existencia*”, afirmó Francisco José de Jaca. Aunque sí el capuchino reconocía la necesidad de algunas formas de subordinación, “*con la cual el discípulo se sujeta a su maestro, el soldado a su capitán, a lo cual [Aristóteles] llama esclavitud propia*”, se refutaba el argumento de que algunas personas tienen que estar sujetas a otras de modo permanente, y se acentuaba la solidaridad mutua de la *communitas christiana*.⁷⁹ A su vez, Epifanio de Moirans discutió la opinión de que la esclavitud contribuía al bienestar de las colonias, ya que por medio de la trata esclavista las riquezas de Indias “*caigan a beneficio de otras naciones, lo que lamento especialmente de herejes ingleses y holandeses; los españoles tienen el trabajo y otros la ganancia. Por donde digo que hoy los españoles son esclavos de aquellas otras naciones*”. De estas consideraciones económicas, Moirans siguió adelante a una crítica moral generalizada: “*Es mejor entrar desnudo en el Reino de los Cielos que descender rico al infierno.*”⁸⁰

Esta conclusión constituye la esencia del mensaje de los dos capuchinos y los distingue claramente de sus contrapartes jesuitas, Alonso de Sandoval incluido. Los capuchinos no se esforzaban por establecer una base sólida para su tarea reformadora, en Europa ni en América. Su visión se fundaba en la restauración del ideal franciscano de pobreza radical. Defendían el dominio sobre sí mismo en la forma de contemplación al estilo medieval. Al contrario, los jesuitas buscaban una postura activa hacia el mundo, la que implicaba la consciente creación y conservación de bienes terrestres. El Nuevo Mundo se ofreció a ellos como un espacio lleno de posibilidades para el provecho piadoso, mientras que los dos capuchinos percibían a América como mera extensión de la tentación diabólica de lujuria y ociosidad. Pero los jesuitas –tanto como los mencionados misioneros protestantes de la Iglesia Morava– centraron sus esfuerzos en la maximización de ganancias y la racionalización de la disciplina, aunque tales fines se legitimaron por medio de la tradición, en especial con referencias a la Iglesia primitiva de los apóstoles. Sus plantaciones esclavistas ofrecían la posibilidad de combinar las virtudes del orden patriarcal con el nuevo espíritu de

⁷⁸ Francisco José de JACA, *Relación sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y después ya cristianos*; Epifanio de MOIRANS, *Servi liberis seu naturalis mancipiorum libertatis insta defensio*, publicados bajo el título *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*, ed. Tomás LÓPEZ GARCÍA, Caracas, Editorial Arte 1982. Hay que recordar que en este caso (para el que la única fuente es un solo volumen de documentos), se presentó la opinión privada que no solamente chocaba con la visión de los colonos españoles y la administración colonial, sino probablemente también con la postura oficial de la orden capuchina, ya que no se presentó ninguna protesta por parte de los superiores de la Orden. Pero sí hubo en América otros capuchinos defendiendo los esclavos negros, por ejemplo en Venezuela.

⁷⁹ JACA, *Relación sobre la libertad*, en *Dos defensores*, op. cit., pp. 124, 159.

⁸⁰ MOIRANS, *Servi liberis*, en *Dos defensores*, op. cit., pp. 275–276, 297.

empresa. Así, se convirtieron en encarnación de la fase transicional del desarrollo de la sociedad europea, de las vacilaciones y estímulos sintomáticos de la modernización temprana, que se nutría del continente americano y, a la vez, lo transformaba.

(Escrito en español por la autora)