

Solidaridades y conflictos: la población esclava en el Cádiz de la Modernidad*

por Arturo Morgado García

Abstract. – From mid-seventeenth century, Cadiz turned into the great Spanish slave center, coinciding with its conversion into the capital of colonial trade. Thousands of slaves arrived in the city from that time on and they came from varied backgrounds: North Africa, Sub Saharan Africa, Ottoman Empire, etc. Their integration into city life was not easy, being strongly influenced by their relations with the owners, which rarely were affectionate, their precarious family situation (reflected in a strong marriage endogamy and a high proportion of illegitimate births), and the limited possibilities of social integration, limiting their relationships – most of the time – to their likes. The life of a slave in Cadiz was in many aspects very similar to the life of slaves in the colonial world. The city silenced the presence of slaves, as they hardly influenced the culture of modern Cadiz. Until the *Cortes* of 1812, hardly anyone in Cadiz would question the presence of slavery.

Millares de individuos recalaron en contra de su voluntad durante los tiempos modernos en la urbe gaditana. Siempre se ha dicho que el Cádiz de entonces se caracterizó por una fuerte inmigración, en buena parte extranjera, que le proporcionó su conocido carácter de urbe abierta, tolerante y cosmopolita. Pero se ha olvidado, con demasiada frecuencia, a los inmigrantes no europeos, y/o no cristianos, que contribuyeron con su trabajo, su esfuerzo y su libertad a la prosperidad del “Emporio del Orbe”. Negroafricanos procedentes de Angola, Cabo Verde, el Congo, Portugal o Brasil, turcos originarios de Bosnia, Dalmacia, Morea o Constantinopla, berberiscos nacidos en Orán, Salé, o

* Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación “Reparaciones europeas contemporáneas y memoria de la esclavitud: esclavas negroafricanas y españolas abolicionistas, siglos XVI al XIX” de la Universidad de Granada, financiado por el Instituto de la Mujer, Ministerio de Igualdad, BOE, 16 de febrero de 2010.

Argel – todos ellos tuvieron como denominador común su carácter de esclavos. Y las dimensiones del fenómeno impresionan: entre 1600 y 1749 se bautizaron 11.420 hijos de esclavos o esclavos adultos (la serie se encuentra prácticamente completa, a excepción de una pequeña laguna entre 1733 y 1735), los encontramos, durante el mismo periodo, en 1.889 matrimonios y entre 1683 y 1749 suponen un total de 2.736 defunciones. Asimismo, y teniendo en cuenta tan sólo los años terminados en cero o en cinco, entre 1650 y 1750 se han localizado 3.270 escrituras de compraventa (que pueden afectar a uno o más esclavos) y 595 cartas de ahorría (sobre las que cabe realizar idéntica observación).

Una vez arribados a la urbe gaditana, nuestros esclavos debían comenzar prácticamente de cero, sin referentes culturales, religiosos ni sociales. Se veían en la necesidad de dejar al margen toda su herencia cultural, cuestión tanto más complicada cuanto más avanzada era su edad, y adoptar los comportamientos cotidianos de una ciudad de religión católica, lengua castellana (lo cual era necesario no solamente para entender a sus amos, sino también para hacerse entender entre sí, habida cuenta de las diferencias idiomáticas existentes en el seno de la población esclavizada, aunque en la práctica fuese aprendida con determinados rasgos diferenciales reflejados continuamente en la literatura del Siglo de Oro)¹ y sociedad estamento-patriarcal – aunque, en este último extremo, sus lugares de origen tampoco seguían patrones tan diferentes.

LAS RELACIONES CON LOS PROPIETARIOS

En primera instancia, el nexo del esclavo con el mundo exterior era la figura de su propietario. Éste no tenía necesariamente por qué ser cruel, habida cuenta de que la compra de un esclavo suponía una inversión costosa y no había lugar, en principio, para un maltrato gratuito que pudiera dejarlo en condiciones físicas inapropiadas para una futura reventa. Podía ser incluso benevolente o tolerante, pero también podía ser caprichoso, explotador o lascivo. Era una mera cuestión de buena o mala suerte. Y, desde luego, había que partir, ante todo, del hecho de

¹ Luis M. Díaz Soler, *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico* (San Juan 1953), p. 145. Sobre las variantes idiomáticas de la población africana, John M. Lipski, *A History of Afro Hispanic Language* (Cambridge 2005).

que para el amo la esclavitud fuera una institución perfectamente normal y que había que asumirla como parte del orden natural del universo. Y, en este orden cosmológico, el esclavo es, pura y simplemente, una cosa, independientemente de que, con el tiempo y la convivencia diaria, se le pudiera (o no) tomar afecto. Su cosificación queda reflejada en el hecho, ya comprobado por otros historiadores,² de que en algunos contratos de compraventa aparezca incluido junto con mulos, caballos o carricoches. En 1665 el alférez Lucas Lozano, vecino de la urbe gaditana, vendió a su paisano Pedro Segundo un esclavo berberisco llamado Juan Baptista, venta acompañada de una “haca blanca pequeña gallega”;³ fueron adquiridos en 180 pesos cada uno. Cinco años más tarde, un documento titulado significativamente “venta de calesa mula y esclavo”, nos revela como los albaceas del difunto escribano Juan de Texada Carreño vendían al capitán y caballero de Santiago Juan de Pontexos una calesa, una mula y un esclavo mulato Tomás de la Cruz “que servía de cochero” por el módico precio de 120 pesos.⁴

Dado que el esclavo es una cosa, el propietario tiene todo el derecho de marcar su propiedad con un signo distintivo. No obstante, hay que distinguir tres tipos de señales: primero, los cortes practicados en el Africa subsahariana (consistentes en diseños geométricos compuestos generalmente por rayas y puntos) denominadas por la documentación sajaduras o saxaduras, es decir, las escarificaciones corporales que exhibían los africanos realizadas siguiendo patrones estéticos, simbólicos y culturales acordes a su procedencia étnica y que constituían un buen medio de distinción étnica para los comerciantes,⁵ segundo, los tatuajes berberiscos (solamente las mujeres están marcadas, y suelen llevar tatuada la frente, la barbilla o el entrecejo, siendo los dibujos más frecuentes cruces, estrellas y ramos); y, tercero, el herraaje a fuego candente propio de la Península.⁶

² Una aportación reciente, Alessandro Stella, “Herrado en el rostro con una S y un clavo: l’homme animal dans l’Espagne des XV–XVIII^e siècles”: Henri Bresc (dir.), *Figures de l’esclave au Moyen Age* (Paris 1996).

³ Archivo Histórico Provincial de Cádiz (en adelante AHPC), Protocolos Cádiz, lib. 547, fol. 572.

⁴ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5298, fol. 483.

⁵ Rafael Antonio Díaz Díaz, *Esclavitud, región y ciudad. El sistema esclavista urbano regional en Santa Fé de Bogotá 1700–1750* (Bogotá 2001), p. 37.

⁶ Aurelia Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI* (Granada 2000), pp. 390–393.

