Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies
Journal of the Association for Spanish and Portuguese Historical Studies

Volume 36 | Issue 1 Article 4

2011

Vidas reinventadas: la condición esclava en el Cádiz de la Modernidad

Arturo Morgado García
Universidad de Cádiz, arturo.morgadogarcia@uca.es

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.asphs.net/bsphs

Recommended Citation
Morgado García, Arturo (2011) "Vidas reinventadas: la condición esclava en el Cádiz de la Modernidad," *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*: Vol. 36 : Iss. 1 , Article 4.
https://doi.org/10.26431/0739-182X.1042
Available at: https://digitalcommons.asphs.net/bsphs/vol36/iss1/4

This Article is brought to you for free and open access by Association for Spanish and Portuguese Historical Studies. It has been accepted for inclusion in Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies by an authorized editor of Association for Spanish and Portuguese Historical Studies. For more information, please contact jesus@udel.edu.

Vidas reinventadas: la condición esclava en el Cádiz de la Modernidad

Cover Page Footnote
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 y financiado por el Instituto de la Mujer (Ministerio de Igualdad), BOE, 16-2-2010.

This article is available in Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies: https://digitalcommons.asphs.net/bsphs/vol36/iss1/4

BULLETIN FOR SPANISH AND PORTUGUESE HISTORICAL STUDIES
36:1/December 2011/70-96

Vidas reinventadas: la condición esclava en el Cádiz de la Modernidad*

ARTURO MORGADO GARCÍA
Universidad de Cádiz

Introducción.

Cada vez que hablamos de la esclavitud, se nos vienen a la mente escenas ubicadas en la Roma imperial, el profundo Sur, o las plantaciones azucareras americanas, en las cuales la implantación de un monocultivo destinado a la exportación daría lugar al surgimiento de una sociedad opresiva y multirracial.[1] Pero olvidamos que la institución esclavista sobrevivió durante mucho tiempo en el continente europeo, en el cual conocería una importante reactivación en la Baja Edad Media, sobre todo en los territorios italianos e ibéricos, gracias a la llegada de esclavos norteafricanos, tártaros, eslavos y caucásicos.[2] Le seguiría con posterioridad una trata subsahariana, inaugurada por los portugueses, que hasta mediados del siglo XVI fue superior en volumen a la que tuvo como destino las Indias occidentales,[3] y que todavía en el siglo XVIII enviaba, más o menos esporádicamente, expediciones cuyo destino final se situaba en la Península Ibérica.[4] Ciudades como Nantes,[5]

* 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 y financiado por el Instituto de la Mujer (Ministerio de Igualdad), BOE, 16-2-2010

[1] Stuart B. Schwartz, *Tropical Babylons: sugar and the making of the Atlantic World 1450-1680* (North Carolina, University Press, 2004).

[2] Una buena visión sobre la esclavitud en la Europa de los siglos XV y XVI, en William D. Philips Jr., *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio transatlántico* (Madrid, Siglo XXI, 1989, caps. 5 y 8).

[3] Algunas cifras en Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern 1492-1800* (Londres, Verso, 2010), 112-113.

[4] Vid. la información contenida en la *Transatlantical Slave Trade Database*, que localiza en el siglo XVIII expediciones esclavistas cuyo destino es Lisboa o Cádiz. Numerosos datos sobre esta documentación en David Eltis y David Richardson, *Extending*

Lisboa, o Sevilla, conocieron una población esclava cuyo peso demográfico podía ser, en ocasiones, bastante significativo, y, en un país como España, la esclavitud se mantuvo sin demasiados problemas de conciencia hasta la primera mitad del siglo XIX, siendo uno de sus últimos reductos la ciudad que durante las postrimerías del Antiguo Régimen fue su gran metrópoli mercantil, a saber, Cádiz,[6] ciudad en la que el auge de la esclavitud contrasta con la situación reinante en el resto de España, de la que se ha dicho, quizás un tanto precipitadamente, que el fenómeno esclavista a partir del siglo XVII entra en una decadencia irrefrenable.[7]

A lo largo de la época moderna, millares de individuos recalaron en contra de su voluntad en la urbe gaditana, contribuyendo con su trabajo, su esfuerzo, y su libertad, a la prosperidad del "*Emporio del Orbe*", se tratara de negroafricanos procedentes de Angola, Cabo Verde, el Congo, Portugal o Brasil, turcos originarios de Bosnia, Dalmacia, Morea o Constantinopla, o berberiscos nacidos en Orán, Salé, o Argel. 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 período, en 1889 matrimonios, en tanto entre 1683 y 1749 suponen un total de 2736 defunciones. Asimismo, y teniendo en cuenta tan sólo los años terminados en cero o en cinco, entre 1650 y 1750 se han localizado 3270 escrituras de compraventa (que pueden afectar a uno o más esclavos, por lo que, teniendo en cuenta las lagunas de la documentación, no resulta descabellado afirmar que durante estos cien años se vendieron unos 20.000 esclavos en la ciudad, quizás 25.000 para toda la Modernidad) y 595 cartas de ahorría.[8]

---

the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database (Yale, University Press, 2008).

[5] Todavía en el siglo XVIII había esclavos en Francia. Vid. Erick Noel, *Etre noir en France au XVIIIe siécle* (París, 2006), y Sue Peabody, *There are no slaves in France. The political culture of race and slavery in the Ancien Regime* (Nueva York, Oxford University Press, 1996).

[6] Sobre la esclavitud en la España moderna, la bibliografía es muy amplia. Nos limitaremos a señalar como visiones generales la obra clásica de William D. Philips Jr., *Historia de la esclavitud en España* (Madrid, Playor, 1990), así como Alessandro Stella, *Histories d´esclaves dans la Peninsule Ibérique* (París, Ecole des Hautes Etudes, 2000). Estados de la cuestión en Manuel Lobo Cabrera, "La esclavitud en la España moderna: su investigación en los últimos cincuenta años", *Hispania*, 176 (1990), Felisa Torres Santana y Manuel Lobo Cabrera, "Los otros a partir de la obra de Domínguez Ortiz", *Manuscrits*, 14 (1996), y Nuria Rodríguez Bernal, "Marginados de hoy y de ayer en la obra de Antonio Domínguez Ortiz", *Historia social*, 47, 2003.

[7] Una buena síntesis al respecto en William D. Philips Jr., *Historia de la esclavitud en España*, 235ss.

[8] Arturo Morgado García, "Los caminos de la esclavitud en el Cádiz de la Edad Moderna", *Historia social*, 67 (2010).

Podían proceder de las regiones balcánicas, las estepas norteafricanas o las sabanas tropicales, profesar creencias ortodoxas, musulmanas o animistas, tener como lengua materna el serbocroata, el otomano, el bereber, el árabe, el yoruba o el kongo, haber llegado a Cádiz por medio del corso holandés, los esclavistas ingleses o los comerciantes armenios a través de Italia. Sea como fuere, una vez arribados a la urbe gaditana, se veían en la necesidad de adoptar los comportamientos cotidianos de una ciudad de religión católica, lengua castellana (lo cual era necesario no solamente para entender a sus amos, sino para hacerse comprender entre sí, habida cuenta de las diferencias idiomáticas existentes en el seno de la población esclavizada dado sus diversos orígenes), si bien aprendida con determinados rasgos diferenciales reflejados continuamente en la literatura del Siglo de Oro,[9] y sociedad estamento-patriarcal (aunque, en este último extremo, sus lugares de origen tampoco seguían patrones tan diferentes). Llegaban, en definitiva, a un mundo en el cual "*they had no kinfolk, no old friends, and no fellow villagers*."[10] Aunque, recientemente, la historiografía esclavista ha insistido en el hecho de que siempre había estrategias para mantener, al menos en parte, los parámetros culturales de sus lugares de origen, siendo, en este sentido, los más afortunados, los esclavos domésticos y los trabajadores urbanos,[11] y, en el caso de los subsaharianos, muchos fueron capaces de incorporar elementos de su cultura original en sus nuevas vidas, siendo la música el ejemplo más destacado.[12]

Las relaciones con los propietarios.

En primera instancia, el nexo del esclavo con el mundo exterior era la figura de su propietario. Este 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 que para el propietario la esclavitud era una institución perfectamente normal, y que había que asumir como parte del orden natural del universo. En este orden cosmológico, el esclavo es, pura y

---

[9] John M. Lipski, *A History of Afro Hispanic Lenguaje* (Cambridge, University Press, 2005).

[10] David Northrup, *Africa´s discovery of Europe 1450-1850* (Oxford, University Press, 2009), 173.

[11] John Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic World 1400-1680* (Cambridge, Universiry Press, 1992), 162 y 177.

[12] David Northrup, *Africa´s discovery of Europe*, 10. El debate sobre la conservación o no por parte de los esclavos de sus rasgos culturales originales, en Kevin Dawson, "Slave culture", en Robert L. Paquette y Mark M. Smith, *The Oxford Handbook of Slavery in the Americas* (Oxford, University Press, 2010), 465ss.

simplemente, una cosa, independientemente de que, con el tiempo y la convivencia diaria, se le pudiera (o no) tomar afecto.

