

# Negros, zambos y mulatos libres en la estructura político-administrativa indiana

## 1. LA POBLACIÓN LIBRE CON ASCENDENCIA AFRICANA EN LA LEGISLACIÓN INDIANA

En el Derecho indiano no se configuró un cauce para la inserción de la población libre de origen africano en la estructura político-administrativa colonial<sup>1</sup>. Como señala Manuel Lucena, la legislación sobre este sector de la población se elaboró para solucionar los problemas concretos que iban surgiendo para los colonizadores, manteniéndose las autoridades metropolitanas al margen, salvo cuando consideraban imprescindible intervenir para salvaguardar los intereses estatales<sup>2</sup>.

De acuerdo con esta tendencia, las primeras medidas para regular la presencia en la sociedad indiana de los negros y mulatos libres fueron adoptadas por los municipios, al utilizar su potestad para elaborar ordenanzas. El resultado fue que los cabildos abordaron sólo los aspectos que interesaban a los grupos dominantes de las nuevas ciudades, imprimiendo a la normativa una orientación claramente represiva<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> José Manuel Pérez-Prendes destaca esta carencia al ofrecer una valoración general de la configuración del estatuto jurídico de los diferentes grupos raciales, enmarcándolo en el modelo político indiano (PÉREZ-PRENDES, 1999: 1185-1211).

<sup>2</sup> LUCENA, 1996: 10-11. En la regulación de la esclavitud, que, como veremos, contiene las escasas referencias a la población libre de origen africano, la vigencia en las Indias del Derecho común con su sólida base romana y canónica, hacía innecesario un desarrollo de muchas materias que formaban ya parte del ordenamiento jurídico castellano.

<sup>3</sup> Gracias a la dedicación de Manuel Lucena contamos con un reciente y completo análisis del desarrollo de la legislación, así como con una amplia recopilación de los principales textos (LUCENA, 2002 y 2005).

El primer gran conjunto legislativo, que reguló la situación de los esclavos y la de aquellos que ya habían logrado alcanzar la libertad, fue el de las ordenanzas de Santo Domingo, elaborado en el segundo cuarto del siglo XVI y confirmado por el Consejo de Indias con ligeras modificaciones en 1547. Estas normas, que influyeron con intensidad en el resto de América, estaban dirigidas a garantizar la seguridad de los colonizadores en las ciudades con severas restricciones, evitar las rebeliones de esclavos, perseguir a los cimarrones y controlar los movimientos de la población negra libre. Procesos con una evolución y un contenido similar se desarrollaron en todas las regiones de las Indias<sup>4</sup>.

La ausencia de una concepción coherente en las máximas autoridades, se refleja con claridad en la *Recopilación de Indias*<sup>5</sup>. Los materiales recogidos en la misma demuestran como, hasta ese momento, no se había abordado de una manera sistemática la delimitación del cauce para la inserción de la población libre de origen africano en la estructura político administrativa colonial. Ninguna de las leyes que hacen referencia a esta materia, recogidas en el título dedicado a regular la esclavitud, aborda de manera sistemática los problemas que conllevaba la existencia de un amplio número de individuos que no encajaban en las dos repúblicas en las que se articulaba el discurso jurídico y político oficial.

En consonancia con lo anterior, de la propia *Recopilación de Indias* no podemos extraer una sola referencia básica que nos permita enlazar con la alternativa de una municipalización separada, que, como veremos en el tercer epígrafe de este artículo, fue una realidad práctica que no podían desconocer las autoridades metropolitanas; la ley 7.5.22, a pesar de enunciar en su título la forma de llevar acabo reducción de los cimarrones *por guerra o paz*, lo que induce a pensar en una referencia a los cabildos constituidos tras los acuerdos de pacificación, no es más que un catálogo de medidas represivas para fomentar las delaciones y disuadir la solidaridad de los negros libres con los esclavos.

Por el contrario, los criterios contenidos en la *Recopilación de Indias* si permiten reconstruir el estatuto básico asignado a la población libre de origen africano:

– Obligación de pagar un tributo a la Corona *en la misma medida que lo hacían los africanos en sus tierras de origen* (RI: 7.5.1)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> LUCENA, 2002: 134-139 y 142-170.

<sup>5</sup> Citaré la *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias* (1680-1681) por las siglas RI, seguidas por los números correspondientes a libro, título y ley; he utilizado el facsímil de su cuarta reimpresión (Consejo de la Hispanidad, Madrid-1943).

<sup>6</sup> *Muchos esclavos y esclavas, negros y negras, mulatos y mulatas que han pasado a las Indias, y otros que han nacido y habitan en ellas, han adquirido libertad y tienen granjerías y hacienda; y por vivir en nuestros dominios, ser mantenidos en paz y justicia, haber pasado por esclavos, hallarse libres y tener costumbre los negros de pagar en sus naturalezas tributo en mucha cantidad, tenemos justo derecho para que nos le paguen...*

– Imposición de trabajar con amos conocidos a los que no demostraran ser oficiales de algún gremio o desarrollaran un empleo remunerado (RI: 7.4.2 y 7.5.2)<sup>7</sup>.

– Posibilidad de ser forzados a trabajar en las minas, así como en el resto de las prestaciones laborales obligatorias (RI: 7.5.4).

Estos criterios, que con menor intensidad y mayores vacilaciones se intentaron imponer también a los mestizos con ascendencia india (en su caso, el pago del tributo no llegó a decretarse con carácter general), reflejan la tendencia dominante, que condenaba a los negros y mulatos libres a una posición legal subordinada a los españoles, carente de la consideración diferenciada y las medidas protectoras establecidas para la población indígena<sup>8</sup>.

En resumen, podríamos decir que, a pesar de contar con un estatuto básico, la población libre de origen africano, según la *Recopilación de Indias*, no contaba<sup>9</sup> para la estructura político-administrativa colonial. El hecho de que el pago del tributo y el trabajo forzado no llegaran a convertirse en una realidad generalizada, ya que, a diferencia de la población indígena, no se conformaron mecanismos eficaces para su puesta en práctica, nos muestra la relación estrecha entre el estatuto asignado a cada grupo racial y la existencia de un cauce para la inserción en la estructura político-administrativa; como veremos, el poder colonial utilizó distintas alternativas (progresiva asimilación a la república de los españoles y municipalización separada), pero las mismas se aplicaron como excepciones y no llegaron a configurar una respuesta general.

En el siglo XVIII, el reformismo de la nueva dinastía y la consolidación de una numerosa población libre de origen africano, hacían prever un desarrollo de la legislación general en esta materia. Sin embargo, a pesar de su esfuerzo sistemático, los *códigos negros* no llegaron a establecer un modelo de inserción que superara el vacío de la normativa existente hasta ese momento<sup>10</sup>.

En 1768 el cabildo de Santo Domingo ordenó la realización de unas nuevas ordenanzas para esclavos, fundiendo el en ese momento prestigioso código francés con la legislación municipal de la isla elaborada en la primera mitad del siglo XVI; este proyecto, que el fiscal de la Audiencia calificó como *código negro*, no llegó a ser aprobado aunque sus materiales fueron la base para los intentos posteriores. Pocos años más tarde, la euforia esclavista que acompañó al reformismo borbónico, motivó que el Consejo de Indias encargara a la Audiencia de Santo Domingo la elaboración de un código negro; los trabajos

---

<sup>7</sup> Esta medida, aunque estaba dirigida a todos los grupos raciales, se reiteró y se intentó aplicar con mayor insistencia a la población de origen africano.