En Cádiz la S y el clavo como signos distintivos no estaban muy extendidos, aunque ello no quiere decir ni mucho menos que no se practicara tan bárbara costumbre: en 1650 encontramos a un esclavo berberisco, cuyo nombre ni siquiera es mencionado, “con ese y clavo en dos carrillos”.⁷ Otros esclavos portaban testimonios de su condición más crueles incluso, como el berberisco Diego de la Cruz “herido en los carrillos con letras que dicen Málaga”;⁸ o como Juan de Dios, negro de origen portugués, con “la oreja izquierda cortada desde su niñez en el reino de Portugal y no se perdiese entre los muchos negros que allí hay”;⁹ o como Antonio Abad, vendido en 1735, y “con una P coronada y en la espalda izquierda la marca del margen”;¹⁰ o como Joseph, negro, vendido en 1740, “señalado sobre una espaldilla con el real sello de la coronilla”.¹¹ Pero esto no es lo habitual: lo más común es que la mayor parte de las marcas y signos grabados en la piel del esclavo, de los cuales la documentación insiste en que están realizados “a usanza de su tierra”, obedezcan a prácticas culturales norteafricanas o subsaharianas, y no a señales grabadas en la Península, que se van haciendo, a medida que transcurre el tiempo, cada vez menos corrientes.

El esclavo podía ser trocado, bien por otros objetos – lo que recalca aún más, si cabe, su carácter de cosa –, bien por otros esclavos, con o sin contraprestación económica. Así, en 1670 Antonio González declaró haber adquirido a su esclavo moro Mogazaber, cediendo a cambio un barco al portuense Luis Arruyfan.¹² En 1675 el arriero Salvador Prieto, vecino de Marchena, y Pedro Beltrán, de nacionalidad francesa y residente en Conil, intercambiaron a Abdalá, esclavo moro de 24 años, por un “macho gallego de cinco años algo colorado” y cinco cerdos.¹³ Ese mismo año Gregorio de Rojas y el autor de comedias Carlos de Salazar trocaron un esclavo de veinte años de edad por “una calesa con sus pertrechos y una mula”.¹⁴ Diez años más tarde, Isabel de Trujillo y Josepha Pacheco intercambiaron a Josepha, negra de 25 años, y Mariana de

⁷ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 3055.

⁸ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5151, fol. 79.

⁹ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1705, fol. 118.

¹⁰ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 2426, fol. 917.

¹¹ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1313.

¹² AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1428.

¹³ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 974, fol. 1.

¹⁴ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 353, fol. 183.

Jesús, berberisca “algo atontada”.¹⁵ Podían ser también donados, y aún en 1740 Andrés Piñeiro lo hizo con su esclavo Antonio Nicolás, de origen africano, a favor de Lorenzo de León Arellano, “en correspondencia de ser su íntimo amigo y de muchos favores y agasajos que de su mano tengo recibidos”.¹⁶ Otro ejemplo es Pedro Alonso de Isla Pacheco, que donó a Juan Baptista, también africano, al Hospital de San Juan de Dios de Cádiz “por la mucha devoción que tengo al Patriarca”.¹⁷ El esclavo podía ser incluso cedido temporalmente, como fue el caso de Enrique Velot, hombre de negocios, que en 1730 entregó a Juan Baptista Roo, hombre de negocios asimismo, el esclavo negro Enrique Fernando Antonio, de 18 años de edad

“[...] para que se sirva de él por diez años lo ha de mantener de comida y vestuario y curar de sus enfermedades corrigiéndolo educándolo en todo lo que necesitare de la doctrina y demás documentos de nuestra santa fe católica y castigándolo con discreción cuando lo hubiere menester no ausentarlo de estos reinos y darle sepultura si falleciere”.¹⁸

Podían aparecer como parte de los bienes llevados en dote al matrimonio, encontrándonos en 1675 con el caso de la pareja integrada por Gonzalo de Oviedo e Isabel Morón, en cuyo contrato figuran nada menos que trece esclavos.¹⁹ Y podían figurar, como una propiedad más del difunto, entre los inventarios post mórtem.

En la práctica, las cosas no siempre fueron tan negativas. Cada vez que se habla de la esclavitud nos vienen a la mente las minas romanas o las plantaciones tropicales antillanas, brasileñas o de “Dixieland”, pero este perfil no tiene nada que ver con el que define a la esclavitud gaditana, que responde muy bien a lo que Carmen Bernand denomina “esclavitud urbana”, caracterizada, en primer lugar, por la proximidad física del esclavo con la familia del propietario y, en segundo término, por el hecho de que el esclavo viviera en un espacio de circulación y de mediación, puesto que la calle, los lugares públicos, las tabernas y los mercados constituían todo un entorno exterior a la casa del amo, y la frecuentación de estos lugares lo pone al tanto de cotilleos, chismes e informaciones de toda índole. Y finalmente, la calle, donde se

¹⁵ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 745, fol. 35.

¹⁶ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 4956, fol. 592.

¹⁷ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 4469, fol. 368.

¹⁸ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 4459, fol. 1502.

¹⁹ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 3086, fols. 439v–440.

mueve diariamente, le brinda un espacio de libertad y un cierto anonimato, limitado por la visibilidad del color.²⁰

Se puede apreciar esta relativa libertad de movimientos en los documentos. En 1675, por ejemplo, Andrés Moscoso Hidalgo consideraba un rasgo meritorio el hecho de que su esclavo negro Matías de Luna solamente hubiera “dormido fuera de mi casa tres o cuatro noches”,²¹ lo que quiere decir que había otros muchos esclavos con ausencias más prolongadas. En 1680 María de Ochoa concedió a su esclavo mulato Juan Antonio, que estaba sirviendo a Juan González Nieto, la oportuna licencia para que pudiera embarcarse a Nueva España “para ayuda a su vestido y calzado y ayudara a la dicha otorgante con algún estipendio de maravedis por ser pobre”.²² Diez años más tarde, Antonia de Molina autorizó a Joseph Antonio del Pozo, de etnia africana y casado con María Josepha, esclava de Juan de Echarri, su embarque en el navío Nuestra Señora de los Remedios y las Animas que se dirigió hacia Tierra Firme.²³ Y en 1725 Dorotea Guillén permitió a su esclava negra María Antonia de Jesús que se dirigiera al santuario de Nuestra Señora de Regla en Chipiona y las ciudades de Medina Sidonia y Málaga “todo el tiempo que le pareciere”²⁴, aunque el mero hecho de tener que solicitar estas licencias ya es significativo. Todo ello nos muestra que, en algunas ocasiones, la figura del propietario estaba muy lejana. Tan lejana que cuando falleció Manuel en 1683 no se supo a ciencia cierta quién era su amo.²⁵ Otros ejemplos: cuando en 1713 se bautizó a María Manuela Josepha, cuyos padres eran ambos esclavos, estos no supieron decir el nombre de su propietario;²⁶ o cuando en 1683 falleció Juan, esclavo negro, originario de Angola, su dueño, fray Juan Melendez, se encontraba ausente en Roma, residiendo su esclavo mientras tanto en las casas del canónigo Francisco de la Sierra.²⁷

²⁰ Carmen Bernand, *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas* (Madrid 2001), p. 15.

²¹ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1304, fol. 57.

²² AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5153.

²³ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 4244, fol. 42.

²⁴ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5735, fol. 391.