Dado que el esclavo es una cosa, el propietario tiene todo el derecho de marcar su propiedad con un signo distintivo. En Cádiz la S y el clavo como marcas de propiedad no estuvieron 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."[13] Otros portaban testimonios de su condición más crueles incluso, 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."[14] O como Joseph, también negroafricano y vendido en 1740, "señalado sobre una espaldilla con el real sello de la coronilla."[15] 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,[16] de gran interés en muchas ocasiones para los comerciantes porque permitían identificar su procedencia geográfica,[17] y no a señales grabadas en la Península, que se van haciendo, a medida que transcurre el tiempo, cada vez menos corrientes.

La condición esclava ha tendido a ser descrita atendiendo a los extremos: como bien señala John Thornton, se oscila entre "*life as highly exploted workers on some plantations and the pampered existence of the domestic slaves.*"[18] Puesto que la opinión canónica afirma el predominio de una esclavitud doméstica en España, nuestros historiadores suelen estar conformes en señalar el carácter relativamente soportable de la vida de los esclavos (aunque nunca sabremos qué es lo que entienden por "relativamente soportable"). Pero todo esto nos parece una idealización. Al fin y al cabo, tal como lo plantea, no sin retórica, pero con una fuerte carga de sentimiento, Dolores Lozano, en su estudio sobre una liberta jerezana fallecida a inicios del siglo XIX, "¿Qué es vivir bien? ¿tener comida y techo asegurado?, ¿no ser objeto de malos tratos? Desde luego, gozar de esas tres prebendas no está nada mal. No obstante, si el ser humano se distingue de los restantes seres vivos es porque ha buscado y ha necesitado siempre algo más que cubrir las necesidades primarias. Y la vida privada de libertad, la dependencia absoluta de otros, no

---

[13] Archivo Histórico Provincial de Cádiz (en adelante AHPC), Protocolos Cádiz, lib. 3055.

[14] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1705, p. 118

[15] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1313.

[16] Aurelia Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI* (Granada, Universidad, 2000), 390-393.

[17] Rafael Antonio Díaz Díaz, *Esclavitud, región y ciudad. El sistema esclavista urbano regional en Santa Fé de Bogotá 1700-1750* (Bogotá, Universidad Javeriana, 2001), 37.

[18] John Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic World,* 162.

permite vivir como un ser humano, todo lo más como un animal afortunado."[19] Lo cierto es que en el Antiguo Régimen la vida no era fácil casi para nadie, pero, en el caso de los esclavos, hay una cuestión básica que lo agrava todo: la condición jurídica de éstos como una simple mercancía, lo que conllevaba a una dependencia absoluta 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, fue encarcelada por el albacea de su difunta propietaria, declarando cómo "por su mala condición puse en la cárcel hasta hallar persona que la quisiera comprar."[20] Y, ante estos malos tratos, en principio, no cabía defensa alguna, dada la absoluta inferioridad jurídica de los esclavos.

Algunos pudieron contar, empero, con el apoyo de la Iglesia, que en alguna ocasión acogía en sus templos a esclavos víctima de malos tratos. Juan Blanco, por ejemplo, se refugiaría en la catedral en 1670 por este motivo, declarando cómo su amo, el alférez Juan de Arjona, le había maltratado de obra y de palabra, produciéndole 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.[21] 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, donde muchos esclavos vieron incluso cómo los tribunales acababan por darles la razón en sus demandas),[22] como 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*", acabando por ser vendido a Lucas Gómez de Pasos por 100 pesos.[23] Y se podía acudir a formas más activas de resistencia, siendo la más importante, naturalmente, la huida.

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

---

[19] Dolores Lozano Salado, "Las tres vidas de Sucky (esclavos y libertos en Jerez a finales del Antiguo Régimen)", *Trocadero*, 8-9 (1996-1997), 251.

[20] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1564.

[21] Archivo Diocesano de Cádiz (en adelante ADC), Varios, leg. 1813.

[22] José Andrés Gallego, *La esclavitud en la América española* (Madrid, Encuentro, 2005), 197ss.

[23] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5155, p. 319.

burgueses de la urbe, bien en el ámbito de la ciudad medieval.[24] La esclavitud en la ciudad 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 vive en un espacio de circulación y de mediación, puesto que la calle, los lugares públicos, las tabernas y los mercados constituyen 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 mueve diariamente, le brinda un espacio de libertad y un cierto anonimato, limitado por la visibilidad del color.[25] Esta relativa libertad de movimientos se puede apreciar en la documentación. 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,"[26] lo que quiere decir que había otros muchos esclavos con ausencias más prolongadas. Y en 1725 Dorotea Guillén permitía a su esclava negra María Antonia de Jesús 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,"[27] aunque el mero hecho de tener que solicitar estas licencias ya es significativo.

Sus solidaridades y amistades debieron encauzarse en el seno del mismo grupo, y ello ya ha sido señalado en otros lugares, como la Valencia bajomedieval.[28] 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 otros negroafricanos, en particular para los esclavos que aprovechan el descanso dominical para ir a misa y para ver a los amigos. Y estas solidaridades se manifiestan de forma meridiana en los testigos presentados por los esclavos que desean contraer matrimonio, partiendo de la base de que los mismos 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 mismo sexo, siendo, en una proporción muy importante, esclavos negroafricanos. 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.[29] Endogamia que no solamente afecta a los africanos: los seis testigos presentados en 1680 por Miguel Alonso Romero, y Ana María, ambos esclavos

---

[24] Julio Pérez Serrano, *La población gaditana a fines del Antiguo Régimen (1775-1800)* (Cádiz, Fundación Municipal de Cultura, 1989).

[25] Carmen Bernand, *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas* (Madrid, Fundación Tavera, 2001), 15.

[26] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1304, p. 57.

[27] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5735, p. 391.

[28] Debra Blumenthal, "La Casa dels Negres: Black African solidarity in late medieval Valencia", en T. F. Earle y K. J. P. Lowe, *Black Africans in Renaissance Europe* (Cambridge, University Press, 2005), 225ss.

[29] ADC, Expedientes matrimoniales, leg. 64.

berberiscos, eran, todos menos uno, esclavos berberiscos, y, el restante, un esclavo negro.[30] Curiosamente, ello no sucede en los bautismos y los matrimonios, en los cuales se suele optar por varones de condición libre como padrinos, aunque puede que aquí prime el deseo de los amos, o de los propios esclavos, de dotar a la ceremonia de una cierta solemnidad.

Eran muy reducidas las posibilidades que tenía un esclavo de llevar una vida familiar propia: en Cádiz, entre 1600 y 1749, se celebraron 1889 matrimonios en los cuales alguno o ambos cónyuges era de condición esclava, y, durante el mismo período, se bautizaron solamente 1126 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, como en todas partes,[31] la mayor parte de los esclavos era de origen ilegítimo: en una elevadísima proporción, que supera el 70% a lo largo del Seiscientos, aunque es ligeramente inferior al 60% en la primera mitad del siglo XVIII, en las partidas de bautismo solamente consta el nombre de la madre. Cuando aparece el nombre del padre, sin embargo, lo más habitual es que ambos hayan contraído matrimonio, y, si los dos cónyuges son esclavos, suelen pertenecer al mismo propietario, por cuanto la convivencia bajo el mismo techo ofrecía un ambiente más favorable para la fructificación de las uniones conyugales, aunque es mucho más frecuente que, cuando el recién nacido procede de una relación matrimonial, el padre sea de condición libre. No hay términos intermedios, que tienden a desaparecer con el tiempo: o matrimonio, o , sobre todo, niños sin padre conocido, y ello debe ser una consecuencia, sin lugar a dudas, de la frecuencia con la cual las esclavas eran explotadas sexualmente por parte de sus propietarios.[32]

Un ejemplo entre tantos otros : 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, indicando la susodicha 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 100 pesos de dote, aportándole hacía pocos días otros 140 pesos.[33] Alguna vez, aunque muy raramente, sucedía que el propietario de la esclava de

[30] ADC, Expedientes matrimoniales, leg. 84.

[31] En el Madrid de la segunda mitad del siglo XVII, de un total de 44 esclavos bautizados, solamente uno procedía de legítimo matrimonio. Claude Larquie, "Les esclaves de Madrid à l'epoque de la decadence (1650-1700)", *Revue Historique* (1970).

[32] Un ejemplo entre tantos otros en Aurelia Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*.

[33] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5306.

turno le concedía la libertad para contraer matrimonio con ella: en 1690 el milanés Juan Gascón, de 50 años de edad, y que se estableciera en Cádiz tras pasar algunos años de su vida en Génova y Livorno, trabajando como botonero en nuestra ciudad, declaraba ante las autoridades eclesiásticas su intención de contraer matrimonio con María, liberta de origen africano, de 40 años de edad, y a la que había concedido la libertad hacía dos días.[34] Explotación sexual que debió extenderse también a los niños: Lantery nos muestra cómo 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:"[35] ¿un afecto inocente, o un claro ejemplo de pedofilia?