<sup>8</sup> En este sentido es muy clarificador que el concepto romano y bíblico de personas miserables, básico para la delimitación del estatuto jurídico de los indígenas, no se aplicara a los negros y mulatos libres.

<sup>9</sup> Numerosos historiadores se refieren a su invisibilidad tanto desde el punto de vista del poder como de la percepción social incluso académica, lo que contrasta con el dinamismo y la capacidad de adaptación de este sector de la población (HELG, 2004: 2-6. ELJACH, 2006: 121-122).

<sup>10</sup> Manuel Lucena ofrece un completo análisis de su proceso de gestación y discusión, así como las resistencias que provocaron los diferentes proyectos, acompañado por la edición de los principales textos (LUCENA, 1996).

de los diferentes juristas que asumieron la tarea concluyeron en 1784, pero su coincidencia con el proceso de elaboración de una nueva recopilación para las Indias paralizó su definitiva aprobación. En 1789 se elaboró una instrucción para regular de nuevo el régimen de la esclavitud y las consecuencias que acarrearía para todas las Indias su empleo masivo; aunque esta última normativa si se aprobó, no llegó a aplicarse por la resistencia de los propietarios de esclavos que protestaron ante el recorte de sus facultades<sup>11</sup>.

Como se ha podido comprobar hasta aquí, la preocupación fundamental de los legisladores se centraba en regular el régimen de la mano de obra esclava, aunque en todos los proyectos se aspiraba a zanjar el conjunto de las materias vinculadas a la misma y, entre ellas, la situación del creciente número de libertos y sus descendientes. Manuel Lucena ha resaltado como dentro de la calificación de *negros* se incluían tanto a los esclavos como a los libres, así como a los mulatos y a los zambos; en medidas como la prohibición de portar armas, la imposición de un toque de queda o las que regulaban las relaciones con la población blanca, no se planteaba ninguna distinción entre los que disfrutaban de una situación de libertad y los que estaban sometidos a esclavitud<sup>12</sup>.

Varias crónicas, descripciones y representaciones pictóricas en el siglo XVIII recogieron una estratificación del mestizaje, en el que se reflejaba un progresivo «blanqueamiento» de los descendientes de africanos negros. Esta concepción, que parecía prometer en algunos supuestos una futura integración plena en la *república de los españoles*, llegó a plantearse en los proyectos que acabamos de mencionar<sup>13</sup>. En este sentido, la Real Cédula de *gracias al sacar* de 10 de febrero de 1795, estableció con carácter general una tarifa para la dispensación de la calidad de pardo y quinterón, lo que generó una airada reacción de la oligarquía caraqueña<sup>14</sup>. Desde el punto de vista legal, la pertenencia a una determinada *casta* conllevaba un conjunto de prohibiciones y discriminaciones, tanto en el ámbito familiar como profesional, pero no se acompañó por un sistema que definiera la participación de la población con ascendencia africana en la sociedad colonial<sup>15</sup>.

Aunque el paso de una categoría a otra podía llegar a suponer una paulatina hispanización, lo que consiguieron previo pago los elementos más acomodados de los que se conocían en el lenguaje indiano de la época como *castas*<sup>16</sup>, es indudable que el color de la piel constituyó un factor duradero de discrimina-

<sup>11</sup> *Ibidem* 23-123.

<sup>12</sup> *Ibidem* 13. Este tratamiento indiscriminado, guiándose por el color de la piel de personas que gozaban de un estatuto jurídico radicalmente diferente, es una demostración inequívoca de los prejuicios que inspiraron el Derecho indiano. Como una consecuencia lógica de este enfoque, el poder colonial consideraba como cimarrón a cualquier alzado y le aplicaba idénticas sanciones: *y lo mismo se guarde si el negro o negra cimarrones fueren libres...* (RI: 7.5.22).

<sup>13</sup> *Ibidem* 72.

<sup>14</sup> RODULFO, 1978: t. 2, pp. 58-65.

<sup>15</sup> La clasificación minuciosa de las *castas* introducía elementos de competencia entre los distintos grupos, como se plasmó en las milicias de pardos de Caracas, que rechazaron a uno de los oficiales designados para su mando al considerado como zambo (*Ibid.*: t. 1, pp. 88-91).

<sup>16</sup> KONETZKE, 1953-1962: t. 3, p. 783.

ción para la inmensa mayoría y que este proceso de «blanqueamiento» no podía colmar la ausencia de un cauce general la inserción de la población libre de origen africano en la estructura político-administrativa colonial. Además, la Real Cédula de 1795, conllevaba sólo una dispensa del «color» para acceder a determinados oficios, prebendas y privilegios, lo que no suponía la salida definitiva de una determinada *casta*<sup>17</sup>.

## 2. LA ALTERNATIVA DE UNA MUNICIPALIZACIÓN SEPARADA

La municipalización de los pueblos indígenas conquistados, que se sumó al reconocimiento mediatizado por el poder colonial de sus autoridades comunitarias tradicionales, fue una de las primeras medidas que adoptó la Corona española para organizar la estructura político-administrativa colonial. En consonancia con las dudas sobre la legitimidad de su presencia en América, la presión de la conciencia crítica indiana y la conveniencia política de evitar una concentración del poder demasiado grande en los grupos que habían protagonizado la conquista<sup>18</sup>, se apostó por construir lo que se llamó la *república de los indios*, separada de la de los españoles pero unida bajo la autoridad común de la Corona. No es el objeto de este artículo valorar la aplicación efectiva de esta dualidad administrativa, basta, para el análisis planteado, resaltar la importancia de esta construcción ideológica en el diseño institucional indiano<sup>19</sup>.

La introducción masiva de esclavos africanos y el mestizaje de la población, que se desarrolló con rapidez desde los primeros años de la conquista, complicaron este sencillo esquema gubernativo ordenado en dos teóricas repúblicas. El lento pero ininterrumpido proceso de manumisión de los esclavos, así como la rebeldía abierta de quienes se organizaron en las comunidades de cimarrones y llegaron, en algunos casos, a establecer acuerdos con las autoridades coloniales, generaron un nuevo sector de la población libre, al menos en su configuración jurídica básica, que con dificultad podía ser asimilado a los conquistadores y que se pretendía por todos los medios separar de la población indígena.

Como veremos en el epígrafe siguiente, la alternativa de una municipalización separada se fue contemplando en la práctica colonial. ¿Respondió esta orientación a una opción consciente de las autoridades?

Los grandes debates éticos, teóricos y políticos de la colonización no abordaron la realidad de la población libre de origen africano y, aunque las consecuencias de la esclavitud de los africanos fueran objeto de polémica, su repercusión fue limitada. Las primeras reacciones ante la presencia, cada vez mayor en Amé-

<sup>17</sup> RODULFO, 1978: t. 1, pp. 97-99.

<sup>18</sup> Recordemos en este punto la reivindicación de los encomenderos de la jurisdicción de los pueblos sometidos a su control.

<sup>19</sup> Este, junto con el análisis de la consideración social y legal del resto de los grupos raciales en la ciudad del Cuzco durante los siglos XVI y XVII, fue el objeto de mi tesis doctoral publicada por la Universidad Carlos III de Madrid (VALIENTE, 2002).

rica, de negros, mulatos y zambos estuvieron marcadas por un prejuicio en su contra muy generalizado, lo que dificultaba que se contemplara su existencia como grupo racial autónomo más allá de su situación de esclavitud.