²⁵ Archivo de la Parroquia de Santa Cruz de Cádiz (en adelante APSC), Defunciones, lib. 2, fol. 61v.

²⁶ APSC, Bautismos, año 1713, fol. 17.

²⁷ APSC, Defunciones, lib. 1, fol. 57v.

La opinión canónica entre los historiadores españoles señala que la suerte de los esclavos era muy tolerable, no por obra de la ley, sino por la tradición, la caridad cristiana y el interés bien entendido. Todos los autores suelen estar conformes en mostrar el carácter relativamente soportable de la vida de los esclavos (aunque nunca sabremos qué es lo que entienden por “relativamente soportable”), pero esto nos parece una idealización. Lo cierto es que en el Antiguo Régimen la vida no era fácil casi para nadie, y la presencia de enfermedades permanentes era muy habitual, constatándose entre la población esclava males como dolencias venéreas, enuresis (incontinencia urinaria), enfermedades pulmonares, hernias, quemaduras, afecciones oculares, tiña, llagas, fiebre, disentería, minusvalías físicas y ausencias dentarias,²⁸ lo que no difiere demasiado de las enfermedades detectadas por Tardieu en la Lima colonial.²⁹ Y la esperanza de vida era muy reducida: de 345 esclavos de los que conocemos su edad de defunción, 217 mueren antes de cumplir los 40 años de edad, lo cual corresponde perfectamente con la situación observada en las plantaciones coloniales, donde oscila entre los 38 y los 39 años.³⁰

Enfermedades permanentes y una corta vida eran algo compartido con los hombres libres, pero había una cuestión básica que lo agravaba todo: la vida del esclavo dependía del buen o mal talante del propietario. Si éste lo deseaba, podía acudir sin ningún género de problemas y sin que nadie le reclamara absolutamente nada al castigo corporal. Podía también enviarlo a la cárcel simplemente por un comportamiento desobediente o contestatario: Fátima, de origen turco por ejemplo, fue encarcelada por el albacea de su difunta propietaria, declarando que “por su mala condición puse en la cárcel hasta hallar persona que la quisiera comprar”.³¹ Y, ante estos malos tratos, en principio, no cabía defensa alguna. Alguno optó por tomar asilo en alguna iglesia para evitar los abusos del propietario: Juan Blanco se refugió en la catedral en 1670 tras fugarse por malos tratos, declarando que su propietario, el alférez Juan de Arjona, le había maltratado de obra y de

²⁸ Casares, *La esclavitud en la Granada* (nota 6), p. 376.

²⁹ Jean Pierre Tardieu, “La pathologie rédhibitorie de l’esclavage en milieu urbain: Lima XVIIème siècle”: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 26 (1989), pp. 19–35.

³⁰ Herbert S. Klein, *African Slavery in Latin America and the Caribbean* (Oxford 1988), p. 160.

³¹ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1564.

palabra, propinándole hacía veinte días siete heridas en la cabeza y otras partes del cuerpo, llegando a herirle en la nariz con sus propios dientes, dolencias de las que estuvo sanando en el Hospital de la Misericordia, si bien su propietario se justificó acusándolo de ladrón, de haber herido a dos de sus esclavos y de amenazar con un cuchillo a un jesuita.³²

Otros acudieron a la justicia, recurso no tan raro como pudiera parecer a primera vista y que en el mundo colonial hispánico era muy frecuente. En América muchos esclavos vieron incluso que los tribunales acababan por darles la razón en sus demandas,³³ como en el caso de Julián de Santa Cruz, esclavo negro de Juan de Yturriza, debido al maltrato del que era objeto por parte de éste, consiguiendo, previa provisión de la Real Chancillería de Granada, que fuese vendido a otro propietario, participando en estas gestiones Juan Fajardo y Francisco Ramos, “corredores de negros”, siendo su papel el de evaluar el valor del esclavo en el mercado, acabando por ser vendido a Lucas Gómez de Pasos por 100 pesos.³⁴ En 1695 Antonio Francisco, liberto de origen africano, pleiteaba por la libertad de su hija María Antonia, de ocho años de edad, por cuanto la propietaria de ésta, María de Aragón, “la echó a la Cuna porque no quería en su casa ruido de criaturas y su ama pretende que ha de ser su esclava, siendo así que mi hija ha de ser libre por haberse echado en la Cuna y bautizado en ella”.³⁵ Idéntica lucha por obtener la libertad llevó a cabo Juan Baptista Dunda, esclavo de Luis de Arjona, alegando que éste había sido condenado por el gobernador de la urbe gaditana, el Duque de Ciudad Real, a servir en Larache, declarándosele asimismo “inhábil de tener esclavo alguno y que los que tenía se vendieran o liberasen”.³⁶

Había, ciertamente, formas más activas de resistencia. Es cierto que los actos de violencia de los esclavos contra sus amos fueron muy raros en España (y, naturalmente, era imposible la fundación de quilombos, tal como sucedía en el Nuevo Mundo), pero siempre quedaba el recurso a la huida, que era bastante frecuente. En 1660 Cristóbal de Palacios, vecino de Ayamonte, vendió a Martín Panadero, vecino de Cádiz, su esclavo mulato Francisco Luis, que se había fugado a Portu-

³² Archivo Diocesano de Cádiz (en adelante ADC), Varios, leg. 1813.

³³ José Andrés Gallego, *La esclavitud en la América española* (Madrid 2005), pp. 197ss.

³⁴ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5155, fol. 319.

³⁵ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5306.

³⁶ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 356, 282.

gal.³⁷ En 1670 Juan de Mesa, vecino de Cádiz, otorgó poder a favor de Fadrique Manrique, vecino de Sevilla, para que vendiera a su esclavo Antonio, que se había fugado a la urbe hispalense y en cuya cárcel se encontraba prisionero.³⁸ Ese mismo año Micaela de Silva declaraba en su testamento que compró un esclavo de color blanco en Portugal por la suma de 96.000 reis, y éste se fugó a los pocos días de llegar a Cádiz.³⁹ En 1675 fue vendido Juan Estacio, de origen africano, que estaba preso en la cárcel real de Cádiz desde hacía dos años por venir fugitivo desde Las Palmas.⁴⁰ Y en 1690 el capitán Rodrigo Pardo y Juan Bela Espinosa de los Monteros autorizaron a Diego de Villalba a dirigirse a Trebujena a fin de que “se le entreguen los negros propios nuestros fugitivos que aprehendieron en la dicha villa donde están presos en la cárcel real”.⁴¹

Se dirá que en muchas ocasiones – y, de hecho, es un lugar común en la historiografía esclavista española – se establecieron relaciones de afecto entre amos y esclavos que llevaron a los primeros a conceder a los segundos gratuitamente la libertad o a manumitirlos en el momento de redactar su testamento. Pero estamos hablando de los privilegiados, de aquellos que obtuvieron su libertad, no de los que permanecieron en esclavitud. Si analizamos el contenido de los testamentos, veremos que los comportamientos son muy dispares. Durante la primera mitad del siglo XVIII, el 5,5 % de los testadores gaditanos concede la libertad a sus esclavos (la proporción pasa del 6,5 % en 1700 al 1,8 % en 1750, aunque también es verdad que cada vez es menor la proporción de testadores esclavistas), pero es frecuente que esta gracia es otorgada a cambio de servir a algún familiar durante algún tiempo, aunque en otras ocasiones la concesión de libertad es completa y no está sujeta a ningún tipo de condicionamiento. Así, frente a un Marcos Frostal, Caballero Baronet del orden de Irlanda, que en 1750 ahorra dos esclavos “con la condición precisa de que han de servir a su sobrina Catalina Confort mientras viva o hasta que la susodicha guste de eximirles del servicio”, Juana María de Rivera en su testamento de 1703 dio la libertad a sus cuatro esclavas, y a una de ellas, negra de treinta años de edad, le legaba 600 pesos, amén de

³⁷ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5060, fol. 194.