La nupcialidad existente en el seno de la población esclava era muy reducida, caracterizándose además por un alto nivel de endogamia,[36] siendo el matrimonio entre negroafricanos ridiculizado y burlado en numerosas ocasiones, de lo que se hacen eco tanto autores como Quevedo y Lope de Vega, como la literatura de cordel.[37] Precisamente, una de estas hojas volantes nos describe un matrimonio que tuvo lugar en el Puerto de Santa María, muy próximo a Cádiz, en el siglo XVIII (ella, Lucía, vendedora callejera, él, Tomás de Melo, chocolatero), algunas de cuyas líneas destacan por su grosería y zafiedad, pero que nos revelan la visión racista, que raya casi en la animalidad, que se tenía de los africanos.[38] En algunas ocasiones, los propietarios impedían por todos los medios que sus esclavos contrajeran matrimonio, siendo absolutamente paradigmático el caso de Andrés y Ana, ambos procedentes de Mina, esclavo el primero y liberta esta última, que en 1760 presentaban su solicitud para casarse y que tuvieron que enfrentarse a la oposición del amo del primero, que llegó a amenazarle con enviarlo a galeras en La Carraca.[39] Pero esta oposición, que, por otra parte, era totalmente condenada por la Iglesia, que priorizaba la dignidad del sacramento matrimonial a los derechos de propiedad (en 1680 el Provisor y Vicario General Diego Agustín de Rojas y Conte amenazaba con la excomunión al propietario de Juan Moreno, si no lo sacaba del lugar donde lo tenía oculto para estorbar su matrimonio),[40] a la que los

---

[34] ADC, Expedientes matrimoniales, leg. 108.

[35] Manuel Bustos Rodríguez, Manuel, *Un comerciante saboyano en el Cádiz de Carlos II. Las Memorias de Raimundo de Lantery (1673-1700)*(Cádiz, Caja de Ahorros, 1983), 143.

[36] Algunos casos ya estudiados en Fernando Cortés Cortés, *Esclavos en la Extremadura meridional. Siglo XVII* (Badajoz, Diputación, 1988), o Francisco Sánchez-Montez González, "La esclavitud en Granada en el siglo XVII. Su reflejo en las fuentes parroquiales", *Chronica Nova*, 15 (1986-1987).

[37] Aurelia Martín Casares y Marga García Barranco, "Popular depictions of black African weddings in Early Modern Spain", *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, 32, 1 (2008).

[38] Julio Caro Baroja, Julio, *Romances de ciego* (Madrid, Taurus, 1980), 336-343.

[39] Alessandro Stella, "Itinerarios esclavos: Africa-El Caribe-Cádiz. Expediente matrimonial de Andrés Burgarón y María de la Concepción Quijano", *Palabras de la CEIBA*, 2 (1998).

[40] ADC, Expedientes matrimoniales, leg. 84.

esclavos solían recurrir en estas ocasiones, resulta menos llamativa que el hecho de tantos y tantos enlaces matrimoniales que se celebraron sin una negativa tajante de los amos, o, al menos, sin que la misma no pasara a mayores.

Desde el punto de vista sociológico, el análisis de las uniones conyugales de los esclavos es bastante complejo, por cuanto 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 étnicas de rigor. Sea como fuere, la tendencia endogámica es importante: en una buena parte de los casos, ambos cónyuges son personas esclavizadas, en más de un 70% de las ocasiones a lo largo del Seiscientos, aunque la proporción decae a menos de la mitad en la primera mitad del siglo XVIII, en consonancia con el descenso de la población esclava en la ciudad, 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 matrimoniales.

Y, contra lo que pudiera parecer, normalmente los propietarios de ambos esposos son distintos (1106 casos, frente a tan sólo 218 en los cuales el amo 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, sería 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. Y ¿quiénes son estos libertos/as u hombres/mujeres de condición libre? Los libertos que contraen matrimonio con esclavas, pertenecen en su totalidad a minorías étnicas, predominando los subsaharianos. Por lo que se refiere a los hombres libres, en casi un 60% de las ocasiones nos encontramos con minorías étnicas, y, cuando no pertenecen a alguna de ellas, se suele tratar de inmigrantes. 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 éstos 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 libertas pertenecen, en su mayor parte, a minorías étnicas, al igual que las mujeres de condición libre, en ambos casos, con una importante proporción de subsaharianos.

La tendencia a la endogamia, es, pues, evidente, no por voluntad propia, por supuesto, sino debido a las escasas posibilidades de integración social existentes. Fijémonos en el caso de los negroafricanos, que pueden marcar la pauta del conjunto. Nos encontramos con un total de 972 varones,

877 de los cuales contraen matrimonio con mujeres de su misma etnia, además de con 20 pardas y con 4 turcas. Por lo que se refiere a las 920 mujeres, se casan con 838 negroafricanos, un berberisco, tres indios, 26 morenos, 12 mulatos, y 5 pardos. La endogamia étnica es, sencillamente, brutal. Y esta endogamia se mantendrá a pesar de la distinta condición jurídica: los 972 varones se casan con 82 libertas (todas menos cinco, negras) y con 76 mujeres de condición libre (de las cuales, 56 son negras y 9 pardas). Podríamos comentar la situación de las mujeres, pero no haríamos más que repetir: las 920 mujeres se casan con 78 libertos (todos menos tres, negros), y con 70 varones de condición libre (de los cuales, 48 son negros). Los cónyuges restantes, naturalmente, son de condición esclava.

El trabajo.

La funcionalidad del esclavo en la España moderna se va a mover en una doble dicotomía situada entre el servicio doméstico, con un pretendido componente suntuario (no olvidemos que el trabajo doméstico es trabajo al fin y al cabo), y su explotación económica en el exterior del hogar, o, tal como lo define Willian D. Philips Jr., "esclavitud doméstica" y "esclavitud productiva."[41] habiéndose constatado el empleo de mano de obra esclava en la agricultura, la minería o el artesanado en Sevilla,[42] Valencia,[43] o las ciudades portuguesas.[44] Por lo que se refiere a nuestra ciudad, es difícil responder a la pregunta de cuál era el elemento determinante, habida cuenta de las escasas apariciones de la población esclava en los censos y padrones gaditanos, que, al igual que en toda la España del momento, fueron confeccionados con criterios fiscales o militares, y que, por consiguiente, dejaban de lado a aquellos sectores de la población no susceptibles ni de pagar impuestos, ni de ser reclutados para la milicia. Solamente contamos con los padrones de 1713 y 1773, que no abarcaron todos los barrios de la ciudad, y que no recogieron, ni mucho menos, toda la población esclava residente. En el primero solamente aparecen 13 negroafricanos, todos ellos definidos como libertinos (es decir, libres), siendo la ocupación más corriente la de moledor de chocolate, con un total de seis, en tanto otros tres aparecen como vendedores callejeros y tres como trabajadores, amén de una viuda libre que cose para la calle. Por lo que se refiere al de 1773, se mencionan un total de 82 negroafricanos, 33 de ellos esclavos (y en ningún caso se especifica su profesión), encontrando entre los restantes, todos ellos libres, a una veintena de sirvientes, nueve cocineros, tres maestros de danza, un maestro de música, un chocolatero, un buñolero, un peón de albañil,

[41] William D. Philips Jr., *Historia de la esclavitud en España*, 13.

[42] Alfonso Franco Silva, *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media* (Sevilla, Diputación, 1979).

[43] Vicente Graullera Sanz, *La esclavitud en Valencia en los siglos XVI y XVII*, (Valencia, 1978), 138.

[44] A. Saunders, *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555* (reimp., Cambridge, University Press, 2010), 67.

una mujer que es casera, dos imposibilitados que viven de su industria, tres niños sin ocupación y dos sin oficio conocido alguno. Datos demasiado escuetos que no nos aportan gran cosa, sin olvidar que se refieren a la población liberta o libre, no a la esclava propiamente dicha, si bien, teniendo en cuenta que la mayor parte de los esclavos mencionados en el padrón de 1773 pertenecían a adinerados comerciantes, parece claro que por entonces la esclavitud tenía un componente fundamentalmente doméstico, si bien es cierto que durante este período la esclavitud es un fenómeno marginal, aunque ni mucho menos inexistente.[45]

Aunque solamente podemos aportar pinceladas impresionistas, todos los indicios nos permiten hacer pensar que la contribución de los esclavos a la estructura productiva de la ciudad fue, al menos durante el siglo XVII, muy importante. Para muchos propietarios el trabajo a jornal de los esclavos, muy extendido en la urbe, era, sencillamente, indispensable para su supervivencia: en 1650 Lorenzo Ventura, ciego, suplicaba la liberación de la cárcel de su esclavo Juan Ventura, ya que al estar preso le faltaba el sustento.[46] El regidor Marrufo de Negrón expuso en un cabildo municipal celebrado en 1654 que muchos de los propietarios de esclavos eran viudas o pobres, y el trabajo de aquéllos constituía su única fuente de ingresos.[47] El francés Jouvin nos cuenta en 1672 cómo "hay (esclavos) en cantidad en Cádiz en poder de burgueses de la ciudad que los han comprado a aquéllos y que los van a coger al mar y a sus países a los que deben dar diariamente un real de plata para mantenerse con eso y tratan de ganar llevando algún bulto limpiando las casas transportando agua de aquí para allá o vendiendo algunas pequeñeces para pagar a su dueño de lo cual son golpeados y tratados a palos como a perros."[48]

Desde luego, se trataba, en la mayor parte de las ocasiones, de trabajos no siempre duros, pero poco especializados. Así, hubo esclavos empleados como aguadores, por cuanto en 1639 encontramos cómo el cabildo notificaba al alcalde del pozo de la Xara que a las esclavas que sacaran agua del mismo para vender, les cobrara dos maravedís diarios.[49] Había muchas esclavas que vendían leche por las calles, acusándoselas en 1641 de echarle agua, lo que ocasionaba diversas enfermedades, aunque es muy probable que las vendedoras libres hicieran también lo mismo.[50] Otros esclavos trabajaban como regatones, es decir, como buhoneros.[51] Realizaban servicios de limpieza, ordenando el

---

[45] Eusebio Espinosa de Godos, *Cádiz lonja europea en el XVIII. Población y sociedad* (Sevilla, Universidad, 1984), 511ss.