Las dudas morales frente a la conquista y las denuncias contra los abusos de los que eran víctimas los indígenas americanos no conllevaron una preocupación similar por los africanos, que eran arrancados violentamente de sus tierras, transportados a las Indias en condiciones brutales y vendidos como objetos en pública almoneda. Es muy conocida la propuesta que hizo Bartolomé Las Casas para que se importasen esclavos negros como alternativa a la explotación de los indios; estos planteamientos son una clara muestra del desnivel existente en la consideración de los diferentes grupos raciales presentes en las Indias.

Posteriormente, varios religiosos plantearon una crítica contundente al comercio de seres humanos y a los abusos que los dueños cometían contra sus esclavos, defendiendo la necesidad de su evangelización, así como un conjunto de derechos y medidas protectoras que debían ser garantizadas por el poder político. Entre los teólogos de la escolástica tardía que abordaron la trata y sus consecuencias morales destacan Tomás de Mercado, Bartolomé de Albornoz, Luís de Molina y Alonso de Sandoval, quienes, sin llegar a cuestionar directamente la esclavitud como institución, extendieron el enfoque y los métodos de la *duda indiana* a la consideración de la población negra<sup>20</sup>.

Aunque la defensa de la población de origen africano no tuvo una expresión teórica tan desarrollada como en el caso de los indígenas, centrándose en gran medida, como se acaba de mencionar, en los problemas relacionados con la esclavitud, ni arraigó con la misma fuerza en la mentalidad social, el cuestionamiento ético indiano desarrolló una concepción que defendía, al menos en potencia, la unidad esencial del género humano y atribuía un conjunto de derechos a los componentes de todos los grupos raciales sin distinción.

Un ejemplo de esta concepción lo podemos encontrar en Alonso de Sandoval, cuando sostiene que... *estos negros no son bestias como he oído decir a algunos, que por aquí los quieren hacer incapaces del Cristianismo, ni se deben reputar por infantes o amentes, porque no son sino hombres adultos, y como a tales se ha de dar el bautismo, precediendo de su parte voluntad...*<sup>21</sup>. En el mismo sentido, Las Casas, al arrepentirse de su consejo de llevar esclavos negros a las Indias para paliar la situación de los indígenas, lo que constituye una prueba más de la entereza ética del dominico sevillano, reconoció *ser tan injusto el cautiverio de los negros como el de los indios*<sup>22</sup>. Constatado lo anterior, no podemos pasar por alto los prejuicios claramente racistas de Sandoval

<sup>20</sup> Enriqueta Vila Vilar, en el estudio preliminar a su edición de la obra de Alonso de Sandoval *De Instauranda Aethiopia Salute*, ofrece un resumen y una valoración general de estos planteamientos (SANDOVAL, 1987). José Manuel Pérez-Prendes enmarca estas posiciones en el conjunto de la conciencia crítica indiana (PÉREZ-PRENDES, 1999: 1226-1228).

<sup>21</sup> SANDOVAL, 1987: 380.

<sup>22</sup> HUERGA, 1998: 397-398. Esta visión, inherente al cristianismo, servirá también dos siglos más tarde a las reivindicaciones de los pardos, como en el caso de la representación formulada por Juan Germán Roscio para reclamar su ingreso en el Colegio de Abogados de Caracas, fechada el 11 de septiembre de 1798, cuando afirma que *los hombres nacieron todos libres y son*

en su *De Instauranda Aethiopum Salute*<sup>23</sup> y la repercusión limitada de las denuncias de estos autores.

Sin embargo, en el siglo XVII, sin una conexión expresa con las denuncias de la trata de esclavos, esta consideración tiene una interesante proyección en la visión de la realidad política. La imagen de las tres razas del mundo gobernadas por sus respectivas autoridades legítimas la podemos encontrar, con diferentes matices y expresiones, en varios cronistas indígenas peruanos, que ofrecen sus manifestaciones más claras.

A comienzos del siglo XVII, Juan de Santa Cruz Pachacuti, miembro de la nobleza indígena de una región cercana al Cuzco, en la declaración de fe que realiza en las primeras páginas de su relación, hace la siguiente afirmación:

*Y luego [Dios] creó al primer hombre, Adán [y] Eva, a su imagen y semejanza, progenitor del género humano, etc.; cuya descendencia somos los naturales de Tahuantinsuyu, como los demás naciones que están poblados en todo el universo mundo, así blancos como negros*<sup>24</sup>.

En la misma época, Felipe Guamán Poma de Ayala, que había colaborado estrechamente con diferentes religiosos en tareas de evangelización, recrea en su crónica una interpretación de la adoración de los Reyes Magos que aparece en numerosas representaciones de las escuelas americanas de pintura. Según el cronista indígena, fue en los tiempos de Cinche Roca Inca cuando nació el niño Jesús en Belén, siendo adorado *de los tres rreys de tres naciones que Dios puso en el mundo, los tres rreys magos Melchor yndio, Baltasar español y Gaspar negro, según fue adorado por los tres rreys del mundo*<sup>25</sup>.

En Guamán Poma podemos encontrar un desarrollo de lo sería una hipotética *república de los negros*, proponiendo un conjunto de medidas sin diferenciar si sus destinatarios fueran esclavos o libres<sup>26</sup>. Según el cronista indígena, en las ciudades, villas, aldeas, ingenios, viñas o sementeras donde hubiera menos de diez negros era necesario que se nombrara un alcalde ordinario, un regidor y un escribano del rey; donde hubiera más de diez, se debían elegir también un alguacil mayor, un alguacil menor, un procurador, un pregonero y un alcaide.

En opinión de Guamán Poma, a todos estos oficiales públicos se les debía permitir utilizar armas defensivas, en la misma medida que ya estaban autori-

---

*igualmente nobles, como formados de una misma masa y criados a imagen y semejanza de Dios* (RODULFO, 1978: t. 2, pp. 129-130).

<sup>23</sup> CHAVES, 2007: 73-79.

<sup>24</sup> SANTA CRUZ, 1992: 177-178.

<sup>25</sup> GUAMÁN, 1987: 84. Sandoval incluye también a *Gaspar Santo Rey Mago, etiope* entre *los varones ilustres y etíopes santos que ha tenido la Iglesia Católica* (SANDOVAL, 1987: 222-223).

<sup>26</sup> Guamán Poma, a lo largo de toda su crónica, refleja una posición ambivalente con relación a la población de origen africano, mostrándose especialmente hostil con los que se habían criado en América (negros criollos), a los que acusa en reiteradas ocasiones de cometer los peores abusos contra los indígenas. Dejando a un lado las recurrentes polémicas sobre la identidad del autor de la crónica, ya que lo importante para el objeto de este artículo es la argumentación que contiene, sus planteamientos se enmarcan en el discurso religioso de la época; la libertad en la formulación de las propuestas y su radicalidad le otorgan un valor singular.

zados para ello los esclavos de los caballeros, de los hidalgos y de los indios caciques principales, y *los del campo otro ninguno no lo pueda tener, aunque sea cuchillo de este reino, porque puede suceder gran daño*. Para que pudieran cumplir con las obligaciones relativas a sus oficios de justicia y administración, sus amos les debían conceder dos días a la semana y, en el caso concreto del alcalde, debía acudir al cabildo para sentenciar los miércoles y los viernes. A juicio del cronista indígena, la jurisdicción que debía otorgarse a estos cabildos sería exclusiva, ya que a los libres o a los esclavos no se les podría castigar por delitos civiles o criminales que cometieran si no fuese por intermediación de sus propios alcaldes<sup>27</sup>.

