enero-julio 2007

ACTUALIDADES Nº 17

ISSN 0252-[illegible]

Centro de Estudios Latino[illegible] Ga[illegible]

ESCLAVITUD E ILUSTRACIÓN. LA INSTITUCIÓN ENTRE MORAL, NORMAS E INTERESES COMERCIALES EN VENEZUELA (1790-1800)

Dora Dávila Mendoza

Resumen

A partir de la *Real Cédula Instrucción circular sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e islas Filipinas*, firmada por el Rey de España en Aranjuez el 31 de mayo de 1789, se relacionan las ideas de algunos intelectuales de la época sobre el esclavo, lo que se esperaba religiosamente de este y algunas reacciones de los comerciantes a esas nuevas normas de comportamiento que perseguían un mejor aprovechamiento económico para la Corona.

Palabras clave: Venezuela, siglo XVIII, esclavitud, estudios sobre el esclavo.

Abstract: Starting with the *Royal Decree with letters of instruction about the education, treatment and occupations of slaves in all his dominions of the Indies and the Philippine islands*, signed by the King of Spain in Aranjuez, on May 31st, 1789, a relation is established between their ideas on the slave of some intellectuals from the period, what was expected of slaves from a religious point of view, and some reactions on the part of merchants to these new rules of conduct that sought greater economic benefits for the Spanish Crown.

Key words: Venezuela, 18th. Century, slavery, studies on the slave.

Desde mediados del siglo XVIII, aproximadamente, una parte del mundo americano y europeo vivía la ebullición de ideas "modernas" que alentaban la abolición de la esclavitud, la igualdad entre mulatos y el fin de la trata de esclavos traídos de África. Estos grupos, con sus discursos e ideas "modernas", compuestos principalmente por liberales ilustrados, tenían el estímulo de los cambios inspirados por movimientos como la independencia de Estados Unidos, las ideas renovadoras de algunos ingleses y el proceso revolucionario francés, acontecimientos desde los cuales brotaban discursos de mejoría para las condiciones de vida de los sectores sociales menos favorecidos. Durante los distintos momentos de estas circunstancias particulares, estos ilustrados crearían, a ambos lados del continente, ambientes de discusión y polémicas de contenido social sobre el tema de la trata de esclavos, considerando la ausencia de derechos y los beneficios que, para el comercio, deparaba este sistema que algunos tachaban de inmoral.

El discurso bienintencionado de estos letrados[1] liberales –quienes desde el humanismo y la razón procuraban aminorar los malos tratos hacia estas minorías– se enfrentaba a una realidad insoslayable: el desarrollo vertiginoso del comercio que desde la segunda mitad del siglo XVIII había hecho inevitable el afán de lucro de muchos comerciantes con el bien preciado de una mano de obra esclava. Efectivamente, estas ideas eran irrealizables ante el significativo obstáculo económico, sin contar la casi imposibilidad de su aplicación. Esta fuerza laboral era la que permitía el creciente desarrollo cuyo incremento beneficiaba a una cantidad significativa de comerciantes europeos que vivían de ese intercambio, así como a muchos otros que lo disfrutaban, entre estos los mismos humanistas, quienes eran beneficiarios de ese comercio al endulzar sus tés o cafés con el preciado producto antillano.

1 Entenderemos el término "letrado" de acuerdo con Ángel Rama (s/f, 50).

ISSN 0258-905X

Depósito legal
pp197402DF695

De esta manera, ante una realidad de riqueza, disfrute y bienestar generada por el comercio, era casi natural que se minimizaran muchas denuncias sobre los horrores en los barcos negreros africanos. Medio este que, de manera natural, transportaba en especies las fuerzas del futuro bienestar de otros para así seguir, desde las estancias y plantaciones, el aparentemente inagotable circuito de la producción y la ganancia que, del azúcar antillana, manaba al mundo occidental.

Los cambios ocurridos en la América del Norte daban alguna explicación de ese incremento comercial. El desarrollo económico de las Antillas se había hecho mayor después de la independencia de las colonias británicas de América del Norte que, una vez libres del monopolio colonial, habían empezado a surtirse del azúcar de las colonias francesas en las Indias Occidentales, especialmente Saint-Domingue.