[46] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 2515, 72.

[47] Manuel Ravina Martín, "Un padrón de contribuyentes de Cádiz a mediados del siglo XVII", *Archivo Hispalense*, 181 (1976).

[48] André Jouvin, "El viaje a España y Portugal (1672)", en Antonio García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, tomo 2 (Madrid, Aguilar, 1959).

[49] Archivo Municipal de Cádiz (en adelante AMC), Actas capitulares (en adelante AC), 20, 179,

[50] AMC, AC, 21, 201

[51] AMC, AC, 34, pp. 228-229.

cabildo municipal en 1674 que los moros no echaran la basura junto a la ermita de San Roque por los malos olores que ocasionaba esta práctica,[52] y suplicando en 1684 al gobernador que los esclavos limpiaran la inmundicia de los almacenes.[53] Los vemos en el palanquinado (descargando mercancías en los muelles), aludiendo un cabildo municipal celebrado en 1690 a la gran cantidad de esclavos empleados en estos menesteres.[54] Asistían en los hospitales, solicitando en 1682 Benita Armario, viuda de Francisco Bastardo del Pozo, una indemnización por haber fallecido su esclavo berberisco Juan Antonio como consecuencia de desempeñar sus servicios durante la peste de 1679, acordando el cabildo abonarle la suma de 50 pesos, que era la cantidad que se pagaba a todos los dueños de esclavos fallecidos en el servicio del hospital.[55] Los encontramos como verdugos, como el citado por Lantery en 1681, "un esclavo borracho, que tenía la justicia siempre en la cárcel para este efecto."[56] El número de esclavos llegó a ser tan elevado que en 1662 el regidor Juan de Villavicencio proponía que, por cuanto el rey había ordenado que la ciudad aprestara dos navíos, y al menos uno de ellos de guerra, todos los moros que pagaran jornal a sus amos diesen un real cada día al ayuntamiento, calculando había por entonces unos 300 en la ciudad "con que son 300 reales cada día del año 108.000 al año menos 27.000 los festivos son 81.000 e incluso se puede mantener esta contribución para compensar la falta de propios de la ciudad."[57]

En el mundo artesanal el trabajo esclavo debió tener un fuerte impacto. De hecho, muchos artesanos figuran entre los compradores, si bien debían enfrentarse con el problema de que los esclavos no tenían la formación necesaria para desempeñar un trabajo relativamente especializado, por lo que su primera preocupación era la de enseñarles, siquiera someramente, su respectivo oficio, tal como lo hiciera Domingo Fernando, maestro zapatero, que en 1675 vendía a Pedro Moreno, negro de 26 años, "cuyo tiempo lo he tenido y enseñado el oficio de zapatero."[58] Andrés Martín, esclavo negro, trabajaba desde 1725 como peón de albañil, ganando por ello la suma de cinco reales diarios, siendo vendido a Manuel González, maestro de albañilería, en 1740.[59]

Y, por lo que se refiere a las mujeres esclavas, amén de sus ocupaciones como aguadoras, vendedoras o regatonas, también desempeñaban tareas más específicamente femeninas como sirvientas, limpiadoras, lavanderas y amas de cría,[60] siendo compradas en más de una ocasión

---

[52] AMC, AC, 41, 174.
[53] AMC, AC, 45, 120.
[54] AMC, AC, 49, 46-47.
[55] AMC, AC, 45, 120.
[56] Manuel Bustos Rodríguez, *Un comerciante saboyano*, 175.
[57] AMC, AC, 34, 94-99.
[58] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 3562.
[59] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 764, p.83.
[60] Un amplio planteamiento en Manuel Lobo Cabrera, "La mujer esclava en España en los comienzos de la Edad Moderna", *Baetica*, 15 (1993).

expresamente para ello. Amén del conocido texto de Lantery, que nos muestra cómo "para criar a Antonio el recién nacido, compré una negra que tenía leche fresca,"[61] contamos con otros testimonios: en 1690 el marqués de la Mina, a punto de partir hacia las Indias, concedía la libertad a Pedro Manuel, negro de un año de edad, e hijo de su esclava María Rufina, "en remuneración de estar criando la dicha su madre a un niño hijo de dicho marqués."[62]

En la utilización de los esclavos como fuerza de trabajo destacó siempre la corona española, que los empleaba en la construcción de fuertes, labores de minas y servicio de galeras, que durante buena parte del Seiscientos tuvieron una de sus bases en el Puerto de Santa María, localidad, como ya hemos mencionado, muy próxima a Cádiz. En 1655, por ejemplo, Juan Rodero vendía a Jamete, moro comprado "de los oficiales reales por ser desechado de galeras por no poder servir en ellas."[63] Miguel de Palacios adquiría en 1690 a Ysar, moro, comprado en almoneda pública celebrada por orden del Marqués de Alcorabel, general de las galeras de Cerdeña, "en cuyo trabajo asistía dicho moro de quien le hizo venta con otros por impedidos para semejante ejercicio."[64] Hazan, turco comprado en 1695, también servía por su parte en las galeras de España.[65] Sin olvidar, evidentemente, la mano de obra esclava de los arsenales. De hecho, en La Carraca, donde la mayor parte era de origen norteafricano, su presencia es muy antigua, y se prolongaría al menos hasta 1779, siempre en unas condiciones de vida muy duras, por cuanto habitaban en barracones donde algunas veces soportaban el hacinamiento y la miseria. Según se indicaba en 1766, "por la noche los meten a dormir, en un lugar tan estrecho, que adonde no pueden dormir más que diez o doce, meten cincuenta, y así tienen que dormir en cuclillas, llenos de miseria e inmundicia."[66]

La religión.

Una vez que los esclavos llegaban a nuestra ciudad, habían de enfrentarse, entre otras cosas, al hecho de que se encontraban en un mundo con unos parámetros religiosos aparentemente distintos a los de sus lugares de origen (o no tanto: se ha señalado al respecto cómo las cosmologías europea y africana tenían muchos elementos comunes,[67] y, al fin y al cabo, el cristianismo presentado a los africanos por los europeos se acomodaba muy bien a sus creencias y prácticas tradicionales).[68] No obstante, a pesar de todo lo que se ha

---

[61] Manuel Bustos Rodríguez, *Un comerciante saboyano*, 113-114.
[62] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 2366, 623.
[63] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 2098, 6.
[64] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 748, 53.
[65] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 2372, 761.
[66] Maximiliano Barrio Gozalo, *Esclavos y cautivos conflicto entre la cristiandad y el Islam en el siglo XVIII* (Valladolid, Junta de Castilla y León, 2006).
[67] David Northrup, *Africa´s Discovery of Europe*, 31.
[68] Douglas Ambrose, "Religión and Slavery", en Robert L. Paquette y Mark M. Smith, *The Oxford Handbook of Slavery in the Americas* (Oxford, University Press, 2010), 380.

dicho acerca del monolitismo confesional existente en nuestro país, lo cierto es que no pareció existir una especial presión sobre ellos para que se convirtieran a la religión católica, y, de hecho, en todas partes se constata la existencia de esclavos no cristianos, como sucedía, por ejemplo, en Valencia, Málaga o Murcia.[69] También en Cádiz se observa la persistencia de una importante colonia de esclavos que seguía siendo musulmana, siendo sintomático un testimonio de 1670, relativo a una niña llamada Petronila María, de origen moro e ingresada en la casa Cuna, la cual fue "quitada a su madre por haberla traído para que se bautizara a pedimento de su padre que está reducido a nuestra santa fe católica y en servicio del obispo de Canarias a quien hizo relación de tener esta dicha libre su hija y el obispo avisó al deán se tuviese cuidado por riesgo de que su madre y otros moros la quitaran."[70] Cuando en 1690 un embajador marroquí visitó la ciudad, "todos los presos que guardaba la ciudad de Cádiz hombres mujeres y niños vinieron también a nuestro encuentro, transportados de alegría proclamaban en alta voz la profesión de fe musulmana y reclamaban las bendiciones del profeta."[71] Asimismo, el cabildo municipal del 13 de septiembre de 1696 señalaba como lugar de entierro de los moros o turcos el "sitio fuera de la Puerta de Tierra de la parte de la Bahía que hace frente a las huertas,"[72] dado sus diferentes creencias religiosas.