Un antecedente de estas posiciones lo encontramos en las ordenanzas propuestas en 1592 por el Oidor de la Audiencia de Quito Francisco de Auncibay, que proponía el establecimiento de pueblos de negros similares a los indígenas en las cercanías de las minas de Zaruma<sup>28</sup>. Las referencias encontradas evidencian que las posiciones favorables a una municipalización separada se reiteraron a lo largo del siglo XVII.

En las mismas fechas en que escribe Guamán, lo que demuestra que sus posiciones se pueden contextualizar en un debate más amplio, el dominico Miguel de Monsalve escribió a la Corona proponiendo reunir a los negros, mulatos y zambos libres en parroquias separadas dentro de cada población española, donde desarrollarían su propia actividad económica, organizarían su gobierno civil y recibirían atención religiosa. Según el religioso, donde la población de origen africano fuera muy numerosa habría que nombrar un gobernador español, con funciones similares a las desempeñadas por los corregidores de indios; en el resto de las poblaciones bastaría con encargar esta última tarea al decano de los alcaldes ordinarios, con la asistencia de un alguacil y el concurso de cuatro ayudantes negros<sup>29</sup>. En definitiva, una estructura muy similar a la de los indígenas que vivían en las parroquias de las ciudades peruanas, como era el caso del Cuzco<sup>30</sup>.

No debe ser una simple coincidencia que, al calor de este tipo de propuestas, fuera cuando la Corona se planteó llevar una iniciativa de municipalización separada, aunque el motivo expreso de la preocupación manifestada por el Rey estaba totalmente al margen de cualquier planteamiento ético. El 20 de diciembre de 1608 el monarca se dirigió al Virrey del Perú, Marqués de Montesclaros, para comunicarle su inquietud y la del Consejo de Indias ante el peligro que conllevaba el creciente número de negros, mulatos y mestizos que habitaban en sus dominios. Para evitar males mayores, se le ordena al gobernante que iniciara una serie de consultas para buscar un remedio al aumento *de esta gente y qué forma de gobierno se les podrá poner*.

Ante la ausencia de una respuesta a su mandato, el Rey le volvió a recordar al Virrey la necesidad de estudiar las diferentes posibilidades. El 10 de abril del

<sup>27</sup> GUAMÁN, 1987: 762-764.

<sup>28</sup> VILLALBA, 1990: 124.

<sup>29</sup> BOWSER, 1977: 228.

<sup>30</sup> VALIENTE, 2002: 249-270.



año siguiente, le comunica al Marqués que había recibido un informe sobre la conveniencia de recoger a los mestizos, negros, mulatos y zambos libres en pueblos de españoles, donde pagaran sus tributos y contribuyeran con su servicio personal en el cerro de Potosí *como lo hacen los indios que son más libres que ellos*. El Rey no había adoptado una posición definitiva, por lo que le reitera al Virrey su encargo de estudiar la forma de *desaguar esta gente y atajar los inconvenientes que de su aumento, malas costumbres e inclinaciones se pueden temer*<sup>31</sup>.

El Marqués de Montesclaros, una vez estudiado el problema, respondió negativamente a la solución propuesta en el informe aludido por el Rey, argumentando que si ya era difícil controlar a los negros, mulatos y mestizos en las ciudades, desperdigarlos por pueblos aislados haría la tarea imposible<sup>32</sup>. Entre los peligros que supondría esta medida, alega el Virrey que los corregidores de indios no podrían defender a las comunidades indígenas de los abusos de sus nuevos vecinos; asimismo, considera que, concentrarlos en pueblos, conllevaría el riesgo de que cobraran conciencia de su fuerza y se rebelaran<sup>33</sup>.

En definitiva, acabamos de comprobar como, en consonancia con lo que refleja la legislación general, la Corona no acabó de definir un cauce para la inserción de la población libre de origen africano en la estructura político-administrativa colonial, a pesar de las propuestas que se le plantearon orientadas a una municipalización separada.

### 3. CABILDOS DE NEGROS, ZAMBOS Y MULATOS LIBRES EN LAS INDIAS

A pesar de la ausencia de una previsión legislativa y de una orientación precisa de las máximas autoridades indianas, en determinados círculos de la administración colonial no sólo se contempló la posibilidad de organizar con la población de origen africano una estructura administrativa separada con un nivel equivalente a la de los indígenas, sino que se concretó en un número nada desdeñable de ocasiones desde fechas muy próximas a la conquista.

#### a) *Perú*

La primera actuación que se puede encuadrar en esta dirección se formuló en el Perú a mediados del siglo XVI. El Marqués de Cañete *el viejo*, por medio de una provisión fechada el 9 de octubre de 1557 que aprobó sin un expreso

<sup>31</sup> KONETZKE, 1953-1962: t. 2, pp.145 y 148.

<sup>32</sup> La respuesta del Virrey da a entender que la alternativa sometida a su dictamen consistía en la creación de poblaciones independientes, alejadas de los grandes núcleos urbanos habitados por los españoles; esta ubicación explicaría el argumento de su incompatibilidad con los intereses de las comunidades indígenas.

<sup>33</sup> BOWSER, 1977: 167-168.

mandato de la Corona en este sentido, decidió instalar en la provincia de Carabaya (al sudeste de la región del Cuzco) un conjunto de negros libres que no tenían oficio conocido<sup>34</sup>. Para la ejecución de la medida se nombró un gobernador español, el cual organizó una expedición desde Lima con dieciséis pobladores a los que se les había aplicado la legislación contra la vagancia<sup>35</sup>.

Los vecinos de la antigua capital de los Incas no acogieron la medida con buenos ojos, sobre todo porque les trasladaban a su territorio lo que ellos consideraban problemas de la ciudad de Los Reyes. El 25 de octubre de 1557, el Cabildo del Cuzco decidió enviar una comunicación al Virrey donde se le exponían los inconvenientes que acarrearía el proyecto de construir semejante población en Carabaya, tanto por el peligro que supondría para la seguridad pública de la región como por el más que dudoso futuro de una medida tan novedosa. Pese a todo, la provisión se pregonó en la ciudad el 24 de diciembre del mismo año y se acabó ejecutando<sup>36</sup>, aunque parece que las dudas sobre la eficacia de esta medida planteadas por los vecinos del Cuzco resultaron ser ajustadas a la realidad, al menos en cuanto a la duración del experimento.

A pesar de todo, varias referencias permiten rastrear las resonancias de la iniciativa emprendida por el Marqués de Cañete en Carabaya, aunque las mismas no aluden al funcionamiento del primer cabildo compuesto por negros y mulatos libres en el Perú. Este vacío hace pensar que su existencia como institución debió de ser muy irregular y breve, pero la presencia de población negra y mulata en la zona continuó siendo tan significativa que mereció la atención de las autoridades coloniales. Francisco de Toledo, desde Arequipa en la etapa final de su prolongada visita al virreinato, al repartir indios para que cumplieran turnos de trabajo en las minas de Carabaya y Apurímac, asignó a tres mulatos libres poseedores de minas quince mitayos a cada uno<sup>37</sup>. No deja de sorprender esta asignación de trabajadores forzados indígenas, en línea opuesta a lo que establecían numerosas leyes.