³⁸ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1302.

³⁹ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 3728, fol. 25v.

⁴⁰ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5723.

⁴¹ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 357, fol. 254.

joyas y perlas, a otras dos mandaba 300 pesos a cada una, con joyas, muebles y ropa, y a una cuarta le legaba 200 pesos.⁴²

En los testamentos encontramos de todo: algunos se limitan a mencionar a sus esclavos como si fueran una propiedad más, otros los ceden gratuitamente a algunos de sus parientes o disponen su venta, otros testadores manumiten a alguno de ellos con (que es lo más habitual) o sin condiciones previas, otros benefician con la manumisión a unos esclavos sí y a otros no; casi ninguno, a no ser excepciones tardías como las de Ignacio Cardoso en su testamento de 1710, se preocupa de su instrucción.⁴³ No hay, pues, regla fija, y una relación absolutamente aleatoria de testamentos nos ilustrará lo dicho. Y de paso, la documentación testamentaria nos permite corroborar la difusión de los esclavos entre amplios sectores de la sociedad gaditana, así como la constitución de núcleos familiares estables en las viviendas de algunos propietarios.

EL MARCO FAMILIAR

Viviendo, muy presumiblemente, en la casa del propietario, lo cierto es que los esclavos residían por toda la geografía gaditana, aunque con una particular tendencia a concentrarse en las calles situadas, bien en los sectores burgueses de la urbe, bien en el ámbito de la ciudad medieval.⁴⁴ Pero las condiciones no eran las más apropiadas para la constitución de núcleos familiares amplios: en Cádiz, entre 1600 y 1749 se celebraron 1.889 matrimonios en los cuales alguno o ambos cónyuges eran de condición esclava y, durante el mismo periodo, se bautizaron solamente 1.126 niños esclavos cuyos padres habían contraído matrimonio, lo que nos da una media de 0,6 hijos, sin que sepamos a ciencia cierta si la razón de tan bajísima tasa de natalidad se debe a las dificultades encontradas por los esposos para tener algún momento de intimidad, a la separación de los mismos al ser vendidos en algún momento fuera de la ciudad o al empleo sistemático de métodos anticonceptivos. De hecho, la

⁴² María José de la Pascua Sánchez, *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del XVIII* (Cádiz 1984), pp. 210 y 217.

⁴³ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 24, fol. 18–20.

⁴⁴ Sobre la estructura urbana de la ciudad, ver Julio Pérez Serrano, *La población gaditana a fines del Antiguo Régimen, 1775–1800* (Cádiz 1989).

mayor parte de los esclavos era de origen ilegítimo: 4.315 de un total de 5.865 niños bautizados son hijos de madre conocida (y de padre ignorado), y otros 124 de padres que no han contraído matrimonio. Y ello debió ser una consecuencia, sin lugar a dudas, de la frecuencia con la cual las esclavas eran explotadas sexualmente por parte de sus propietarios, llegando Bennassar a definir las como “mero instrumento de placer para sus amos”.⁴⁵ Las esclavas eran consideradas elementos atractivos y lujuriosos, mostrando Alessandro Stella que

[...] depuis la mise en place par l’Eglise, au milieu du Moyen Age, du contrôle sexuel de ses fidèles, nombre de chrétiens trouvèrent dans la servante domestique, et en particulier dans l’esclave, l’échappatoire qu’ils désiraient”.⁴⁶

También en Cádiz debió ser corriente la explotación sexual de los esclavos por parte de sus propietarios – posiblemente, también la de los niños: Lantery nos muestra como el hombre de negocios genovés Juan Bernardo Grasso, propietario de un matrimonio de esclavos negros con dos hijos pequeños, “quería y estimaba a dichos negritos como si fueran hijos suyos, quienes besaba y abrazaba con el mayor cariño del mundo”.⁴⁷ ¿Un afecto inocente, o un claro ejemplo de pädofilia? Con total seguridad, se aprovechó de las mujeres: en 1695 comparecía ante el notario Ana María Teresa, de origen turco, casada con Gregorio Martín, procedente de Armenia, los cuales, por no hablar bien el castellano, vinieron acompañados de Pablo Tadeo, también armenio. La susodicha indicó que, siendo esclava de Pedro de Cruz, armenio asimismo, tuvo trato ilícito con su amo, de cuya relación nacieron dos hijos, Alejandro Domingo y Martín Gregorio, de tres años y quince días respectivamente, por lo que su propietario le concedió la libertad y 10 pesos de dote, añadiendo posteriormente otros 140.⁴⁸ En 1749 nos encontramos con Manuel del Corro Hoz, casado por interés con una rica gaditana, que se divertía con otras mujeres, tenía una amante con quien tuvo hijos y violó a su esclava negra Sebastiana Francisca Melchora, naciendo de esta relación forzada una niña que fue expuesta en la Cuna. Durante el tiempo de su embarazo

⁴⁵ Bartolomé Bennassar, *Valladolid en el Siglo de Oro* (Valladolid 1983), p. 432.

⁴⁶ Alessandro Stella, “Des esclaves pour la liberté sexuelle de leurs maîtres, Europe occidentale, XVe–XVIIIe siècles”: *Clio* 5 (Paris 1997).

⁴⁷ Manuel Bustos Rodríguez, *Un comerciante saboyano en el Cádiz de Carlos II. Las Memorias de Raimundo de Lantery, 1673–1700* (Cádiz 1983), p. 143.

⁴⁸ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5306.

la golpeaba continuamente para que no se lo dijera a su señora.⁴⁹ Alguna vez, aunque muy raramente, sucedía que el propietario de la esclava de turno le concedía la libertad para contraer matrimonio con ella. En 1690 el milanés Juan Gascón – de 50 años de edad, establecido en Cádiz, tras pasar algunos años de su vida en Génova y Livorno, probablemente trabajando como botonero (es una deducción, ya que todos los testigos por él presentados tenían esta profesión) – declaró ante las autoridades eclesiásticas su intención de contraer matrimonio con María, negra liberta, de 40 años de edad, a la que había concedido la libertad hacía dos días.⁵⁰

La nupcialidad existente en el seno de la población esclava era muy reducida, caracterizándose además por un alto nivel de endogamia. De hecho, la *Recopilación de Leyes de Indias* dispone que “procuren en lo posible que habiendo de casarse los negros sea el matrimonio con negras”.⁵¹ El matrimonio entre negros era en muchas ocasiones ridiculizado y burlado, de lo que se hacen eco tanto autores como Quevedo y Lope de Vega, como la literatura de cordel: una de estas hojas volantes nos describe un matrimonio que tuvo lugar en el Puerto de Santa María en el siglo XVIII (ella, Lucía, vendedora callejera, él, Tomás de Melo, chocolatero).⁵² Algunas líneas del documento destacan por su grosería y zafiedad, pero nos revelan la visión casi animal que se tenía de los africanos:

“Su frente, por lo espaciosa/y por sus cóncavos densos/ha llegado el cordoban/a menospreciar su precio.../su nariz es corta, y ancha/de gran trabajo al resuello/gran caudal de ventanage/de mal olor el aliento/su boca parece bolsa/los dientes como de perro/los labios como morcillas/la lengua como un becerro/orejas como elefante/y gordo y corto el pescuezo/Los pechos sirven de muestra/a todos los tinajeros/llega a llenar su cintura/quatro varas, poco menos”.