La persistencia de las creencias musulmanas puede observarse en la antroponimia de los esclavos. Es cierto que a veces se identifica, un poco apresuradamente, la utilización de un nombre cristiano con la catolicidad del mismo, lo que no siempre era así: en 1690 Juan del Castillo vendía a Pedro Mateos un esclavo negro no bautizado que se llamaba Pedro.[73] Pero sí es seguro, por el contrario, que quienes utilizan nombres no cristianos no se han convertido a la religión católica, y siguen conservando sus creencias originarias. En este sentido, hay que destacar que entre 1650 y 1750, de 3481 esclavos vendidos en la ciudad, 933 tienen nombres no cristianos, sin contar con otros 132 que, simplemente, no tienen nombre alguno y son definidos como negros, moros o turcos, lo que supone una muestra más de cosificación, ya que se les comienza por negar cualquier identidad: así, en 1670 Juan Matheos vendía a María de Valencia un "esclavo negro atezado bozal no bautizado."[74] Sus nombres son muy variados, aunque hay que tener en cuenta que la escasa familiaridad de notarios y propietarios con la antroponimia musulmana debió provocar la utilización de unos nombres que pudieran resultar más familiares. Sea como fuere, los más frecuentes son Ali/Hali (47 casos), Abdala (24),

---

[69] Debra Blumenthal, *Enemies and familiars: slavery and mastery in fifteenth century Valence* (Cornell, University Press), 135, Jesús Bravo Caro, "Esclavos al servicio de la comunidad", *Baetica*, 28 (2006), Antonio Peñafiel Ramón, Antonio, *Amos y esclavos en la Murcia del Setecientos* (Murcia, Diputación, 1992).

[70] Archivo General de la Diputación de Cádiz, lib. 801.

[71] "Un embajador marroquí (1690-1691)", Antonio García Mercadal, *Viajes de extranjeros*, 1221.

[72] AMC, AC, 52, 338-339.

[73] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1811.

[74] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 5298.

Hamet/Hamete/Jamete (220) o Solimán (9) para los varones, y Aysa/Ysa/Yssa/Yza (37 casos), Barca (10), Fátima (126) y Sahara/Sajara/Saxara/Zahara (22) para las mujeres.

Y de estos 933 esclavos, 716 son definidos como moros (el 90,8% de los que tienen este origen utilizan, de este modo, nombres no cristianos), 45 como turcos (el 41,2) y solamente 24 como negros (lo que no llega ni al 2% del total). Nos sentimos inclinados a pensar que ello está muy relacionado con las procedencias de los esclavos: a los de origen musulmán, los amos les mantienen sus nombres. Al fin y al cabo, proceden de un ámbito cultural, el Islam, que merece cierto respeto y consideración, y, además, muchos de estos esclavos se sabe con certeza que van a ser liberados en un plazo de tiempo más o menos breve, por lo que los propietarios no sienten ningún ánimo de presionarlos desde el punto de vista religioso. Los negroafricanos, sin embargo, tienen en su contra el estigma de proceder de un ámbito cultural considerado primitivo, bárbaro y brutal, hacia el que no cabe consideración alguna, y que merece ser desterrado por completo de la identidad del esclavo, empezando por su propio nombre.[75] La adopción del mismo, al fin y al cabo, suponía la eliminación de sus señas de identidad anteriores, si bien la antroponimia de los esclavos gaditanos no se diferenciaba en mucho a la del resto de la población (en la cual María, José y Juan, con gran diferencia, eran los nombres de pila más comunes):[76] los esclavos suelen llamarse, por este orden, Juan (1728 de 5509 varones bautizados), Francisco (637), y José (489), y las esclavas, María (1863 de 5941 mujeres, lo que supone más de la cuarta parte en la primera mitad del Seiscientos, y en torno al 40% cien años después), Juana (479), y, en una proporción muy similar, Ana (340), Josefa (335) o Francisca (331), aunque esta situación es la que encontramos en otros lugares españoles que han sido estudiados.[77]

Sea como fuere, el bautismo no venía acompañado, ni mucho menos, por una instrucción en profundidad en la doctrina cristiana, ya que en muchas ocasiones era administrado en sus lugares de captura de forma masiva y sin un adoctrinamiento previo, y esta ignorancia fue sistemáticamente constatada por los jesuitas, tanto en Italia,[78] como en España como en el mundo colonial hispano.[79] Se sabe al respecto que los esclavos capturados en Angola, antes de

---

[75] Una visión general sobre el marco religioso negroafricano en John Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic World*, 235ss.

[76] Arturo Morgado García, *Iglesia y sociedad en el Cádiz del siglo XVIII* (Cádiz, Universidad, 1989).

[77] Rocío Periáñez Gómez, "¿Cómo se llaman los esclavos en la Extremadura moderna?", en Gregorio Salinero, e Isabel Testón Núñez, *Un juego de engaños: movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII* (Madrid, Casa de Velázquez, 2010).

[78] Nelson H. Minnich, "The Catholic Church and the pastoral care of black Africans in Renaissance Italy", en T. F. Earle y K. J. P. Loewe, *Black Africans in Renaissance Europe* (Cambridge, University Press, 2005), 280ss.

[79] Francisco de Borja Medina, "La experiencia sevillana de la Compañía de Jesús en la evangelización de los esclavos negros y su representación en América", en Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco, *La esclavitud negroafricana en la historia de España. Siglos XVI y XVII* (Granada, Comares, 2010).

ser trasladados al continente americano, eran guardados en Luanda en barracones, y el día antes del embarque se les reunía en una iglesia cercana para ser bautizados, sin haber recibido ninguna instrucción religiosa o ni siquiera haberse enterado de la existencia del Dios cristiano. Como preludio de la ceremonia formal, el sacerdote recorría las filas de cautivos, asignando a cada uno un nombre cristiano y dándoles un papel con su nombre para que no se les olvidara.[80] Esta debió haber sido la experiencia de muchos esclavos gaditanos que manifestaron haber sido bautizados en las tierras africanas: en 1690, de los 41 esclavos de origen subsahariano que deseaban contraer matrimonio y que mencionaron dónde se bautizaron, solamente 19 lo fueron en Cádiz (lo que, de paso, nos muestra la escasa fiabilidad de los libros de bautismo para calcular el volumen global de la población esclava), 9 en Lisboa (un testimonio más de la importancia de la conexión portuguesa en la esclavitud gaditana del momento), cuatro en Cabo Verde, otros tantos en Angola, y uno en Río de Janeiro, Caracas, Mozambique, Madrid y la localidad de La Laguna.[81] Ceremonia, que, en muchas ocasiones, carecía de significado alguno: en 1631 se bautizaba Juan, de procedencia africana, el cual "dijo no tener noticia del valor del sagrado bautismo que fue muy bozal cuando lo recibió y no fue catequizado."[82] Antonio, originario del Brasil, declaraba cómo "le habían puesto sal y echado agua en la cabeza con un jarro y no se acordaba que le hubiesen puesto los santos óleos."[83]

Si bien es cierto que la cristianización de los esclavos era bastante superficial, no lo es menos que también lo era la de la mayor parte de la población gaditana, para la cual la inserción en el catolicismo se traducía en la participación en unos ritos, cultos y ceremonias en los cuales la costumbre jugaba un papel totalmente determinante, sin que ello significara en modo alguno que los complejos aspectos teológicos del catolicismo hubieran sido interiorizados.[84] Ciertamente, la Iglesia velaba continuamente por la vida religiosa de la población esclava, pero son pocos los testimonios que nos revelan una preocupación especial por la misma, ya que, al fin y al cabo, estos deseos de control social se extendían sobre toda la población, como resultado de la implantación del proceso de confesionalización en la España (y el Cádiz) de los siglos XVI y XVII.

En nuestro caso, las constituciones sinodales de 1591 disponían que los curas advirtieran a los padres de familia hicieran venir a misa los días festivos a sus esclavos, denunciando en otro lugar cómo había señores "que permiten a sus criados y esclavos estar amancebados públicamente."[85] Como hemos visto,

---

[80] Frederick P. Bowser, *El esclavo africano en el Perú colonial* (México, Siglo XXI; 1974).

[81] ADC, Expedientes matrimoniales, leg. 106-108.

[82] Archivo de la Parroquia de Santa Cruz de Cádiz (en adelante APSC), Bautismos, año 1631, 538.

[83] APSC, Bautismos, año 1631, 538.

[84] Ignasi Fernández Terricabras, "Exitos y fracasos de la Reforma católica. Francia y España (siglos XVI y XVII)", *Manuscrits*, 25, 2007.