Después de 1783, una vez concluida la guerra independentista norteamericana, se había acelerado la tasa de crecimiento de la colonia francesa y la producción de azúcar llegó a niveles nunca vistos anteriormente. Señala Moya Pons (1991) que, entre 1783 y 1789 los comerciantes de Burdeos invirtieron en Saint-Domingue unos «100 millones de libras tornesas para aumentar la producción azucarera y de otras materias primas, para hacer frente a la demanda del mercado de la naciente república de los Estados Unidos» (125). Esta cifra no incluía las inversiones en las Antillas francesas de otros puertos negreros en Europa, como Liverpool y Nantes.

Paralelo a esta situación comercial que había transformado vertiginosamente la dinámica económica en las Antillas, algunos humanistas y asesores de Estado habían buscado justificar el tema de la esclavitud con relación a la naturaleza más o menos absoluta de los derechos de propiedad, sobre el grado en que los propietarios podían disponer de sus

pertenencias, así como del modo en que podían explotarla para su propio beneficio.

Ese discurso justificativo sobre la esclavitud se expandía por toda la sociedad y podía comprenderse como un *dégradé* de exclusiones en relación con otros grupos sociales. Por ejemplo, en buena parte de la comarca americana la identidad de los dueños de esclavos con su espacio de pertenencia respecto a España, estaba sellada por una "calidad" inferior de criollo americano sobre la del peninsular español, relación que, directamente, se extendía hacia los que estaban por debajo de ese amo. Esa certeza sobre la diferencia del otro, culturalmente diferente por su origen, había surgido de la idea de la contaminación biológica y ecológica que acompañaba a los europeos en su dispersión global a lo largo del siglo XVI.

En ese mismo proceso la llamada Ilustración, desde luego, había influido notoriamente sobre la cristalización de ese fatalismo distintivo entre los criollos y los metropolitanos que, por extensión, incluía a los esclavos también. Entendido como «el anticipo al racismo moderno», los habitantes de esta comarca se consideraban americanos y este término denotaba la "fatalidad" compartida del nacimiento fuera de España (Anderson, 2005, 92-98).

Estaba establecido que la propiedad de la tierra y la propiedad del esclavo, según la ley y la tradición, eran de uso irrestricto, pero la diferencia radicaba, al menos nominalmente, en que amo y esclavo compartían un alma cristiana[2]. En el ánimo de proteger y justificar religiosamente las ganancias generadas por la trata de esclavos, en la mentalidad de muchos de estos humanistas asesores quedaba más que justificado el

2 En este espíritu compartido radicaría, de acuerdo con el sentido señalado por Carrera Damas (2003), parte de la crisis de la monarquía cristiana. Esta, progresivamente, devendría en el resquebrajamiento de un sistema sociopolítico, espiritual e ideológico para dar al traste, finalmente, con un debilitado sistema imperial. Desde esta perspectiva debe leerse el código negrero de 1789.

Integración latinoamericana
ISSN 0252-908X
Depósito legal
pp197402DF593

sufrimiento infligido a los negros, pues este era compensado moralmente al ofrecérseles acceso a la salvación eterna, argumento que había recibido la sanción oficial del *Code noir* de 1685, el código francés que regía la esclavitud y el comercio esclavo (Munck, 2001, 264).

Como parte de ese espíritu, los padres de familia en América, especialmente en la provincia de Venezuela, tenían la obligación redentora de educar en la religión a los esclavos[3]. Pero paulatinamente esta compatibilidad de la trata de esclavos con la fe comenzó a ser discutida. En 1750, por ejemplo, las reuniones de la Sociedad de Amigos Cuáqueros de Filadelfia y Londres advertían que la tenencia de esclavos era un obstáculo para la salvación del alma, e imbuidos en ese espíritu de moralidad era un hecho que después de 1763, en ambos lados del Atlántico Norte, los cuáqueros condenaran explícitamente la trata de negros.

En ese contexto de moralidad redentora y de espíritu justificador, otros ilustrados de la época, basados en la naturaleza que el destino había deparado a los esclavos, aceptaban su existencia a través del estereotipo racial. Esta posición, desde luego, de algún modo apoyaba la mentalidad imperante de los esclavistas. En la *Histoire naturelle* de Georges-Louis Leclerc de Buffon (1749 y 1788), monumental obra que se había convertido en el soporte científico de la época, este autor expresaba claramente la idea de que las llamadas «razas humanas habían desarrollado diferencias hereditarias, atribuibles a sus respectivos entornos» (ibídem, 266). Este científico consideraba que la raza blanca era la más avanzada y, a pesar de oponerse a la esclavitud, sus argumentos apuntaban a una justificación racional de esta discriminación hacia los pobladores de África.