⁴⁹ ADC, Varios, Divorcios, leg. 305, cit. por Alessandro Stella, “Mezclándose carnalmente. Relaciones sociales, relaciones sexuales y mestizaje en Andalucía occidental”: Berta Ares/Alessandro Stella, *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos* (Sevilla 2000), pp. 175–188, aquí: p. 180.

⁵⁰ ADC, Expedientes matrimoniales, leg. 108 (1690).

⁵¹ Citado por Casares, *La esclavitud en la Granada* (nota 6), p. 363.

⁵² *Nueva relación y curioso romance en que se refiere la celebridad, galanteo y acaso de una boda de negros que se ejecutó en la ciudad de el Puerto de Santa Maria, sucedió el año pasado*, publicado por J. Maria Vazquez Soto, *Palabras de CEIBA 1* (Granada 1998). También publicado por Julio Caro Baroja, *Romances de ciego* (Madrid 1980), pp. 337–343.

Desde el punto de vista sociológico, el análisis de las uniones conyugales con participación de esclavos es bastante complejo, por lo que hay bastantes variables a considerar: los cónyuges pueden ser uno o los dos de condición esclava; el que no lo es puede ser libre o liberto; si son esclavos pueden tener el mismo o diferentes propietarios; y además de todo hay que contar con las diferencias sexuales de rigor. Sea como fuere, la tendencia endogámica es importante: en una buena parte de los casos, ambos cónyuges son de condición esclava: en más de un 70% de las ocasiones a lo largo del Seiscientos (1.188 de 1.620 matrimonios), aunque la proporción decae a menos del 50% en la primera mitad del siglo XVIII (126 de 269), en consonancia con el descenso de la población esclava en la ciudad, lo que dificultaría la búsqueda de cónyuges de la misma condición o el deseo de una cierta promoción social a la hora de realizar las uniones conyugales. Además, contra lo que pudiera parecer, normalmente los propietarios de ambos esposos son distintos (situación que se da en 1.106 matrimonios, frente a otros 208 en los cuales el propietario de ambos cónyuges es la misma persona), quizás por las dificultades de encontrar pareja en el mismo ámbito doméstico (tendrían que darse demasiadas condiciones al mismo tiempo, como edades similares, orígenes culturales no demasiado diferentes, cierto grado de empatía afectiva, etc.), lo que nos mueve a pensar que, en la inmensa mayoría de las ocasiones, era muy complicada la convivencia cotidiana. Cuando uno de los dos cónyuges no es esclavo, los comportamientos son distintos: los varones se casan, indiferentemente, con mujeres libertas o de condición libre, pero las mujeres tienden a buscar, de una forma muy acusada, que el esposo sea un hombre libre.

Ahora, ¿quiénes son estos libertos/as u hombres/mujeres de condición libre? La identificación es difícil, y solamente un estudio de las etnias o de las procedencias geográficas nos permitirá contestar a esta pregunta. Los libertos que contraen matrimonio con esclavas, un total de 68, pertenecen en su totalidad a minorías étnicas: seis berberiscos, dos moros, tres mulatos y, el grupo más numeroso, 57 negros. Por lo que se refiere a los hombres libres, un total de 213, en 120 ocasiones nos encontramos con minorías étnicas: 17 berberiscos, seis indios, dos membrillos, 16 morenos, dos moros, 13 mulatos, nueve pardos y, de nuevo el grupo principal, 55 negros. ¿Y los que no pueden incluirse en este capítulo? Pues, en una buena parte de las ocasiones son inmigrantes: solamente cinco cónyuges han nacido en la ciudad, procediendo

los restantes de un abanico muy amplio de localizaciones, entre las cuales podríamos destacar a extranjeros procedentes de Brasil (dos), el Final (dos), Francia (dos), Génova (seis), Portugal (siete), la isla de Santo Tomé (uno) y Goa, la capital de la India portuguesa (uno). Queda claro que el ascenso social para las esclavas por la vía del matrimonio es prácticamente inviable: las pocas que se casan con hombres blancos se encontrarán con que estos pertenecen a los estratos más bajos de la sociedad gaditana, inmigrantes desarraigados en su inmensa mayoría. Para los varones esclavos que se casan con libres o libertas, el panorama es parecido: las 152 libertas pertenecen en su mayoría (112) a minorías étnicas: doce berberiscas, cuatro morenas, dos mulatas, 80 negras, 13 pardas y una turca. Y las 138 mujeres libres son ocho berberiscas, dos membrillos, doce morenas, ocho mulatas, 67 negras, 15 pardas y una turca.

Es bien cierto que, en algunas ocasiones, los propietarios impidieron por todos los medios que sus esclavos contrajeran matrimonio. Juan Antonio Lázaro tomó asilo en 1661 en el Palacio Episcopal por haber contraído matrimonio sin el permiso de su dueño.⁵³ En 1680 Gracia Tobías, esclava de Gerónimo Tobías, manifestó ante el provisor y vicario general su intención de contraer matrimonio con Francisco Luis, esclavo negro del capitán Mateo Pérez, denunciando la intención de éste de enviar a su esclavo a otro reino a fin de impedir que se casara.⁵⁴ En 1690 María, esclava negra, fue enviada a Chiclana por su amo por estar embarazada de su relación con Diego de Torres, esclavo negro asimismo, pretendiendo impedir el matrimonio.⁵⁵ En 1700 Diego y Francisco de Roy, ambos hombres de negocios, donaron su esclavo Francisco de 20 años de edad, a Juan Antonio de Herrera, abogado de la Real Chancillería de Granada, alegando que “el dicho trata de casarse por lo que no queremos tenerlo en nuestra casa”.⁵⁶ Y es absolutamente paradigmático el caso de Andrés y Ana, ambos procedentes de Mina, esclavo el primero y liberta la última, que en 1760 presentaron su solicitud para casarse y que tuvieron que enfrentarse a la oposición del amo de Andrés, que llegó a amenazarle con enviarlo

⁵³ Arturo Morgado García, *Derecho de asilo y delincuencia en la diócesis de Cádiz* (Cádiz 1991), pp. 89 y 102.

⁵⁴ ADC, Expedientes matrimoniales, leg. 84.

⁵⁵ ADC, Expedientes matrimoniales, leg. 106.