[85] *Sínodo diocesano de Cádiz*, "Constituciones antiguas del obispado de Cádiz" (Cádiz,

no todos los amos bautizaban a sus esclavos, ya que en 1628 el obispo Francisco Pacheco se vio obligado a hacer un examen general de la población esclava y a bautizar a los que a su entender necesitaban este sacramento, bautizándose durante un sólo mes a 193 africanos adultos,[86] y bastantes años más tarde, en 1677, el prelado Juan de Isla mandaba un interrogatorio a los curas en el que se les preguntaba, entre otras cosas, "sobre si hay gitanos o berberiscos y si están instruidos en la fe católica."[87]

La vigilancia de las costumbres era también habitual, aunque, insistimos, este control no se diferenciaba en nada del ejercido sobre el conjunto de la población. Los autos criminales levantados en el Gibraltar del siglo XVII nos muestran que en 1634 el fiscal del obispado procesaba a Sebastián de Hoces, ciego, y su esclava Jerónima, por vivir amancebados. En la visita pastoral realizada a dicha ciudad en 1678 por Juan de Isla, el prelado actuaba contra Ana Magdalena, liberta mulata, por alcahueta, procedimientos que se repitieron ese mismo año contra Francisco Remigio, esclavo de Juan Pedro Villegas, por vivir amancebado con Catalina Retama, mujer soltera, y haber tenido con ella muchos hijos; y contra Pedro, esclavo, por vivir amancebado públicamente con una mujer casada.[88] Todavía en 1717, en la visita realizada por Lorenzo Armengual de la Mota a Alcalá de los Gazules, se amonestaba a Tomasa Ordóñez, berberisca, por comunicarse ilícitamente con Hiscio de Mesa, clérigo de menores, "llevándole en diferentes ocasiones a holgaderos", denunciándose asimismo cómo Francisca, esclava de Elvira Brazas, había dado a luz en varias ocasiones sin estar casada, ya que estaba en tratos con dos criados del vicario.[89] Para evitar estos amancebamientos, en 1719 nuestro prelado promulgaba un edicto en el que tras señalarse cómo era "frecuente en esta ciudad y obispado traer y comprarse para el servicio esclavos infieles negros turcos y moros de ambos sexos y de diferentes edades y algunos casados en sus tierras y que muchos habiéndose convertido a nuestra santa fe y recibido el bautismo pretenden casarse" se les preguntara su edad, naturaleza, años de cautiverio y si contrajeron matrimonio en su tierra.[90]

Es lógico que no falten los esclavos detenidos por la Inquisición, por cuanto la vigilancia del orden moral y religioso contrarreformista asumido por esta institución, debía extenderse también a la población no libre. Lo que más nos debería preocupar es la posible persistencia de sus cultos anteriores, fenómeno muy frecuente en el mundo colonial,[91] pero que también podemos

---

1882).

[86] Isidoro Porquicho Moya, *Cádiz población y sociedad 1597-1650* (Cádiz, Diputación, 1994), 80.

[87] ADC, Secretaría, leg. 504.

[88] Pablo Antón Solé, *Catálogo de la sección Gibraltar del Archivo Diocesano de Cádiz 1518-1806* (Cádiz, Instituto de Estudios Gaditanos, 1979).

[89] ADC, Manuscritos, lib. 1241.

[90] ADC, Secretaría, leg. 1.

[91] Ruth Rojas Navarro, "El tribunal de la Santa Inquisición y los negros esclavos en América", *Hispania Sacra*, 55 (2003).

detectar en España, apareciendo en la Granada del siglo XVI referencias al culto al sol y la veneración por árboles y animales considerados sagrados y protectores.[92] No contamos con muchos testimonios de esclavos gaditanos detenidos por la Inquisición, pero sí podemos señalar el de la esclava parda María Rafaela, que en fecha indeterminada del siglo XVIII fue acusada de dichos y hechos heréticos, por cuanto "siendo de once a doce años había ofrecido su alma a el demonio con el pacto de que la favoreciese en todo y que creyendo lo ejecutase había traido por mucho tiempo una imagen suya y que la había adorado y besado muchas veces diciendo hijo mío tu me has de amparar y que había blasfemado muchas veces maldiciendo a Dios a María Santísima y sus santos ultrajando y conculcando las imágenes de Nuestra Señora y creído que no era madre de Dios y que había confesado y comulgado algunas veces sacrílegamente y sacado la sagrada forma de la boca la que ultrajo una vez poniéndole debajo de las esteras de la Iglesia sentándose sobre ella y la otra la que vio creyendo cuando ejecutaba esto que Dios no estaba en ella y que todo lo ejecutaba desesperada del mal trato que le daban sus amos."[93] Ignoramos hasta qué punto la población esclava gaditana acabó conservando algún rasgo de sus costumbres y creencias, pero sí podemos señalar que el proceso de aculturación no fue completo, al menos de creer el testimonio de Lantery, que a finales del siglo XVII presenciaba "un baile de negros realizado por éstos cerca de los Capuchinos."[94]

La integración en la comunidad católica nunca podía ser total. Las constituciones del seminario de san Bartolomé de 1596 prohibían que los estudiantes tuvieran ascendencia de moros, judíos, negros o esclavos,[95] y ello vedaría su acceso al estamento eclesiástico. 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,[96] o la del Santísimo Cristo de la Columna, que en sus reglas de 1660 excluía con toda claridad a negros y esclavos.[97] La alternativa pasaba, sobre todo en el caso de los negroafricanos, por la formación de cofradías propias, si bien pensamos que se debe rechazar la idea tradicional de que la existencia de cofradías de negros y libertos es una muestra de la cristianización de los esclavos y de su integración en la vida española (William D. Philips Jr. afirma al respecto cómo "los esclavos, especialmente los de la segunda y posteriores generaciones, era frecuente que manifestaran sincera piedad y fueran muy activos en cuestiones religiosas, de tal modo que fueron más aceptados gracias a

---

[92] Aurelia Martín Casares, "Cristianos, musulmanes y animistas en Granada: Identidades religiosas y sincretismo cultural", en Berta Ares y Alessandro Stella, *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos* (Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000), 214-215.

[93] Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 3736.

[94] Manuel Bustos Rodríguez, *Un comerciante saboyano*, 226.

[95] ADC, Secretaría, leg. 845.

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

[97] ADC, Varios, leg. 1871.

su devoción y a su participación en la vida y celebraciones religiosas"),[98] por cuanto las cofradías en la España moderna hay que interpretarlas más en clave funeraria y de solidaridades que en clave estrictamente espiritual, lo que también podríamos aplicar al mundo colonial: para el caso brasileño, Elizabeth Kiddy ha señalado cómo "*they served as a liminal space between family and society, creating an extrafamilial corporate society of people qith shared interests...perhaps the most important function of the lay religious brotherhoods was their position between the living and the deads, as they served the important function of burying and praying for the dead*."[99]

Y 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 y de incrementar el status personal, a fin de convertirse en sujetos prósperos y respetados entre sus iguales,[100] y nunca de difuminar la existencia del colectivo en el conjunto de la población, como prueba el hecho de que en el mundo colonial dichas hermandades permitieron la perpetuación de las nacionalidades de origen, como los Minas, los Angolas o los Alladas.[101] Para reforzar este sentimiento identitario, negros son incluso los santos más comunes. El primero es San Benedicto de Palermo, nacido en torno a 1524 o 1526, antiguo esclavo luego liberado, y que pasó casi toda su vida en el convento franciscano de Santa María de Gesú de Palermo, siendo beatificado en 1743 y canonizado en 1807, tras haber sido muy promocionado por los franciscanos y los Habsburgo españoles por su condición de súbdito del rey Católico.[102] Los otros santos negros serán Santa Ifigenia, princesa nubia convertida al cristianismo por san Mateo, y a la que se le invocaba en los peligros de los viajes marítimos, San Elesbao, emperador de Abisinia en el siglo V; que favorece los viajes por mar y protege contra los incendios, y san Antonio de Noto, también negro siciliano.[103]

Sea como fuere, estas hermandades no fueron muy bien vistas por la sociedad blanca al pesar sobre ellas el estigma de la condición servil y el color

---

[98] William D. Philips Jr., *Historia de la esclavitud en España*, 168.

[99] Elizabeth W. Kiddy, *Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil* (Pennsylvania, State Press, 2007, 37.

[100] Nicole von Germeten, "Routes to Respectability. Confraternities and Men of African Descent in New Spain", en Martin Austin Nesvig, *Local Religion in Colonial Mexico* (New Mexico, University Press, 2006), 216.

[101] John Thornton, *Africa and Africans in the making of Atlantic World*, 203.

[102] Vittorio Morabito, "San Benedetto il Moro, da Palermo, prottetore degli africani di Siviglia, della penisola iberica e d' America Latina", en Berta Ares, y Alessandro Stella, *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos* (Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000).

[103] Didier Lahon, "Les Confréries de Noirs à Lisbonne et leurs privilèges royaux d' affranchissement. Relations averc le Pouvoir (XVIe-XIXe siècles)", en Myriam Cotias, Alessandro Stella, y Bernard Vincent, *Esclavage et dépendances serviles* (Paris, L' Harmatann, 2006).

de sus miembros,[104] prejuicios que se extienden incluso a algunos de sus historiadores: Hipólito Sancho de Sopranis 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."[105] Y, mucho más recientemente, Vicente Díaz Rodríguez se refiere a la cofradía de Nuestra Señora del Rosario como "constituida esencialmente por negros y gobernada por mayordomos morenos, la cofradía siempre padeció de un insuficiente control sobre sí misma, descuidando el registro de los hermanos y, lo que es más grave, siendo poco rigurosos en el control y administración de sus caudales, que se dilapidaban en gastos superfluos, fiestas y saraos que nada tenían que ver con los fines propios de la organización. De aquí el que en cierta ocasión llegasen, incluso, a hacer desaparecer los libros para evitar que fuesen controlados…lucha sorda entablada entre los cofrades negros y blancos: aquellos inclinados a convertir la cofradía en una organización cerrada a los que no fuesen de su nación, sin sujeción a regla alguna y plena libertad para administrar sus bienes, y los blancos, más propensos a una cofradía abierta a todos, sujeta a las normas canónicas, y, en este caso, a la jurisdicción de la Orden de los Predicadores."[106]

En Cádiz, las cofradías étnicas estuvieron representadas por la hermandad de los morenos, posteriormente denominada del Rosario, que ya aparece citada en la lista de cofradías proporcionada por Agustín de Horozco a finales del siglo XVI.[107] No obstante, su existencia no fue ni mucho menos plácida, ya que, con el tiempo, los blancos, vinculados a la nobleza y al patriciado de origen genovés y apoyados por la autoridad eclesiástica y los dominicos (que querían el control exclusivo de su advocación mariana), trasladaron la hermandad al convento de Santo Domingo y expulsaron a los hermanos de origen negroafricano 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 encontramos desde 1664 documentos que atestiguan su existencia en la iglesia de Nuestra Señora del Rosario. Una tercera cofradía sería 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 sin carácter racial. Los avatares sufridos por estas

---

[104] 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*, tomo 1 (Córdoba, Cajasur, 1995).