Asimismo, en la *Noticia general del Perú* del funcionario de la hacienda real Francisco López de Caravantes, escrita entre 1630 y 1632, al describir los ingresos de los diferentes corregimientos que componían la Caja Real del Cuzco, se da cuenta de como en la Villa de San Juan del Oro se quedaron, una vez acabada su prosperidad inicial, unos pocos mulatos libres. Según el funcionario, éstos y sus descendientes trabajaban en las minas de oro, aunque nunca habían cumplido con su obligación fiscal de aportar el quinto de la producción a la Corona; el Contador no mostraba estar en desacuerdo con esa situación, por una parte debido a su alejamiento de las rutas y los centros poblados y, por

<sup>34</sup> En algunas ocasiones, los historiadores han identificado a los componentes de esta expedición como delinquentes. Aunque para la mentalidad dominante muchos de ellos lo fueran, se trataba de sujetos que no se sometieron a las restricciones oficiales y que simplemente luchaban por desenvolverse con un mínimo de autonomía en los márgenes de la sociedad colonial.

<sup>35</sup> *Ibidem* 39.

<sup>36</sup> ESQUIVEL, 1980: t. 1, pp. 185 y 192.

<sup>37</sup> SARABIA, 1986-1989: t. 2, p. 119.

otra, porque los corregidores adquirirían el oro a cambio de alimentos y otras cosas necesarias para la vida de estos pobladores, que aseguraban con su presencia una región marginal poco atrayente para los españoles<sup>38</sup>.

Se puede plantear el interrogante de si esta iniciativa respondió a una motivación aislada o, al contrario, era el resultado de la aplicación de una idea general de cómo encuadrar al conjunto de la población de origen africano que hubiera alcanzado la libertad de hecho o de Derecho. Por otras referencias, aunque es preciso reconocer que ninguna aborda esta materia de una manera directa, parece que esta intervención del Marqués de Cañete, un gobernante muy influenciado por los religiosos cercanos a Bartolomé de Las Casas, no fue un hecho excepcional sino que respondió a una concepción que se preocupó por aplicar desde el inicio de su viaje al Perú.

#### b) *Panamá*

El Inca Garcilaso de la Vega recoge en su obra la actuación de Andrés Hurtado de Mendoza a su paso por Panamá camino de Lima, completando en este punto la información ofrecida por Diego Fernández *el Palentino* y a la que también aluden con variantes varios cronistas de la conquista de la costa caribe de sudamericana. Según de la Vega, que escribe muchos años después de los acontecimientos y no fue testigo de los mismos<sup>39</sup>, el virrey comisionó al veterano conquistador Pedro de Ursúa para que remediara los desmanes protagonizados por los negros fugitivos *que llaman cimarrones* y vivían en las montañas dedicándose a saltar por los caminos a los viajeros y mercaderes, cometiendo todo tipo de robos y asesinatos. Según el mandato del Virrey, el número de huidos crecía de día en día, lo que hacía urgente una intervención que sentara las bases para la solución definitiva del problema.

Después de múltiples escaramuzas, los rebeldes, al ver el avance de la escuadra militar que se dirigía en su contra, solicitaron entablar negociaciones. El conquistador español, actuando según sus propias palabras en *bien de paz*, aceptó la propuesta, llegándose a los siguientes acuerdos:

– Todos los esclavos que hasta ese momento hubieran huido quedarían libres, *pues ya los tenían perdidos* sus amos y no era realista plantearse su devolución.

– A cambio de la anterior concesión, a partir de ese momento los propios cimarrones debían entregar a las autoridades coloniales a los esclavos que se fugaran.

---

<sup>38</sup> LÓPEZ, 1986: t. 2, p. 89.

<sup>39</sup> Por lo que el Inca Garcilaso de la Vega, seguramente, se limitó a reproducir una versión de los hechos que debía circular entre los jesuitas. En este sentido, se debe tener presente el papel de la Compañía de Jesús en la evangelización de los africanos, la atención teórica de algunos de los miembros de la orden a las materias relacionadas con los esclavos y la estrecha relación con los mismos del Inca Garcilaso de la Vega en los últimos años de su vida.

– En adelante, no se permitirían abusos contra los que permanecían en poder de los españoles; cualquier esclavo que fuera maltratado por su amo, pagándole lo que le hubiera costado, alcanzaría la libertad.

– Por último, los negros libres se asentarían en poblaciones donde vivieran recogidos *como ciudadanos y naturales de la tierra y no derramados por los montes*.

Los rebeldes se vieron obligados a aportar un determinado número de rehenes seleccionados entre ellos mismos, con los que se garantizaría el cumplimiento posterior del pacto; entre estos no se incluía a su *Rey*, como le calificaba el Inca Garcilaso, aunque este debía acompañarles para entregarlos en persona. Sin embargo, sin respetar lo acordado, el cabecilla de los cimarrones también quedó como rehén perpetuo, porque, según el cronista mestizo, los españoles no quisieron soltarle llevándole a España donde falleció el *pobre negro*<sup>40</sup>.

Tanto las medidas adoptadas por el Marqués de Cañete en los dos casos expuestos, aunque la maniobra para la captura del *Rey* de los cimarrones refleja que la puesta en práctica de estas medidas se supeditaba en última instancia al interés político inmediato, como la valoración contenida en el relato del Inca Garcilaso de la Vega, revelan un trasfondo favorable a un tratamiento de la población libre de origen africano con una construcción administrativa similar a la ideada para los indígenas. El diseño de acuerdo de reducción pacífica del Marqués de Cañete se repetirá calcado en diferentes regiones y épocas sucesivas.

Este fue el caso de Panamá en el último cuarto del siglo XVI, ya que la presencia de negros cimarrones en abierta rebeldía siguió siendo una constante en la región, agudizada con la actividad corsaria que acechaba esta importante vía de comunicación. El peligro se intentó neutralizar con una campaña militar iniciada en 1579, que tuvo éxitos parciales y que concluyó con la creación del pueblo que se denominó Santiago del Príncipe, o de los Negros, en las cercanías de la ciudad de Nombre de Dios. En 1582, tras una cruenta lucha con los cimarrones de Bayano, el Oidor Alonso Criado de Castilla redujo a los negros de Cerro Cabra en el pueblo de Santa Cruz del Real, a tres leguas de la ciudad de Panamá<sup>41</sup>.

En este caso, parece que las medidas adoptadas tuvieron una mayor continuidad. Fray Pedro Simón en sus *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* menciona al municipio de Santiago del Príncipe *pueblo de negros, que aunque habían sido cimarrones de Panamá y otras partes, ya pacíficos y libres, eran de importancia a los nuestros para muchas cosas*, entre las que menciona su apoyo militar para contener las correrías de Drake en la región<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> INCA GARCILASO, 1965: t. 2, pp. 131-132.

<sup>41</sup> ARANZ/PIZZURNO, 1997: 140.

<sup>42</sup> SIMÓN, 1982: t. 6, pp. 217-218.