⁵⁶ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 3830.

a galeras en La Carraca.⁵⁷ Pero esta oposición que, por otra parte, era totalmente condenada por la Iglesia (en 1680 el provisor y vicario general Diego Agustín de Rojas y Conte amenazó con la excomunión al propietario de Juan Moreno si no lo sacaba del lugar donde lo tenía oculto para estorbar su matrimonio)⁵⁸ y a la que los esclavos solían recurrir en estas ocasiones, resulta menos llamativa que el hecho de tantos y tantos enlaces matrimoniales (y de esclavos de diferentes propietarios, como ya hemos tenido la ocasión de comprobar) que se celebraron sin una negativa tajante de los amos o, al menos, sin que la misma no pasara a mayores.

Pero el horizonte de marginación siempre estaba ahí. Ciertas cofradías no admitían esclavos en su seno, como la Hermandad de la Santa Caridad, que en sus constituciones de 1717 vetaba a los descendientes de moros, negros, judíos o mulatos,⁵⁹ o la del Santísimo Cristo de la Columna, que en sus reglas de 1660 excluía con toda claridad a negros y esclavos.⁶⁰ Tampoco podían acceder al seminario, lo que les vedaba el ingreso en el estamento eclesiástico: las constituciones del seminario de San Bartolomé de 1596 prohibían que los colegiales tuvieran ascendencia de moros, judíos, negros o esclavos.⁶¹

Dado este panorama, no es extraño que las solidaridades y las amistades se encaucen en el seno del mismo grupo. Las redes de relación son ante todo étnicas, y los libertos juegan un papel importante, de guía en muchas ocasiones y a veces de intermediarios. Sus casas funcionan como una especie de lugar de encuentro y de sociabilidad para los otros negros, en particular para los esclavos que aprovechan el descanso dominical para ir a misa y para ver a los amigos. Y ello se manifiesta de forma meridiana en los testigos presentados por los esclavos que desean contraer matrimonio, partiendo de la base de que los testigos son elegidos entre las personas de su círculo inmediato que les merecen más confianza: cada futuro esposo solía presentar a tres, y los novios se suelen inclinar casi siempre por personas de su

⁵⁷ Alessandro Stella, "Itinerarios esclavos: África–El Caribe–Cádiz. Expediente matrimonial de Andrés Burgarón y María de la Concepción Quijano": *Palabras de la Ceiba* 2 (Granada 1998), pp. 66–74.

⁵⁸ ADC, Expedientes matrimoniales, leg. 84.

⁵⁹ *Regla de la muy humilde hermandad de la Santa Caridad de nuestro Señor Jesucristo y patrocinio del glorioso arcángel San Miguel* (Cádiz 1905).

⁶⁰ ADC, Varios, leg. 1871.

⁶¹ ADC, Secretaría, leg. 845.

mismo sexo, siendo, en una proporción muy importante, esclavos negros. Un caso paradigmático: los testigos presentados en 1670 por Silvestre de Bobadilla y María Isabel, ambos esclavos negros, eran en su totalidad esclavos de su misma condición étnica.⁶² Endogamia que no solamente afecta a los negros: los seis testigos presentados en 1680 por Miguel Alonso Romero, y Ana María, ambos esclavos berberiscos, eran, todos menos uno, esclavos berberiscos, y el restante un esclavo negro.⁶³ Curiosamente, ello no sucede en los bautismos y los matrimonios, en los cuales se suele optar por varones de condición libre como testigos, aunque puede que aquí prime el deseo de los amos, o de los propios esclavos, de dotar a la ceremonia de una cierta solemnidad. Lo cierto es que, aunque muchos de los niños eran de padre desconocido, los decretos del Concilio de Trento en lo relativo a los padrinos eran escrupulosamente respetados, y el cura encargado del bautismo anotaba todo lo relativo a estos.⁶⁴

La sociedad blanca contribuye a alimentar la separación por medio de la división de las etnias en actividades laborales diferentes: como bien ha apuntado Moreno Friginals para el caso cubano, estas divisiones obstaculizaban la formación de una conciencia de clase frente a la explotación común, fomentando en su lugar la constitución de grupos excluyentes.⁶⁵ Excluyentes y enfrentados: un documento de 1695 nos menciona como Antonio Cavalos, finalés capataz de la cuadrilla de finaleses del palanquinado (trabajadores portuarios) se querelló contra Alonso, berberisco, capataz de la cuadrilla de la palanca de los berberiscos, por cuanto el mismo con una treintena de hombres de su cuadrilla

“[...] embistieron conmigo y con los de mi cuadrilla tirándonos piedras cachiporras cuchillos y puñales y hirieron a Bernardo Cavallo su pariente y lastimaron a otros con piedras y se llevaron siete palancas nuestras”.

La mediación de Pedro de Plata, capataz de la cuadrilla de los mulatos y la rápida convalecencia de los heridos provocaron sin embargo que Antonio Cavalos retirara la querrela, que es de gran interés por reve-

⁶² ADC, Expedientes matrimoniales, caja 64.

⁶³ ADC, Expedientes matrimoniales, caja 84.

⁶⁴ Bartolomé Bennassar, “Les parentés de l’invention. Enfants abandonnées et esclaves”: Agustín Redondo (ed.), *Les parentes fictives en Espagne* (Paris 1988), p. 90.

⁶⁵ Manuel Moreno Friginals, *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones* (Barcelona 1983), p. 28.

larnos la existencia de tensiones interraciales en el Cádiz de finales del Seiscientos.⁶⁶

Ciertamente, el Cádiz de la modernidad era una ciudad conflictiva, llena de tensiones y violencias reflejadas ambas en unos niveles de delincuencia bastante elevados;⁶⁷ delincuencia que encontró en la población esclava, como no podía ser menos, tanto a víctimas como a verdugos, lo que se refleja en las escrituras de perdón y de apartamiento de querrela encontradas en los protocolos notariales – si bien, todo hay que decirlo, ambos tipos documentales son mucho más abundantes en la segunda mitad del siglo XVII (aunque remitiendo con el tiempo) que durante el siglo de las luces. Sea como fuere, no dejan de proporcionarnos, aunque muy someramente, algunas historias de interés para entender mejor la vida cotidiana de nuestros esclavos. Así, sabemos que, en algunas ocasiones, eran agredidos sin ningún tipo de contemplaciones. En 1655 Octavio Negrote, de oficio confitero y dueño de un moro llamado Cosme, declaró que

“[...] entre las 8 y las 9 de la noche del 11 de enero estando el dicho Cosme moro a la puerta de la tienda de mi casa sobre no haber querido dar un poco de colación si no me daban el dinero a dos hombres el uno de ellos Juan Esteban de Ureña sobre ello el dicho esclavo moro hablado algunas palabras dádole unas heridas de las cuales se le originó y causó la muerte”.⁶⁸

En 1665 el alférez Joseph Martínez perdonó al capitán Joseph Alarcón, que había acuchillado a su esclavo moro Halio por encontrarse éste fuera de peligro.⁶⁹ En 1670 Josepha María del Castillo otorgó escritura de perdón a favor de Nicolás Duxier, Juan Bexer y Pedro Arnau, presos en la cárcel por haber matado el año anterior a su esclavo mulato Melchor Barranco como consecuencia de una herida que le hicieron en el ojo izquierdo.⁷⁰ Otros esclavos fueron encarcelados por hurto, como Hamete, preso en 1660 al haber sido acusado del robo de un lío de ropa blanca por valor de 600 reales.⁷¹ Asimismo, los esclavos protagonizaron episodios de violencia contra otros esclavos, libertos o individuos pertenecientes a alguna minoría étnica: así, en

⁶⁶ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1308, fol. 92v.