[105] Hipólito Sancho de Sopranis, *Las cofradías de morenos en Cádiz* (Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1958), 14.

[106] Vicente Díaz Rodríguez, *Negros y frailes en el Cádiz del siglo XVII* (Salamanca, Editorial San Esteban, 2009), 19 y 25.

[107] Agustín de Horozco, *Historia de la ciudad de Cádiz* (1598), edición e introducción de Arturo Morgado García (Cádiz, Universidad/Ayuntamiento, 2001).

hermandades, bastante bien estudiados,[108] y que condujeron a su disolución en el siglo XVIII, nos testimonian a la perfección las limitaciones conocidas por la integración de la población esclava, especialmente la de origen subsahariano.

La enfermedad y la muerte.

El comprador debía estar informado sobre cualquier enfermedad que el esclavo padeciera, y eran muy frecuentes males como dolencias venéreas, eneuresis (incontinencia urinaria), enfermedades pulmonares, hernias, quemaduras, afecciones oculares, tiña, llagas, fiebre, disentería, minusvalías físicas y ausencias dentarias,[109] lo que no difiere demasiado de los detectados por Tardieu en la Lima colonial.[110] En Cádiz, los contratos de compraventa suelen proporcionar una somera descripción física de los esclavos pero sin aportar muchos detalles, aunque normalmente se alude a unas buenas condiciones de salud, y pocos son los que indican que el esclavo padeciera alguna enfermedad. Hay algún caso de polidactilia, como el de Fátima, mora vendida en 1660 y que tenía seis dedos en cada pie.[111] Musa, de origen moro, y adquirido ese año, "tiene en la pierna derecha un balazo del cual se suele dar freno en ella y dolerle."[112] Simón, negro de 24 años de edad, hubo de ser remitido en 1670 por su comprador, el cabo de escuadra Gabriel Joseph, al Hospital de San Juan de Dios por padecer asma, haciéndose cargo el vendedor, el capitán Matías Gómez Trigoso, de los 36 pesos a los que ascendieron los gastos de la cura.[113] Y Manuel, africano de 18 años, padecía "bubas con diferentes gomas y de dicha enfermedad muy a riesgo de morir o quedar baldado."[114]

Es obvio que debió ser mucho mayor el número de esclavos con alguna dolencia física, independientemente de las que el paso de los años les deparara, pero ello no debería resultarnos tampoco extraño. El estado de salud de la población durante el Antiguo Régimen era muy precario, habida cuenta de las deficientes condiciones de vida y la precariedad de los cuidados médicos, por lo que cualquier lesión, por pequeña que fuera, era susceptible de traducirse en una deformidad permanente. Aunque tampoco nos extrañaría que el aspecto físico de los esclavos, al menos en el momento de su primera venta, fuese más saludable que el del común de la población, ya que en caso contrario sería más problemático encontrar un comprador o solicitar un precio demasiado alto. Los contratos de compraventa nos suelen mostrar esclavos de mediana o de pequeña

---

[108] Vicente Díaz Rodríguez, *Negros y frailes en el Cádiz del siglo XVII*, Hipólito Sancho de Sopranis, *Las cofradías de morenos en Cádiz*; Alessandro Stella, *Histories d´esclaves dans la Peninsule Ibérique*.

[109] Aurelia Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*, 376.

[110] Jean Pierre Tardieu,"La pathologie rédhibitorie de l´esclavage en milieu urbain: Lima XVIIeme siécle", *Jahrbuch führ Geschichte Lateinamerikas*, 26 (1989).

[111] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 3548

[112] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 342, 52.

[113] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 2354, 487.

[114] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 3829, 545.

estatura, de buen cuerpo, con canas, con heridas en el rostro, con brazos y muñecas labrados a uso de su tierra, con algunos dientes menos o con señales de viruela, lacras que, al fin y al cabo, afectaban igualmente a la población libre.

Era relativamente normal que los esclavos enfermos fueran atendidos en los hospitales de la ciudad, a saber, el de San Juan de Dios para los varones, y el de Nuestra Señora del Carmen, fundado en la segunda mitad del siglo XVII, para las mujeres. Pero al final, como a todos, les llegaba la muerte. Entre 1683 y 1749, constatamos en Cádiz un total de 2736 esclavos fallecidos (alguno de ellos en plena calle, como Catalina, parda, esclava de Antonio García, en 1688),[115] si bien no sabemos demasiado acerca de la edad de defunción, omitida por los curas en muchas ocasiones. En los años finales del Seiscientos solamente de los niños se registra la edad de fallecimiento, con escasas excepciones, aunque dudamos mucho de que los curas registren sistemáticamente la mortalidad infantil de los esclavos. Por lo que se refiere a la primera mitad del siglo XVIII, el celo en esta cuestión es algo mayor, pero ni mucho menos exhaustivo. Sea como fuere, y aunque la debilidad de la muestra conocida nos impida un estudio fiable de la esperanza de vida esclava, lo cierto es que llama la atención el hecho de que, de 345 esclavos de los que conocemos su edad de defunción, 217 mueran antes de cumplir los cuarenta años de edad, lo cual se corresponde perfectamente con la esperanza de vida observada en las plantaciones coloniales, situada entre los 38 y los 39 años.[116] Algunos casos de extrema longevidad, concretamente los de cuatro esclavos que llegaron a centenarios, constituyen una curiosidad, pero en ningún caso una situación normal.

El tipo de entierro de los esclavos era responsabilidad, naturalmente, de los propietarios. Estos no estaban muy dispuestos, obviamente, a que el mismo le reportara gastos excesivos, pero sí organizaron su sepelio con cierta dignidad, a fin de no caer en el desdoro. En el Cádiz del siglo XVIII había varios tipos de entierro, dependiendo el tamaño del cortejo fúnebre de la capacidad económica, comenzando por el de honras enteras, y siguiendo por los de medias honras, cruz alta, y cruz baja.[117] Estos dos últimos oficios funerarios, que cubrían el expediente de la decencia sin llegar a la ostentación, constituyen los entierros predominantes entre los esclavos (frente al conjunto de los testadores gaditanos, más inclinados por las medias honras):1710 entierros de cruz alta y 830 de cruz baja, frente a 74 medias honras y un entierro de honras enteras. No obstante, sabemos que algunos fueron sepultados por la hermandad de la Santa Caridad, lo que nos prueba su ínfimo nivel económico. Las cuentas correspondientes al año 1706 nos revelan el

[115] APSC, Defunciones, año 1688.

[116] Herbert S. Klein, *African slavery in Latin American and the Caribbean*, (Oxford U.P., 1988), 160.

[117] María José de la Pascua Sánchez, *Vivir la muerte en el Cádiz del Setecientos* (Cádiz, Fundación Municial de Cultura, 1990), 142.

entierro de los esclavos negros Juan Lorenzo e Isabel María, así como de varios libertos.[118]

Si en el conjunto de los testadores gaditanos se constata la hegemonía de los conventos como lugar de sepelio (el 64% del total),[119] los esclavos suelen recibir sepultura en las parroquias, fundamentalmente en la de Santa Cruz, a cuyas afueras estaba ubicado un cementerio que sirvió de última morada a muchos de ellos. De los 2730 esclavos fallecidos de los que conocemos su lugar de sepultura, 1261 fueron enterrados en la parroquia de Santa Cruz, 617 en la auxiliar de San Antonio, 505 en la del Rosario (asiento de la cofradía de Nuestra Señora de la Salud, San Benito de Palermo y Santa Efigenia, no lo olvidemos), y 37 en el cementerio, sin más precisiones. Ser enterrado en los claustros conventuales, así como gozar de los oficios funerarios más pomposos, constituían posibilidades cerradas para la inmensa mayoría de la población esclava, contrastando con el hecho de que era la pauta habitual para la población gaditana, al menos para su mesocracia. En el Antiguo Régimen, y en cualquier época, aún ante la muerte existen diferencias, y la marginación que caracterizó a nuestros esclavos en vida, se haría sentir además una vez concluida su nunca libremente elegida existencia.

Conclusión.