3 Al respecto, los testamentos y bienes dejados a los esclavos constituyen un punto de partida para entender esta compleja relación. Para el caso de Santo Domingo, véase Dávila Mendoza (2004).

Por su parte, el naturalista Buffon establecía una jerarquización de razas que veía en el negro la degeneración del blanco. Basándose en la narración del *Génesis* (la fuente básica utilizada durante el siglo XVIII y parte del XIX para establecer los orígenes del hombre), sostenía que Adán y Eva habían sido blancos a imagen de Dios y que las diferentes pigmentaciones más oscuras de la piel se debían a un curso degenerativo producido por factores ambientales, lo que incluso podía llegar a revertirse. Esta teoría racionalizaba el prejuicio que atribuía a las razas no blancas, y especialmente a la negra, valores de inferioridad física, moral e intelectual con esta supuesta *degeneración* de la especie humana.

Pero este discurso diferenciador y justificador de ese *otro*, a propósito de que la naturaleza había elegido a unos pocos para ocupar ciertas posiciones, si bien formaba parte de una visión segregacionista tendría otras lecturas desde los propios actores implicados. Un poco más tarde –devenido de ese discurso europeo–, para el caso americano las reales cédulas de Gracias al Sacar (1793) permitían el cambio del lugar social en el blanqueamiento de la piel por el pago de un derecho a la Corona. Aunque imperaba el principio de la exclusión natural en esos discursos de los letrados y la elite europea, así como de la sociedad colonial venezolana, que sentía la necesidad de separar de su entorno a negros y pardos, desde esos sectores bajos y medios se generaron estímulos para que estos blanquearan su piel como una nueva forma de amalgamiento y estrategia de ascenso que los podía posicionar en otros entornos sociales[4].

En Europa Occidental se había dado un desarrollo tecnológico y científico sin precedentes, acompañado por un fuerte sentimiento de superioridad de la raza blanca, de modo que ya antes de la Revolución

4 Este tema ha sido ampliamente estudiado en la historiografía hispanoamericana en distintos momentos. Para el caso de Venezuela hacia la década de los setenta, véase Cortés (1978), y más actualmente Twinam (2003). Para una breve reflexión desde los estudios literarios véase González Stephan (2002).

Depósito legal
pp 197602DF925

Francesa muchos filósofos habían sentado las bases del pensamiento racista científico. Para muchos de ellos, la crítica al gran libro sagrado, *La Biblia*, formaba parte del ataque racionalista a la religión revelada, para lo cual utilizarían argumentos del determinismo racial. Aunque algunos consideraban que el grado inferior de los negros era el resultado directo de su inteligencia menor, creían que era posible humanizar la esclavitud, ya que la inhumanidad de los patrones era la causa de los males de ese bien necesario. Desde esta perspectiva, para Voltaire, su crítica no era hacia el principio, sino hacia la forma, lo cual reflejaría en *Cándido* (1759). En *Ensayos sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, sostenía:

> No compramos esclavos domésticos sino donde [están] los negros. Se nos reprocha este comercio: un pueblo que trafica sus hijos es aún más condenable que el comprador. Este negocio demuestra nuestra superioridad; lo que nos da una maestría para tenerlos (1959, 1218).

Con relación al comercio de esclavos, negocio al cual se dedicaba:

> La raza negra es una especie de hombre tan distintos (SIC) a nosotros como lo es la raza de «spaniels» de la de los galgos. Si su pensamiento no es de naturaleza distinta a la nuestra, es, al menos, bastante inferior. No son capaces de aplicaciones o asociaciones de ideas de ningún tipo, y no se prestan ni para las ventajas ni los abusos de la filosofía (ídem).

Otros filósofos tenían apreciaciones semejantes. En 1748, en *El espíritu de las leyes*, Libro XV, capítulo 5, Charles-Louis de Secondat, mejor conocido como Montesquieu, señalaba: «Es casi inconcebible que Dios, quien es la bondad personificada, hubiera decidido darle alma –mucho menos un alma buena– a un cuerpo tan negro y repulsivo como el de un negro» (1998, 167), apreciación que no se correspondía con su lectura política de la institución de la esclavitud:

> La esclavitud propiamente dicha es la instauración de un derecho que hace un hombre propiedad de otro, de tal manera que es el dueño absoluto de su vida y de sus bienes. No es buena por naturaleza, pues no es útil ni para el amo ni para el esclavo: para éste, porque no puede hacer nada por virtud; para aquél, porque contrae con sus esclavos toda clase de malos hábitos e insensiblemente se acostumbra a faltar a todas las virtudes morales, se hace orgulloso, irascible, duro, colérico, sensual y cruel. En los países despóticos, donde ya se vive en esclavitud política, la esclavitud civil es más tolerable que en otros lugares, pues en ellos cada cual debe contentarse con tener la vida y la subsistencia. Así la condición de esclavo no es más gravosa que la de súbdito. Pero en el Gobierno monárquico, donde es en extremo importante que no se rebaje o envilezca la naturaleza humana, no tiene que haber esclavos. En la democracia, donde todos son iguales, y en la aristocracia, donde las leyes deben esforzarse para que todos puedan ser iguales en la medida en que lo permita la naturaleza del Gobierno, la esclavitud va contra el espíritu de la constitución, pues no sirve más que para dar a los ciudadanos un poder y un lujo que no deben tener (ibídem, 164-165).

Otras voces ilustradas se hacían sentir en espíritus de época, los cuales exponían y defendían públicamente que las «diferencias raciales hereditarias eran suficientemente considerables para institucionalizar la segregación y la discriminación» (Munck, 2001, 264). Mentes racionales como las de Claude Adrien Helvétius, Immanuel Kant y David Hume daban respaldo a esta idea de los estereotipos raciales (ibídem, 266). Por ejemplo, a mediados del siglo XVIII, cuando ya Francia se había situado en las primeras filas del comercio de azúcar y este producto representaba su principal fuente de exportaciones, Helvétius escribía dramáticamente:

> No llega un tonel de azúcar a Francia sin manchas de sangre. Ante la miseria de estos esclavos, toda persona con sentimientos debería renunciar a estas mercancías y rehusar al placer que proporciona algo que

Integración latinoamericana
ISSN 0252-905X

Depósito legal
pp197402DF693

> sólo se puede comprar con las lágrimas y muertes de criaturas desgraciadas (1984, 574).

A tono con su tiempo, otros filósofos sostenían discursos menos moderados que complementaban los climas de opinión. En 1762, en *El Contrato Social*, Jean-Jacques Rousseau trazaba una perspectiva breve y general mostrándose claramente en contra del sistema. Entre 1751 y 1765, la *Encyclopédie* presentaba afirmaciones que podían interpretarse de diversa manera, pero contentivas de un profundo escepticismo (Munck, 2001, 265). Este escepticismo sobre la idea del otro estaba reflejada en las llamadas dos «Marsellesas de las luces»: el «Discurso preliminar» a la *Enciclopedia* de Jean d'Alembert (1751) y *El ensayo sobre los prejuicios*, de Du Marsais, redactado antes de 1756 y publicado por Holbach en 1769 (Belaval, 2003, 284).

Por su parte, Chevalier de Jaucourt, en su artículo sobre la *traite des nègres*, se mostraba en desacuerdo al señalar que «si un comercio de esta clase puede ser justificado recurriendo a principios morales, entonces no habrá ningún crimen, por atroz que pudiera llegar a ser, que no pueda recibir una justificación parecida» (Munck, 2001, 265). Basado en los principios de la humanidad y la justicia, Jaucourt sostenía que la libertad de los hombres no podía ser objeto de comercio, ya que la venta, la compra o el dinero percibido por ello, era un bien ilícito «cuya posesión resulta prohibida por todas las leyes de la humanidad y la justicia» (ídem). Aunque muchos de esos ilustrados sostenían que los beneficios obtenidos de la esclavitud deberían llevarla a su abandono absoluto, el espíritu económico que imperaba en la trata con comerciantes, o interesados indirectamente en dicho comercio, disponía que la realidad fuera inevitablemente otra.