⁶⁷ Morgado García, *Derecho de asilo y delincuencia* (nota 54).

⁶⁸ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5.

⁶⁹ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 2518, fol. 199.

⁷⁰ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5298, fol. 173.

⁷¹ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1299.

1670 fueron encarcelados – con motivo del asesinato del esclavo berberisco Joseh Antonio, propiedad del regidor Miguel de Cabrera – Alonso, mulato libre,⁷² María Paula, de nación berberisca y condenada por ello a cuatro años de destierro,⁷³ Francisco Enríquez, mulato y condenado a diez años,⁷⁴ y Juan Cabrera de Barrios, esclavo mulato de la viuda de Sebastián de Barrios y condenado a seis años de destierro en Larache o La Mamora.⁷⁵ Los esclavos, al igual que los hombres libres,⁷⁶ también participaban en los malos tratos a sus respectivos cónyuges, como lo hiciera Joseph de Santana, esclavo de Esteban Rabanal, que en 1670 irrumpió violentamente en las casas de Francisco Barragán y abofeteó sin contemplaciones a Catalina, su mujer y esclava de éste.⁷⁷ Los chismes, maledicencias y cotilleos estaban a la orden del día: en 1690 fue presa María Gracia de la Cruz, esclava negra de Francisco de Villegas, acusada de “noticiosa”;⁷⁸ en 1695 Juan Eugenio, berberisco, se querellaba contra Francisco Chamizo, mulato, sacador de la playa, y su mujer Juana de Santo Domingo, “por haber sido informado que el susodicho le hacía adulterio con su mujer”, aunque luego otras personas le convencieron de lo incierto de estas acusaciones;⁷⁹ en 1700 Melchora María, berberisca, casada con Francisco de los Santos, acusó a Juan Mateos y a Rosa María, berberiscos asimismo

“[...] por haberle imputado con voces y términos no conformes al estado de mujer casada y a decirle que no guarda a la debida lealtad al dicho su marido y a que luego que saliese de las reales galeras donde está le habían de decir que había vivido licenciosamente y le dieron golpes”.⁸⁰

Multitud de rencillas, rencores y envidias deben estar en la raíz de todos estos conflictos, agravados aún más, si cabe, por una situación de dependencia, la falta de raíces familiares y la imprevisibilidad de un futuro que no estaba pendiente tan sólo de los avatares del destino, sino también de los antojos y los deseos del propietario.

⁷² AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1302, fol. 69.

⁷³ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1302, fol. 73.

⁷⁴ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1302, fol. 76.

⁷⁵ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5722, fols. 185–186.

⁷⁶ Arturo Morgado García, “El divorcio en el Cádiz del siglo XVIII”: *Trocadero* 6–7 (1994–1995), pp. 125–137.

⁷⁷ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 976, fol. 223.

⁷⁸ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5527.

⁷⁹ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 358, fol. 9.

⁸⁰ AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 2529.

COFRADÍAS Y HERMANDADES

Tradicionalmente se ha señalado que la existencia de cofradías de negros y libertos⁸¹ es una muestra de la cristianización de los esclavos y de su integración en la vida española. Nosotros pensamos lo contrario: las cofradías en la España moderna hay que interpretarlas más en clave funeraria y de solidaridades que en clave estrictamente espiritual – en tanto la agrupación de los esclavos en cofradías específicas denota, más que su integración, su marginación. Se utilizan los mecanismos de solidaridad existentes en el entorno, porque son los modelos a imitar, pero con la finalidad de reforzar la integración del grupo, no de difuminar la existencia del mismo en el conjunto de la población. Sea como fuere, se ha constatado la presencia de estas cofradías en muchas ciudades españolas, aunque dichas hermandades no fueron muy bien vistas por pesar sobre ellas el estigma de la condición servil y el color de sus miembros.⁸² Prejuicios que se extienden incluso a algunos de sus historiadores: Hipólito Sancho de Soprani opina con respecto a las cofradías gaditanas de negros que “nunca se distinguieron por su buena administración”, (olvidando que lo mismo se puede decir de todas las hermandades gaditanas del momento), añadiendo la “imposibilidad moral de conseguir el encauzamiento de la hermandad en tanto que los negros tuviesen en sus manos el gobierno” y que “por la psicología de los morenos la paz distó de reinar en sus asociaciones”.⁸³

En Cádiz, las cofradías étnicas estuvieron representadas por la hermandad de los morenos, que ya aparece citada en la lista de cofradías proporcionada por Agustín de Horozco a finales del siglo XVI.⁸⁴ No obstante, su existencia no fue ni mucho menos plácida, ya que, con el

⁸¹ Vittorio Morabito, “San Benedetto il Moro, da Palermo, protettore degli africani di Siviglia, della penisola iberica e d’America Latina”: Ares/Stella, *Negros, mulatos, zambaigos* (nota 49); Didier Lahon, “Les Confréries de Noirs à Lisbonne et leurs privilèges royaux d’affranchissement. Relations avec le Pouvoir, XVI^e–XIX^e siècles”: Myriam Cotias/Alessandro Stella/Bernard Vincent (coords.), *Esclavage et dépendances serviles* (Paris 2006).

⁸² José Rodríguez Mateos, “De los esclavos y marginados: Dios de blancos y piedad de negros. La cofradía de los Morenos de Sevilla”: *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Historia Moderna 1* (Córdoba 1995), pp. 569ss.

⁸³ Hipólito Sancho de Soprani, *Las cofradías de morenos en Cádiz* (Madrid 1958), p. 14. Más recientemente, Vicente Rodríguez, *Negros y frailes en el Cádiz del siglo XVII* (Salamanca 2009).

⁸⁴ Agustín de Horozco, *Historia de la ciudad de Cádiz*, Arturo Morgado García (ed., intr. (Cádiz 2001, original de 1598).

tiempo, los blancos, vinculados a la nobleza y al patriciado de origen genovés y apoyados por la autoridad eclesiástica y los dominicos, expulsaron a los negroafricanos en 1655, respondiendo éstos con la formación de la cofradía de Nuestra Señora de la Salud, San Benito de Palermo y Santa Efigenia, de la cual desde 1664 encontramos documentos que atestiguan su existencia. A pesar de todo, la cofradía del Rosario debió seguir admitiendo en su seno a los negros, por cuanto estos denunciaron en 1756 que los blancos se habían introducido en los cargos directivos y pretendían excluirles de los mismos.⁸⁵ Una tercera cofradía es la cofradía de mulatos del Santísimo Ecce Homo, fundada en el Hospital de Mujeres a mediados del siglo XVII, pero que en 1675 ya había desaparecido, renaciendo poco después, pero ya sin carácter étnico.⁸⁶ Integración racial que también observamos en otros ámbitos: en Cádiz existió, al igual que en muchas ciudades del ámbito colonial,⁸⁷ “una compañía de morenos”, de la cual, lamentablemente, no sabemos nada, ni su organización interna, ni los servicios de armas que llegó a prestar. Pero sí es habitual encontrar en la documentación parroquial o notarial a individuos que desempeñaban funciones de mando en dicha compañía, como alféreces, coroneles, sargentos mayores o capitanes: ya en 1636 aparece como padrino de bautismo un tal Alonso, moreno y “capitán de los de este color”.⁸⁸