Sin embargo, estos éxitos no supusieron la inserción del conjunto de la población negra que habitaba en Panamá. Años más tarde, el Rey se dirigió al Presidente de la Audiencia de Tierra Firme el 23 de marzo de 1638, transmitiéndole el encargo de que redujera a religión y *vida política* a los negros, mulatos, zambos y mestizos, todos ellos hombres y mujeres libres que, según los informes que había recibido el Consejo de Indias, andaban en el contorno de la ciudad sin oír misa, confesarse ni bautizar a sus hijos, realizando todo tipo de delitos y altercados<sup>43</sup>.

c) *Nueva España*

En el Virreinato de Nueva España, Gonzalo Aguirre Beltrán hace referencia a las ocasiones en que el poder colonial aceptó entrar en negociaciones con los grupos de cimarrones fugitivos, respetándoles el derecho a la tierra y organizándoles el gobierno municipal en repúblicas de tipo indio. Este fue el caso de la fundación en 1608 del municipio de San Lorenzo Cerralvo y en 1768 del Pueblo Nuevo de la Real Corona, en las márgenes del río Tonto<sup>44</sup>.

El primero de los casos en Nueva España coincide en el tiempo con el debate abordado en Perú y sigue casi al pie de la letra las pautas que hemos descrito en Panamá. Ante la consolidación de las comunidades de cimarrones en la zona, las autoridades organizaron una expedición para eliminarlas; se sucedieron enfrentamientos armados de resultados inciertos, por lo que se optó por una negociación con los rebeldes. Según el acuerdo alcanzado con el jefe del destacamento colonial, se reconoce la libertad de los cimarrones a cambio de restituir a sus dueños los futuros esclavos fugitivos, la constitución de un pueblo con un gobernador español y el reconocimiento de las autoridades propias al estilo de los cabildos indígenas<sup>45</sup>. Una Real Cédula, fechada el 16 de mayo de 1609 en Aranjuez, autorizó al Virrey de Nueva España para ratificar el asentamiento pacífico de los cimarrones de palenque de Yangá *por usar con ellos de mí acostumbrada clemencia*<sup>46</sup>.

En 1631 el posterior Virrey Marqués de Cerralvo confirmó el trazado del pueblo que paso a denominarse San Lorenzo de Cerralvo, conocido como San Lorenzo de los Negros y finalmente como Yangá<sup>47</sup>. En opinión de Aguirre Beltrán estos experimentos tuvieron continuidad, ya que con el despotismo ilustrado la situación marginal de las repúblicas negras fue respetada y en ellas se reclutaron los hombres que integrarían las milicias de pardos y morenos libres<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> KONETZKE, 1953-1962: t. 2, p. 365.

<sup>44</sup> AGUIRRE, 1989: 286.

<sup>45</sup> DAVIDSON, 1966: 247-251.

<sup>46</sup> LUCENA, 2002: 153.

<sup>47</sup> *Ibidem* 198-205.

<sup>48</sup> AGUIRRE, 1989: 286.

d) *Nueva Granada*

En Cartagena de Indias presenciamos una larga evolución en el tratamiento de los numerosos palenques de sus alrededores<sup>49</sup>, con un resultado final similar al que venimos describiendo en otras latitudes. En 1602, el gobernador de Cartagena ante un ataque de los cimarrones del palenque de La Matuna, envió un destacamento militar para su destrucción. Ante la imposibilidad de erradicar al mismo, en 1603 se alcanzó un acuerdo de no agresión que se consolidó en 1621, cuando el nuevo Gobernador, García Girón, autorizó que constituyeran un pueblo a veinte leguas de Cartagena.

Como hemos visto en otras regiones, el asentamiento pactado de este tipo de poblaciones no garantizaba que no volvieran a surgir nuevos asentamientos de cimarrones fuera del control colonial. Los historiadores de Cartagena identifican tres regiones colindantes con numerosos palenques. Debido al desafío que conllevaba esta situación, Carlos II, mediante Real Cédula emitida en Aranjuez el 3 de mayo de 1688, ordenó de nuevo acciones para su sometimiento por la fuerza y la captura de los cimarrones. La expedición militar organizada a raíz de la Cédula tuvo algunos éxitos, pero no llegó a erradicar todos los asentamientos en abierta rebeldía. En paralelo, algunos religiosos intermedieron para alcanzar una solución similar a la de 1621.

En el memorial dirigido al Rey por Baltasar de la Fuente, fechado en Madrid el 26 de noviembre de 1690, se exponían las siguientes capitulaciones que los religiosos habían alcanzado con Domingo Criollo, el líder de una de las comunidades más importantes:

- Que el gobernador en nombre del rey diera libertad a todos los negros y negras que de su voluntad se sometieran a su obediencia.
- Que se les señalara un territorio donde poblasen con tierras suficientes para labrar.
- Que en dicha población se pusiese un cura y Justicia Mayor españoles.
- Que se obligarían a coger todos los negros de la provincia que se huyesen en adelante y entregar a los que no obedeciesen estas proposiciones.
- Que habrían de nombrar dos alcaldes todos los años y un procurador.
- Que por las tierras que poblaren pagarían los mismos tributos que la gente libre para mantener al cura y la justicia.
- Que entregaría uno de sus hijos como rehén.

Las gestiones tuvieron éxito ante el Consejo de Indias y estas medidas se ratificaron mediante una Real Cédula dada por Carlos II en Madrid, el 23 de agosto de 1691, en la que ordenaba la pacificación de los negros alzados en Sierra María<sup>50</sup>. La resistencia de los vecinos de Cartagena propietarios de esclavos y la incapacidad del Gobernador encargado de ejecutarla hizo fracasar la puesta en práctica de esta solución, desencadenándose de nuevo una cruenta

<sup>49</sup> Roberto Arrázola referencia la existencia de palenques desde la misma fundación de Cartagena (ARRÁZOLA, 1970: 11-12).

<sup>50</sup> BORREGO, 1973: 117-131.

guerra para eliminar los palenques a sangre y fuego. Sin embargo, en 1713, tras nuevas gestiones pacificadoras del Obispo de Cartagena, Antonio María Casiani, se pudo llegar a un nuevo acuerdo y constituir, con base a lo ratificado por el Rey el pueblo de San Basilio, del que consta su continuidad por su mención en las visitas de final de siglo y aún hoy es un símbolo de las reivindicaciones de la comunidades negras en Colombia<sup>51</sup>. En la región, este no fue el único caso, a pesar de que en 1790 asistimos a un retroceso, cuando se llevó a cabo la supresión del Cabildo tras las presiones de un hacendado, que alegaba hurtos y el maltrato de su mano de obra esclava, aunque con facilidad se adivinan ambiciones territoriales<sup>52</sup>.

Al sur de Nueva Granada, encontramos una nueva modalidad en la configuración del pueblo de San Miguel de Patía, que agrupó en 1751 a muchos de los componentes del antiguo palenque de El Castigo a partir de una donación de tierras de un acaudalado pardo libre, Fabián Hernández, al cura de la comarca: *que dicho doctor en su nombre funde el pueblo señalando a los que quisieren avecindarse en él los asientos para que edifiquen sus casas y haciendas*<sup>53</sup>.

Varios casos bien documentados nos indican como este tipo de cabildos tuvieron que defender su autonomía ante las autoridades coloniales, frente a los ataques y las intrusiones de los españoles; en las jurisdicciones de la Capitanía General de Venezuela y la Audiencia de Quito encontramos dos significativos ejemplos en este sentido.