La vida cotidiana de los esclavos en el Cádiz moderno no se diferenció demasiado de lo que ya se ha constatado en otras ciudades mercantiles españolas. Hay que partir de la base de que hemos de situarnos en un contexto, común a la Europa del momento, caracterizado por el hecho de que nos encontramos con una sociedad con esclavos, no con una sociedad esclavista,[120] por lo que los rasgos estructurales de la esclavitud gaditana se asemejan más a los que ya podemos apreciar en metrópolis como Sevilla o Lisboa, que con lo acaecido en las plantaciones del Nuevo Mundo. Así, la dedicación al servicio doméstico o a actividades relacionadas con la economía urbana, la fuerte explotación sexual, las dificultades para formar una familia estable, y el mantenimiento de su inferioridad aún después de la muerte, como revela el hecho de que sus funerales en ningún momento se celebran con la solemnidad que encontraremos en otros grupos sociales.

Pero tendemos a considerar a la población esclava como un todo, y

[118] ADC, Varios leg. 1866.

[119] María José de la Pascua Sánchez, *Vivir la muerte*, 175.

[120] William D. Philips Jr., "Manumission in Metropolitan Spain and the Canaries in the Fifteenh ad Sixteenth Centuries", en Rosemary Brana-Shute y Randy J. Sparks, *Paths to freedom: manumission in the Atlantic World* (South Carolina, University Press, 2009), 31. Un punto de vista diferente en Alessandro Stella, *Histoires d´esclaves*, que define a las sociedades ibéricas como esclavistas, no sobre la base del porcentaje de esclavos en la población total, sino atendiendo a la omnipresencia de los mismos, y al deseo de todos los grupos sociales de adquirirlos.

olvidamos con demasiada frecuencia que la misma era, dado sus diversos orígenes (norteafricanos, subsaharianos, otomanos), muy diversa, y la misma sociedad blanca debió fomentar este sentimiento de diversidad: como bien ha apuntado Moreno Fraginals, estas divisiones obstaculizaban la formación de una conciencia de clase frente a la explotación común, fomentando en su lugar la constitución de grupos excluyentes.[121] Excluyentes y enfrentados: un documento de 1695 nos menciona cómo Antonio Cavalos, finalés (oriundo del Final, próximo a Génova) 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 querella, que es de gran interés por revelarnos la existencia de tensiones interraciales en el Cádiz de finales del Seiscientos.[122]

Los comportamientos debieron ser muy diferentes. Aunque ya es un tópico decirlo, los esclavos de origen norteafricano estaban menos dispuestos a insertarse en la sociedad gaditana, por lo que se convirtieron con menor frecuencia, se casaron menos y casi nunca recibieron un entierro católico. Al fin y al cabo, la esperanza de poder retornar a sus lugares de origen estaba mucho más fundamentada, y, de hecho, se beneficiaron en mayor medida de la libertad, aunque, eso sí, a cambio de pagar un precio por la misma, tras lo cual es muy probable que abandonaran la ciudad para siempre.[123] Los negroafricanos, por el contrario, adoptaron los comportamientos de la sociedad dominante con mayor frecuencia, se convirtieron en mayor medida al cristianismo y era mucho más habitual que se casaran, constituyendo la inmensa mayoría de los esclavos que fueron enterrados según los rituales católicos. Pero su fuerte nivel de endogamia, manifestado en sus relaciones personales, en la estructura de sus enlaces matrimoniales, y en la existencia de cofradías étnicas, debió facilitar la conservación de algunos rasgos culturales propios, aunque la documentación no nos permita responder a la pregunta de cuáles fueron.

En cualquier caso, la integración en la sociedad blanca tenía sus límites, como revela el estudio de algunas trayectorias individuales. En la Europa dieciochesca encontramos algunos antiguos esclavos que jugaron un papel de cierta relevancia, como Angelo Solimán (1721-1796), de origen camerunés y que llegaría a ser Gran Maestre de la logia masónica de Viena, el

---

[121] Manuel Moreno Fraginals, *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones* (Barcelona, Crítica, 1983), 28.

[122] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 1308, fol. 92v.

[123] Arturo Morgado García, "Los libertos en el Cádiz de la Edad Moderna", *Studia Historica. Historia Moderna*, 32 (2010).

escritor Ignatius Sancho (1729-1780), que vio la luz en un barco de esclavos y fue una destacada figura de las letras inglesas, Olaudah Equiano (1745-1797), muy vinculado con la campaña abolicionista de William Wilberforce y que redactó una conocida autobiografía, Jacobus Elissa Johannes Capitein (1717-1747), sacerdote holandés de origen ghanés y el primer africano que estudió en una universidad europea,[124] o Abram Petrovich Gannibal (1696-1781), de origen etíope, vendido en Constantinopla donde fue comprado por un subordinado de la embajada rusa, enviado por Pedro I el Grande a Francia para que recibiera una esmerada educación, obteniendo el grado de mayor general en 1742 y convirtiéndose en 1751 en el comandante de la guarnición rusa de Reval (Tallin), encontrándose entre sus nietos a un tal Alexander Pushkin.[125]

Pero tan ilustres ejemplos, por otro lado bastante tardíos, pertenecen al ámbito de la excepcionalidad, y, en cualquier caso, nada semejante encontramos en Cádiz, donde la trayectoria más relevante que los esclavos pudieron ofrecer fue la de Antonio Machuca, al cual, como le ocurriera en la Granada del siglo XVI a Juan Latino, la sociedad blanca nunca le acogería por completo en su seno.[126] Había nacido en Guinea, donde fue capturado, como tantos otros, a la edad de siete u ocho años, siendo trasladado a Sevilla donde lo compraría Bernardino Carreño, que le dio el apellido del que fuera su padrino cuando lo bautizaron en 1733 a los ocho años de edad, José Machuca y Sans. Logró la libertad, y en 1750 se trasladaba a Cádiz, ciudad en la que tuvo una destacada carrera financiera, manteniendo buenas relaciones con comerciantes tan importantes como Juan de Tressierra, Andrés Gerardi, cónsul de Génova, o Domingo Tomás Terry, falleciendo en 1794.[127] De su trayectoria vital destacaríamos, amén de sus nexos mercantiles, su vinculación con la iglesia de Nuestra Señora del Rosario (en su testamento menciona su deseo de ser enterrado en la bóveda de la capilla de Nuestra Señora de la Salud, San Benito de Palermo y Santa Efigenia, "propia de los nacionales etíopes", lo que nos refleja el orgullo de su condición, habiendo aportado además en el pasado la suma de 9000 reales para costear la construcción del altar de Nuestra Señora de la Salud).[128] Será además firmante de una petición cursada al cabildo municipal gaditano en 1770 según la cual solicitaba ser admitido en el oficio de corredor, alegando además su firme catolicismo, y los servicios militares prestados en el pasado por los negros, petición, que, por supuesto, fue rechazada por el cabildo municipal dado la condición de liberto y de recién convertido al catolicismo del solicitante.[129] Su periplo vital es testimonio de cuán lejos podía llegar un antiguo esclavo en la sociedad gaditana

---

[124] David Northrup, *Africa´s Discovery of Europe*, 123ss.

[125] Allison Blakely, "European Dimensions of the African Diaspora: the definition of Black Racial Identity", en Darlene Clark Hine y Jacqueline Mcleod, *Crossing Boundaries: Comparative History of Black People in Diaspora* (Indiana, University Press, 2001).

[126] Baltasar Fra Molinero, "Juan Latino and his racial difference", en T. F. Earle, *Black Africans in Renaissance Europe*.

[127] José Andrés Gallego, *La esclavitud en la América española*, 173-174.

[128] AHPC, Protocolos Cádiz, lib. 4540.

[129] AMC, AC, Año 1770.

finidieciochesca, pero también revela que, antes o después, siempre se encontraría con un techo de cristal.

Pero lo que de verdad aporta originalidad al fenómeno esclavista en el Cádiz moderno, es su tardío impacto cronológico. De hecho, su gran auge se produce a partir de 1650, y, especialmente, desde 1660/1670, en un momento en el cual en el resto de España empieza a convertirse, supuestamente, en un fenómeno residual, manteniéndose con pleno vigor por lo menos hasta los años treinta del siglo XVIII. Si habláramos del mundo colonial no tendría nada de extraño, pero es una situación anómala en el contexto europeo, y, lo que es más, perfectamente asumida por la sociedad gaditana del momento. De hecho, cuando hablamos de Cádiz como cuna de la libertad, fundamentándonos en la promulgación en la ciudad de la constitución de 1812, olvidamos que los nuevos vientos no soplaron para todos por igual: el *Diario Mercantil de Cádiz* del 30 de marzo de 1813, anunciaba la venta de "*una negra de 27 años sin defectos*", y no fue la única persona esclavizada que encontramos reflejadas en sus páginas durante estos años. Y toda una tormenta debió abatirse sobre el esclavo anónimo de cuya fuga daba cuenta el *Diario Mercantil* del 11 de febrero de 1812.[130]

[130] Alberto Ramos Santana, "La vida cotidiana en el Cádiz de las Cortes. El recurso a la prensa como fuente para su estudio", en Marieta Cantos Casenave, Fernando Durán López, y Alberto Romero Ferrer, *La Guerra de pluma. Estudios sobre la prensa de Cádiz en el tiempo de las cortes (1810-1814). Tomo tercero. Sociedad, consumo y vida cotidiana* (Cádiz, Universidad, 2008), 72-73.