La, a veces difícil, existencia de estas instituciones, podemos apreciarla en el caso de la cofradía de Nuestra Señora de la Salud, San Benito de Palermo y Santa Efigenia, asentada en la iglesia de Nuestra Señora del Rosario, que tenía una turbulenta existencia a mediados del siglo XVIII, ya que en 1759 el obispo fray Tomás del Valle prohibió a sus miembros pedir limosna (debiendo en 1761 el provisor y vicario general Miguel Benito de Ortega arrestar a Narciso Miguel de Burgos, mayordomo de la hermandad, por hacer caso omiso de esta prohibición)⁸⁹ e hizo arrestar al administrador, Antonio Machuca. Los cofrades apelaron a la justicia real, pero ésta hizo caso a las autoridades eclesiásticas y por decreto del 6 de marzo de 1764 la cofradía fue supri-

⁸⁵ ADC, Varios, leg. 1871.

⁸⁶ Sancho de Sopranis, *Las cofradías* (nota 83), p. 10.

⁸⁷ Ejemplos de Puerto Rico y Cuba en Enriqueta Vila Vilar, *Historia de Puerto Rico, 1600–1650* (Sevilla 1974); y Bibiano Torres Ramírez, *Alejandro O'Reilly en las Indias* (Cádiz 1967).

⁸⁸ APSC, Bautismos, Año 1636, fol. 190.

⁸⁹ ADC, Varios, leg. 1874.

mida, si bien a iniciativa de Antonio Machuca y de Francisco Cepeda un número considerable de negros siguió reuniéndose en la casa del primero, hasta que en 1784 la Iglesia les concedió el derecho de reunirse para celebrar las tres fiestas dedicadas a los titulares de la extinta cofradía. En sus distintos escritos, los negros se dicen víctimas de la persecución de parte del clero local y señalan la discriminación que pesa sobre ellos a pesar de sus destacados servicios al rey, como la defensa de Cartagena, La Habana y la del castillo de Matagorda en 1702 y su encuadramiento en el regimiento de los negros de la ciudad desde tiempos inmemoriales.⁹⁰ Otro expediente contiene un memorial, pidiendo protección contra el exclusivismo de los gremios que no les permitían trabajar y les reducían a la miseria, recomendando el Consejo de Castilla se les diese trabajo en los arsenales.⁹¹ Los avatares sufridos por estas hermandades nos testimonian a la perfección los límites de la integración de la población esclava, especialmente la de origen subsahariano.

En líneas generales, los esclavos no debieron ocasionar grandes problemas de conciencia a la sociedad gaditana. El conocido episodio de la adopción de una niña africana por parte de la duquesa de Alba María del Pilar Teresa Cayetana de Silva y Álvarez de Toledo, que fuera immortalizada por Goya y que sería recogido en un poema de Manuel José Quintana escrito antes de 1802,⁹² tuvo también su reflejo en el *Sueño de Delio a Albana* del canónigo penitenciario Cayetano Huarte, en el cual condena las atrocidades practicadas por todas las naciones europeas contra los africanos, tanto más execrables por cuanto solamente se persigue la vil ganancia y no su cristianización ni su civilización, denunciando asimismo la explotación sexual sufrida por las esclavas y el abandono sufrido por los esclavos cuando llegan a la vejez y son incapaces de seguir trabajando para sus amos. Pero tan nobles palabras se sitúan en el terreno de la excepción.⁹³

Pocas son las huellas que han dejado los esclavos en el terreno cultural. Es cierto que hay un Callejón de los Negros situado en el casco

⁹⁰ Alessandro Stella, *Histories d'esclaves dans la Peninsule Ibérique* (Paris 2000), pp. 124–126.

⁹¹ Archivo Histórico Nacional, Consejos, leg. 5800, exp. 6, citado por Antonio Domínguez Ortiz, *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español* (Barcelona 1981).

⁹² Albert Derozier, *Manuel José Quintana y el nacimiento del liberalismo en España* (Madrid 1978), p. 235.

⁹³ Arturo Morgado García, *Iglesia e Ilustración en el Cádiz del siglo XVIII: Cayetano Huarte, 1741–1806* (Cádiz 1991), pp. 196–201.

antiguo. Es cierto también que en la iglesia de Nuestra Señora del Rosario nos encontramos con el retablo de Nuestra Señora de la Salud, construido con posterioridad a 1813, iniciada su fábrica por la hermandad de los morenos y concluido gracias al marqués de Valdeñigo. En la hornacina de la calle central se sitúa la imagen de talla de Nuestra Señora de la Salud y en las laterales las de Santa Ifigenia y San Benito de Palermo, ambos de color negro.⁹⁴ Y es cierto que también encontramos su recuerdo en los sainetes de González del Castillo, escritos a finales de la centuria dieciochesca, si bien, pese a los piropos “cara e negra” u “hocico e mi negra”, empleados para realzar los ojos o los labios de la maja de turno, se equiparan la honestidad y el derecho a la dignidad con la blancura. Ningún negro aparece en la obra de nuestro autor, pero nos encontramos con cuatro alusiones a ellos, siendo la más significativa una escena de “El café de Cádiz”, en la que uno de los protagonistas afirma “Camaráa, tenga usted pecho/ que no somos gente negra”. En *Los majos envidiosos*, Nicudemos, el futuro suegro, exclama al ser descubierto el novio con otra mujer: “Primero le daré a un negro/mi hija”. Se menciona su esclavitud en *El robo de la pupila en la feria del Puerto*, cuando Clarita afirma: “¿Mi esclavo? No puede ser/porque dos que había en casa/eran negrotos y feos”.⁹⁵ Por último, en *El liberal*, don Narciso se viste “de negro pobremente”, lo cual revela su condición económica.⁹⁶ Alusiones siempre muy escuetas y en ningún caso demasiado favorables: la sociedad gaditana de la época prefirió silenciar la presencia de la esclavitud, a pesar de que, en su momento culminante, entre 1680 y 1720, esclavos y libertos debieron suponer más de la décima parte de la población total, y le confirieron a la urbe un sello relativamente original para la España de entonces, aunque no tanto según los cánones coloniales, de sociedad multiétnica. Si lo comparamos con la creciente presencia de elementos foráneos en la ciudad, aunque en un contexto, claro está, muy diferente, llegaríamos a la conclusión de que en la historia casi nunca hay “nihil novum sub sole”.

⁹⁴ Alonso de la Sierra Fernández, *El retablo neoclásico en Cádiz* (Cádiz 1989), p. 86.

⁹⁵ Juan Ignacio González del Castillo, *Sainetes*, Alberto González Troyano et al. (ed., intr.) (Cádiz 2000), p. 381.

⁹⁶ Ramón Sala Valldaura, *Los sainetes de González del Castillo en el Cádiz de finales del siglo XVIII* (Cádiz 1996), pp. 88–89.