Pero, paulatinamente, esas voces ilustradas habían hecho su trabajo difusor y de crítica. El primer ministro portugués, Sebastián José de

Carvalho e Melo, mejor conocido como el marqués de Pombal, era uno de los partidarios de una reforma radical y de espíritu ilustrado que ayudaría a fomentar la economía, y estaba convencido de que la abolición de la esclavitud era un paso para la reconstrucción y modernización de Lisboa. Este ministro, quien en el curso de veintidós años había expulsado a los jesuitas de los dominios portugueses, había decretado y convertido en delito el hecho de llamar con nombres ofensivos (*negrillo* o mestizo) a los súbditos de color. Aunque este decreto quedaba justificado bajo la cita de antiguos conceptos romanos sobre la ciudadanía imperial, eran avances sobre una mentalidad que afirmaba que el clima y la ecología tenían un efecto sobre la cultura y el carácter de los pueblos, tal y como lo señalaba Herder. Juicios que, sin lugar a dudas, expresaban una mentalidad; la deducción de su contenido era muy simple: los nacidos en un hemisferio salvaje eran, por naturaleza, inferiores y diferentes a los metropolitanos, en este caso, europeos.

En este clima ilustrado y justificador de la trata y de la esclavitud, a partir de 1770 surgirían análisis detallados que mostrarían otra perspectiva de la polémica sobre este sistema. Uno de los aportes más influyentes sería la *Historia filosófica y política del establecimiento y del comercio de los europeos en las dos Indias*, del abad Guillaume Thomas François Raynal (1713-1796). Su aparición, en 1770, sensibilizaría la opinión de los contemporáneos de la época sobre el tema de las relaciones que se habían establecido entre los sujetos que poblaban Europa y los de sus colonias. Sostenía el abad que el impacto de la civilización europea en las Indias Occidentales había desarticulado la vida tribal. Igualmente, criticaba la forma en que los poderes esclavistas de Gran Bretaña, Francia, las Provincias Unidas, Dinamarca y Portugal había tolerado esa «crueldad». A fin de humanizar este sistema de relaciones desiguales, Raynal proponía pequeñas reformas que beneficiarían los tratos comerciales y, por ende, la productividad a largo plazo.

Integración latinoamericana
ISSN 0252-905X

Depósito legal
pp197402DF593

En Gran Bretaña, las ya mencionadas consideraciones religiosas y filantrópicas de los cuáqueros le habían otorgado a la polémica apreciaciones más humanas. Basados en principios morales habían logrado situar el tema de la abolición de la esclavitud en el debate político nacional al convertirlo, en 1775, en objeto de una investigación parlamentaria. Paralelo a este espíritu algunos tratadistas comenzaban a debatir la cuestión esclavista. Por ejemplo, en 1761 George Wallace en Escocia y en 1765 William Blackstone en Inglaterra habían puesto en duda la legitimidad de la propiedad de un hombre sobre otro, idea que, en el ámbito económico de la época, desarrollara Adam Smith en su obra *La riqueza de las naciones* (1776). Al poner en duda que la esclavitud debiera formar parte del sistema económico, la posición había abierto el debate en torno al valor del trabajo realizado por obligación, frente al realizado por trabajadores bajo contrato.

De igual forma, entre 1765 y 1780, algunas resoluciones judiciales defendían el principio de que los derechos de propiedad perdían su validez si el esclavo era traído a Europa. Señala Munck, acertadamente, que el hecho de que en Gran Bretaña no se siguiera viendo la trata pública de esclavos desde 1779 no es indicativo de que hubiera cambiado la mentalidad. Aunque en otras partes de Europa, como en Portugal en 1761, y en Francia en 1777, se hubiera prohibido explícitamente la entrada de negros, esto podía sugerir que se procurara terminar con los conflictos legales que los mismos implicaban, pero que también pudiera haberse hecho por la preocupación existente respecto a la mezcla racial y el deseo de conservar Europa como reducto de la raza humana (268).

En 1787 se constituía en Londres la Sociedad para la Abolición Efectiva de la Trata de Esclavos, encabezada por Thomas Clarkson y el reformista evangélico William Wilberforce, miembro del Parlamento.

Esta asociación estimularía en la opinión pública de la Gran Bretaña una gran campaña peticionaria contra la esclavitud. Ya hacia 1788 el tema de la esclavitud y la trata de negros se discutía enérgicamente en el Parlamento británico con la participación de portavoces y representantes de las dos cámaras. Hacia 1792, con la circunstancia de que Dinamarca había decidido terminar gradualmente la importación de esclavos para sus posesiones del Caribe, las dos Cámaras aprobarían la moción enmendada para abolir también el comercio de esclavos.