#### e) *Venezuela*

La decisiva contribución de los soldados zambos y mulatos en la guerra de los indios Jirajaras en la Capitanía General de Venezuela, obtuvo como recompensa la fundación de la ciudad de Nirgua el 25 de enero de 1628, en la que pudieron disfrutar de tierra, encomiendas y la titularidad de los cargos edilicios<sup>54</sup>.

El 20 de febrero de 1701 los *indios pardos* de la ciudad de Nirgua se dirigieron al Rey recordándole que les habían trasladado a ella para que la habitasen y pudieran tener *oficios honoríficos de república*; añadían que, perjudicando sus derechos adquiridos, se habían avecindado muchos blancos despojándoles y privándoles de los cargos ciudadanos. El Rey, una vez comprobado el contenido de la carta, envió una Real Cédula al Gobernador de Venezuela con una orden para que se informara del problema y que, mientras tanto, no se hiciera innovación alguna en lo que se hubiera concedido a los pardos o mulatos conquistadores de la ciudad<sup>55</sup>. La reclamación debió tener

<sup>51</sup> ARRÁZOLA, 1970: 249-250; Navarrete, 2003: 109-114; Guerrero, 2007: 375-376.

<sup>52</sup> HELG, 2004: 24 y 37-38.

<sup>53</sup> ZULUAGA, 1988: 239.

<sup>54</sup> MENDOZA, 1995: 96-111.

<sup>55</sup> KONETZKE, 1953-1962: t. 3, p. 94.

éxito, ya que Alejandro Humboldt a inicios del siglo XIX, en su obra *Viaje a las regiones equinociales del nuevo continente* escribió:

*A la monarquía africana del negro Miguel siguió una república de zambos (...) toda la municipalidad o Cabildo se ha formado con gente parda, a la que el Rey de España dio el título de fieles y leales súbditos, los zambos de Nirgua. Pocas familias de blancos quieren habitar un país donde predomina un régimen tan contrario a sus pretensiones, y la pequeña ciudad es llamada por mofa la república de zambos y mulatos.*<sup>56</sup>

f) *Quito*

Otro caso de defensa exitosa de las preeminencias y la autonomía adquiridas por la población de origen africana es el de Esmeraldas, en el noroeste del actual Ecuador. Las fuentes señalan como antecedente el naufragio, en 1553, de un barco con un numeroso cargamento de esclavos negros que era trasladado de Panamá al Virreinato de Perú. Tras la catástrofe, los esclavos se internaron en la selva para escapar de la servidumbre, mezclándose con la población indígena de la zona. Después de numerosos contactos con el caudillo Alonso de Illescas<sup>57</sup> y sus descendientes, en 1601, tras la misión del religioso mercedario Juan Bautista Burgos, que había sido precedida por anteriores intentos, la Audiencia de Quito reconoció oficialmente su reducción, nombrando Gobernador al mulato Alonso Sebastián de Illescas<sup>58</sup>.

Años más tarde, la Corona parece olvidar las preeminencias otorgadas, lo que genera un agudo incidente entre las autoridades tradicionales y el Gobernador nombrado en Madrid para poblar la costa norte de la región, Juan Vicente Justiniano. Se conserva un interesante memorial dirigido a la Audiencia de Quito por Gaspar Mendes, *yndio mulato y gobernador de las Esmeraldas*, ante la intención de Justiniano de llevarse una parte de los habitantes al pueblo de Tumaco *desnaturalizándonos de nuestra propia patria y natural*. El fiscal de la Audiencia dio la razón a Gaspar Mendes y ordenó que se pagaran los sueldos de aquellos que habían sido sacados de sus tierras contra su voluntad<sup>59</sup>.

g) *Paraguay*

En el sur del continente también se pueden localizar experiencias de este tipo. En torno a 1744 se fundó el pueblo de negros y mulatos libres de San Agustín de la Emboscada, situado en la provincia del Paraguay; sus primeros habitantes fueron los que ya estaban instalados en la proximidad del antiguo

<sup>56</sup> Irma Mendoza enumera los conflictos con el teniente justicia mayor y los curas nombrados para la ciudad, cargos que ocuparon españoles blancos, así como la obstinada defensa de sus preeminencias (MENDOZA, 1995: 111-119).

<sup>57</sup> Nombrado Gobernador en 1577 por la Audiencia de Quito.

<sup>58</sup> SAVOIA, 1988: 30-51.

<sup>59</sup> FRA MOLINERO, 2000: 137-146.



fuerte de Arecutacuá, con la misión de contener los ataques de las tribus indígenas no sometidas en el noreste de la región. Al final del periodo colonial, Germán de Granda hace referencia, asimismo a una población de negros libres fundada en Tevegó el 27 de enero de 1813<sup>60</sup>.

La instrucción para el gobierno de San Agustín de la Emboscada, aprobada el 29 de abril de 1783 por el gobernador Pedro Melo de Portugal, permite conocer su estructura y el grado hasta donde las autoridades coloniales concebían la estructuración de los cabildos de negros y mulatos libres. En primer lugar, se ordenaba que subsistieran el Cabildo y el Corregidor pardo como hasta ese momento habían funcionado, a cuyo cargo estaría la administración política y económica del pueblo; que el Corregidor fuera un negro o mulato libre es un hecho excepcional, que rompe con lo establecido para la república de los indios en la América colonial<sup>61</sup> y se asemeja a la estructura administrativa de las misiones jesuíticas, aunque se introduce un administrador nombrado directamente por el gobernador para la supervisión de su funcionamiento<sup>62</sup>.

#### h) *Santo Domingo*

Para cerrar este recorrido por la geografía indiana, cabe hacer referencia al desarrollo de este tipo de iniciativas en Santo Domingo, que refleja de forma paradigmática la ausencia de un modelo generalizado de inserción legal y la indecisión de la Corona.

El 3 de septiembre de 1680 se dirige una instrucción al Presidente de la Audiencia de Santo Domingo sobre los criterios de actuación que deberían aplicarse con los esclavos huidos que llegaban a su Gobernación desde los territorios franceses, ya que una Real Cédula anterior de 2 de junio de 1678 declaró que no se podían vender salvo los que los españoles hubieran *apresado dándose por buena presa*. La Audiencia no cumplió la anterior orientación y se les señaló un territorio donde formarían un pueblo bajo el gobierno de un español y un *ministro docto* que les administre los sacramentos<sup>63</sup>.

A lo anterior cabría añadir las constantes instrucciones sobre lo que habría que hacer con los esclavos huidos a Santo Domingo y otras regiones del Caribe desde otras colonias, que se suceden a partir de esa fecha y se reiteran especialmente al final del siglo XVIII. Las instrucciones contienen algunas indecisiones, provocadas en gran medida por los condicionantes de los acuerdos diplomáticos de la época, pero que en su mayoría apuestan por la no restitución y su reducción a *población, vida cristiana y política*, aunque en algunas de ellas parece optarse por someterlos al *cuidado de vecinos honrados que se encar-*

<sup>60</sup> GRANDA, 1983: 230 y 241-255.

<sup>61</sup> También es el reflejo de la ausencia de una normativa general que recogiera unos criterios definidos para la estructura y funcionamiento de este tipo de instituciones.

<sup>62</sup> *Ibidem* 257.

<sup>63</sup> LUCENA, 2005: 195.

guen de su enseñanza y de que se ocupen en los trabajos y cultivos del campo, con el consabido y falaz argumento de evitar su ociosidad<sup>64</sup>.