Esta sociedad llevaría a la creación de una semejante en Francia: la *Société des Amis des Noirs* (Sociedad de amigos de los negros), compuesta por intelectuales reformistas como Jacques-Pierre Brisot, uno de sus principales líderes, al igual que contaba con figuras eminentes de la época como Condorcet, Gregoire y Lavoisier. En la Asamblea Nacional Constituyente de 1789 el tema del abolicionismo comenzó con buen pie, pero la presión de los poderosos comerciantes de los puertos esclavistas (los que enviaban el azúcar para el té, café y chocolate), así como la llegada tardía de los representantes blancos del Caribe, debilitaría el movimiento. En 1790 se aprobaría un régimen que favorecía los intereses de los dueños de las plantaciones y aunque en 1791 se condenaba el principio de la esclavitud, este quedaría en una discusión ambigua[5].

Mientras todo este movimiento de ideas se daba en algunas partes de Europa y se pretendía su ilusoria exportación a la América, la situación en el Caribe había cambiado drásticamente, delimitando de manera clara un clima dividido entre ideas y situaciones más concretas. El 22 de agosto de 1791, después de la fracasada visita de Vincent Ogé a Saint-Domingue, estallaría en el norte de esa isla una sublevación de esclavos que, en pocos meses, acarrearía la muerte de aproximadamen-

5 Para un estudio actual respecto a la delimitación de los derechos de los libertos que habitaban las colonias para 1792, véase Gómez (2004).

Integración latinoamericana
ISSN 0252-905X

Depósito legal
pp197402DF593

te diez mil negros y dos mil blancos, extendiendo una cruenta guerra hasta la derrota de los franceses en 1803[6]. No sería sino hasta 1794 cuando el Gobierno francés manumitiera con retraso a todos los esclavos franceses sin prohibir explícitamente la trata de negros que se había decretado, a diferencia del Parlamento británico en 1788.

En esta reveladora mixtura de intereses, ideas y mentalidades, concentrada en el debate sobre la concepción de un otro conviviendo en una sociedad profundamente desigual, se promulgaría en Aranjuez, el 31 de mayo de 1789, la conocida como *Real Cédula Instrucción circular sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e islas Filipinas*[7], texto clave para comprender el episodio que ahora pasaré a explicar en sus términos más generales.

La Orden Real de 1789 y los esclavos

Esta *Real Cédula Instrucción* estuvo constituida por catorce decretos. En el espíritu de considerar a los habitantes de las Indias como vasallos del Rey, estaba dirigida tanto a dueños como a esclavos y recogía, a modo general, normas e instrucciones para la ocupación y trato hacia estos, así como sobre la educación que debía dárseles para un mejor funcionamiento en las comarcas. Propio de una tradición religiosa, el primer capítulo establecía que debía instruírseles en la fe los domingos

6 Sobre el tema, véase el clásico libro de C.L.R. James (2003), *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití.*

7 En original: Archivo General de Indias, Sevilla, Indiferente General, 802. Esta *Real Cédula Instrucción* se llevó para su impresión a la Imprenta de la Viuda de Ibarra. Se hicieron doscientos ejemplares que se enviaron a las Audiencias americanas y se repartieron a todos los archivos, bibliotecas y academias de la Historia para su momento. Por ser un documento muy conocido, se ha publicado en el *Cedulario de Manuel Josef de Ayala*, así como en los documentos de Richard Konetzke. Se puede consultar en: *Carolino Código Negro. Real Cédula.* Dada en Aranjuez, sobre el trato que deben dar los amos a sus esclavos, y de sus tareas. 31 de mayo de 1789. Documento compilado en Ramos Guédez (2001), pp. 503-513. También compilado en Miguel Acosta Saignes (1967). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Hespérides, pp. 360-368; y en el texto de Lucena Salmoral (1996), pp. 279-284.

y días feriados, con la obligación de asistir a misa y a la doctrina. En esos días se prohibía trabajar, a excepción de los tiempos de recolección y cosecha.

Por su parte, en el segundo decreto de esta norma real se refería la obligación de los amos de alimentar y vestir a sus esclavos en forma similar a los libres y jornaleros[8]. El tercero versaba sobre la ocupación, tipos y edades; normaba que la ocupación principal debía ser la agrícola, penándose a pagar dos pesos anuales a aquellos que estuvieran como esclavos de servicio doméstico. En cuanto a las edades, se limitaba la edad laboral entre 17 y 60 años. El cuarto capítulo se refería a las diversiones que, según sus redactores, debían ser «simples y sencillas»: después de misa los domingos y festivos sin mezclarse con esclavos de otras haciendas, separados por sexo, a la vista de los dueños y mayordomos, hasta que se dieran las horas de toque de oraciones. Desde ese discurso normativo, el decreto denotaba el imaginario español de una familia esclava con su amo en una hacienda.

Sobre esta idea de mantener la separación y cuidado de los sexos, el quinto establecía que los esclavos solteros tuvieran habitaciones separadas por sexo, así como que hubiera una enfermera para cuidar la higiene del esclavo. También se reglamentaba sobre los ancianos. En el sexto, se instaba a los amos a mantenerlos y no concederles la libertad con el pretexto de quitárselos de encima. El séptimo decreto normaba sobre el matrimonio, estableciendo la necesidad de fomentarlo entre los esclavos y la obligación de la mujer de seguir a su marido, si ese fuera el caso.

En el octavo decreto se le advertía a los esclavos que tenían la obligación de obedecer a sus amos y mayordomos en el espíritu de «venerarlos

8 Se pregunta Lucena Salmoral sobre lo "enigmático" de este artículo, pues se desconoce cómo vestían y comían los libres y jornaleros (106).

Integración latinoamericana
ISSN 0252-905X

Depósito legal
pp197402DF593

como padres de familia», pudiendo ser castigados cuando no lo hicieran. El delito de la desobediencia al padre de familia se pagaba con veinticinco azotes. Relacionado también con el castigo, el capítulo noveno normaba sobre las penas que se imponían cuando el esclavo cometía delitos graves contra las personas, circunstancia que sería competencia de la justicia, «observándose en todo lo que las mismas leyes disponen sobre las causas de los delincuentes de estado libre». El décimo artículo señalaba las sanciones penales que caerían sobre los dueños que no cumplieran estas pautas de la Cédula: una multa de cincuenta pesos la primera vez, cien la segunda y doscientos la tercera. También se estipulaba que se procedería criminalmente contra los amos y mayordomos que causaran a sus esclavos contusiones, efusión de sangre o mutilación de miembros.

El decreto número once prohibía injuriar, castigar o matar a los esclavos de otros. Los indiciados serían procesados como si su delito hubiera sido contra una persona libre. El decreto número doce ordenaba que los amos registraran anualmente la relación de sus esclavos en la ciudad donde se encontraran, con numeración de los fallecidos. En el número trece se facultaba a los religiosos que adoctrinaban en las haciendas a exponer y/o denunciar, de modo reservado, el proceder de los dueños. A fin de controlar los malos tratos, los facultaba a acusar ante el Procurador Síndico de la ciudad o villa más cercana. Finalmente, el decreto catorce daba normas sobre la creación de la caja de multas.

Para entender este proceso social y cultural de cambios y desencuentros sobre la visualización de ese otro esclavo es necesario conocer qué razones operaron en la mentalidad de los ilustrados españoles para redactar, del modo en que lo hicieron, los contenidos de la *Real Cédula Instrucción circular sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e islas Filipinas.*

Si bien su contenido puede ser entendido desde la humanidad y la religión, hay que situar la promulgación de esta *Real Cédula Instrucción* sobre tres aspectos económicos estrictamente relacionados: en primer lugar, la necesidad del Gobierno español de imitar en su éxito de plantación a la economía haitiana (aspecto muy relevante); en segundo lugar, su intención de enfrentar, de manera efectiva, la reciente libertad de comercio negrero, activa desde febrero de 1789; y, finalmente, el ánimo de tener una válvula estratégica para contener y controlar la huida y cimarronaje de esclavos, entre otras razones, debido a la conocida sevicia y mal trato que les infligían los amos.

Esto último era, prácticamente, una razón de Estado, en virtud del creciente temor a estas masas de población que, para contenerlas en su estallido (por su naturaleza tenida como salvaje) debían estar sujetas a dominio. El sentido de esta *Real Cédula Instrucción* era múltiple. Si bien se normaba sobre el control social, la sujeción a los padres de familia y su obligada protección, así como, tácitamente, sobre la culpabilidad que implicaba tener un dominio sobre otro, la preocupación principal del Gobierno central descansó en el fomento de la agricultura comercializable, tanto así que en el capítulo octavo se normaba sobre el uso agrícola de esta mano de obra en Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico y Venezuela, pechándose con dos pesos anuales a los amos que dedicaran sus esclavos al servicio doméstico (Salmoral, 1996, 95).

Dado que para este fomento comercial la Corona ofrecía toda clase de estímulo, tanto para traficantes españoles como extranjeros, era necesario codificar la numerosa llegada de esclavos. No existía ningún código negro español para afrontar esta estampida de tráfico humano, a excepción del código francés vigente en Louisiana y los códigos de 1768 y 1784, que no habían sido aprobados.

Señala Lucena Salmoral: «con lo único con que se contaba era la antigua legislación de las Partidas, las leyes españolas, la Recopilación de

Depósito legal
pp197402DF593

Indias y las cédulas generales y particulares enviadas a América, así como las ordenanzas» (ibídem, 96). Para la nueva circunstancia que se esperaba, estos instrumentos jurídicos resultaban anticuados y de difícil consulta, situación que se evidenciaba, por ejemplo, en los numerosos abusos de amos y mayordomos hacia los esclavos. En el ambiente de esta necesidad el Gobierno español mandaría a elaborar esta *Instrucción sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos* (1789). La causa de esta urgencia reglamentativa tendría su razón en la necesidad de gobierno y sujeción de los muchos esclavos que próximamente llegarían a tierras americanas, a propósito de la libertad de trata que tres meses atrás se había aprobado en el Consejo de Indias.

Así como una parte del clima de opinión intelectual europeo empezaba a poner trabas a lo que constituía el inhumano comercio de esclavos, por otra parte los intereses económicos de la política imperial justificaban su existencia al normar, quizás ya tardíamente, sobre los recién llegados y los que ya estaban establecidos en los reinos de las Indias.

REFERENCIAS

Acosta Saignes, Miguel. (1967). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Hespérides.

Anderson, Benedict. (2005). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Arouet, François Marie "Voltaire". (1959). *Ensayo sobre las costumbres y espíritu de las naciones: y sobre los principales hechos de la historia desde Carlo Magno hasta Luis XXIII*. Buenos Aires: Librería Hachette.

Belaval, Yvon (Dir.). (2003). *Racionalismo, empirismo, ilustración*. México: Siglo XXI Editores.

Carrera Damas, Germán. (2003). «Introducción al volumen 4». En *Historia de América Andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Cortés, Santos Rodulfo. (1978). *El régimen de las gracias al sacar en Venezuela durante el período hispánico* (2 Vols.). Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Curtin, Philip D. (1996). «The Rise and Fall of the Plantation Complex». En *The Sugar Revolution and the Settlement of the Caribbean*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dávila Mendoza, Dora. (2004). «Es mi última voluntad. Esclavos domésticos en Santo Domingo colonial». En Pilar Gonzalbo Aizpuru (Coord.), *Historia y familia en Iberoamérica*. México: El Colegio de México.

Gómez, Alejandro. (2004). *Ciudadanos de color: del affaire de los mulatos al asunto de los pardos, 1787-1812*. Tesis para optar al título de Magíster en Ciencias Políticas. Universidad Simón Bolívar, Caracas.

González Stephan, Beatriz. (2002). *Fundaciones: canon, historia y cultura nacional. La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Helvétius, Claude Adrien. (1984). *Del espíritu*. Madrid: Editora Nacional.

Hernández Chávez, Alicia. (1993). «Presentación». En Solange Alberro, Alicia Hernández Chávez y Elías Trabulse (Coords.), *La Revolución Francesa en México*. México: El Colegio de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

James, C.L.R. (2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. México: Turner/Fondo de Cultura Económica.

Lucena Salmoral, Manuel. (1996). *Los códigos negros de la América española*. Madrid: Ediciones UNESCO/Universidad Alcalá de Henares.

Integración latinoamericana
ISSN 0252-905X

Depósito legal
pp197402DF593

Moya Pons, Frank. (1991). «La independencia de Haití y Santo Domingo». En Leslie Bethel (Ed.), *Historia de América Latina* (t. 5 *La independencia*). Barcelona: Editorial Crítica.

Munck, Thomas. (2001). *Historia social de la Ilustración*. Barcelona: Editorial Crítica.

Rama, Ángel. (s/f). «La ciudad escrituraria». En *La ciudad letrada*. Montevideo: Fundación Internacional Ángel Rama.

Ramos Guédez, José Marcial. (2001). *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones, Alcaldía de Caracas.

Secondat, Charles-Louis de Montesquieu. (1998). *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Editorial Tecnos.

Twinam, Ann. (2003). *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford: Stanford University Press.

Watts, David. (1992). *Las Indias Occidentales: modalidades de desarrollo, cultura y cambio*. Madrid: Alianza.