Como prueba de que en algunos casos se optó por su municipalización, el presidente de la Audiencia de Santo Domingo escribió al Consejo de Indias el 21 de octubre de 1746, dando cuenta de una reunión realizada para discutir si habría que dejar *subsistir o demoler* el pueblo de San Lorenzo de los negros llamados *minas*; su opinión y la de la mayoría de la junta era favorable a su permanencia, porque, aunque habían estado viviendo a su arbitrio durante muchos años, con la iglesia en ruinas, sin cura y *sin más gobernador que otro negro su comandante*, había sido con la mayor quietud; a raíz del debate les habían nombrado un Gobernador interino, solicitando el Presidente de la Audiencia que se les asignara un párroco, Gobernador permanente y mayor cantidad de tierras para su sustento. El Consejo de Indias respondió dos años más tarde, ratificando lo aprobado por la Audiencia y ordenando al Arzobispo que les nombrara un cura para su iglesia<sup>65</sup>.

#### 4. ¿UNA REPÚBLICA DE LOS NEGROS EN LAS INDIAS?

La existencia en las Indias de municipios poblados y gobernados por negros, zambos y mulatos libres, al menos tal y como concebía el poder colonial la autonomía indígena, ha sido mencionada por numerosos historiadores. Por destacar los más conocidos, Richard Konetzke recogió un ejemplo de estos cabildos en su *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*<sup>66</sup>, Frederick Bowser estudió las primeras iniciativas emprendidas en este sentido por el primer Marqués de Cañete en el Perú<sup>67</sup>, Germán de Granda publicó la instrucción para el gobierno de San Agustín de la Emboscada en el Paraguay<sup>68</sup> y Francisco de Solano recopiló algunos documentos referentes a estas instituciones<sup>69</sup>. A pesar de esta reiterada alusión, no se ha ofrecido una explicación general del surgimiento y la significación de estos municipios en el contexto de la administración colonial hispanoamericana<sup>70</sup>.

Ni las autoridades metropolitanas ni la legislación general acogieron la posibilidad de una municipalización separada como cauce para la inserción de la población libre de origen africano en la estructura político-administrativa

<sup>64</sup> *Ibidem* 221-222, 226-229, 235, 248-252 y 259-260.

<sup>65</sup> SOLANO, 1996: t. 2, pp. 164-165.

<sup>66</sup> KONETZKE, 1953-1962: t. 3, p. 94.

<sup>67</sup> BOWSER, 1977: 34 y 39.

<sup>68</sup> GRANDA, 1983.

<sup>69</sup> SOLANO, 1996: t. 2, pp. 164-165 y 236-249.

<sup>70</sup> Aunque compartan una misma denominación, los cabildos que se estudian en este artículo no tienen nada que ver con los estructurados en torno a las cofradías de la Iglesia Católica. Estos últimos, existentes durante el periodo colonial y el posterior a la independencia, cumplieron una función eminentemente religiosa y sirvieron de instrumento para conservar o recrear la identidad de los diferentes grupos que componían la población de origen africano (FRIEDEMANN, 1990).

colonial y, sin embargo, en las Indias se apostó por esta solución en un número significativo de casos. ¿Por qué existió una disparidad tan grande entre el contenido de la normativa general y la práctica administrativa indiana en esta materia?

En primer lugar, no podemos obviar las sospechas que generaba esta población, que la convertía en un potencial elemento subversivo desde la óptica del poder colonial y, sobre todo, para las oligarquías criollas. Desde esta lógica, la existencia generalizada de una *república de los negros*, similar a la de los indígenas, podría acentuar el afán de libertad de la población esclava. Este argumento, que hemos visto ya en el dictamen del Marqués de Montesclaros en respuesta al encargo de la Corona, fue una constante hasta el final del periodo colonial, lo que operaba en contra de cualquier medida que abriera una vía de inserción a la población con ascendencia africana. Como se refleja con claridad en el informe del Ayuntamiento de Caracas, dirigido al Rey sobre la aplicación de la Real Cédula de 10 de febrero de 1775, fechado el 28 de noviembre de 1796, cuando considera que ofrecer la dispensa de la condición de pardo socavaría el régimen de la esclavitud:

*... los pardos mulatos o zambos, cuya diferencia en la común acepción no es conocida, o es casi ninguna, proceden precisamente de los negros esclavos introducidos en esta provincia para el cultivo de las tierras, habiendo hecho la necesidad lícito un arbitrio censurado, antes y detestado hoy como inhumano, y adoptado y patrocinado aquella especie de rigor, aspereza y separación con que han sido tratados para conservar su subordinación por los mismos medios con que fue establecida, porque es imposible que un hombre se sujete a ser esclavo si no teme que se le castigue como delito el deseo de recobrar la libertad perdida.*<sup>71</sup>

Además, la dispersión y gran heterogeneidad de la población negra, mulata, zamba y mestiza, sin duda dificultaban una solución uniforme; aunque en la *república de los indios* no era menor la diversidad étnica y la movilidad, tanto en el campo como en las grandes ciudades, se partía de un sistema social organizado y de autoridades tradicionales que el poder colonial asimiló en gran medida.

Sin embargo, otros factores favorecían la perspectiva de una municipalización separada, cómo el creciente peso demográfico, social y económico de la población libre de origen africano, sus aportes decisivos en determinadas acciones militares, el prejuicio generalizado que impedía su inclusión plena en la *república de los españoles*<sup>72</sup>, la política oficial de separación de los indígenas y, sobre todo, la tenaz resistencia de numerosas comunidades cimarronas que no pudieron ser sometidas a la fuerza. Todo ello conducía a la consideración de lo que podría denominarse, siguiendo la retórica oficial indiana, como la *república de los negros*.

<sup>71</sup> RODULFO, 1978: t. 2, p. 93.

<sup>72</sup> Como lo demuestra de forma palmaria la reacción de la oligarquía caraqueña a la aplicación de la Real Cédula de *gracias al sacar*.

Estos condicionamientos contradictorios determinaron que la alternativa de una municipalización separada no llegara a adoptarse con carácter general, al mismo tiempo que se abriera paso entre las autoridades indianas como una solución aceptable para determinadas circunstancias, a pesar de las resistencias siempre presentes de los esclavistas locales. En conclusión, la existencia de cabildos de negros, zambos y mulatos libres no fue el resultado de una política sistemática que resolviera la ausencia de un cauce para la inserción de la población libre de origen africano en la estructura político-administrativa, sino un medio del poder colonial para afrontar diferentes situaciones de hecho:

- Permitir la integración en la sociedad colonial de los grupos de esclavos fugitivos, conocidos en la mayoría de las regiones como palenques, que se habían consolidado en regiones apartadas o de difícil control.
- Avanzar en la colonización de regiones fronterizas inseguras, muy poco atractivas para el resto de la población indiana.

Esta solución constituye una prueba más de la flexibilidad característica del Estado moderno absolutista, que, como ha señalado con acierto Pérez Prendes, se agudizó en proyecto de gobernación de las Indias<sup>73</sup>. La ausencia de un criterio uniforme, como la técnica del incumplimiento en una primera instancia de algunas de las decisiones del Rey, no necesariamente supuso una deficiencia desde la óptica de la dominación colonial, sino una opción deliberada ante intereses y condicionantes difíciles de controlar desde las instituciones centrales. Con demasiada frecuencia se analiza la pasada realidad indiana desde la lógica del sistema constitucional liberal, sin entender los criterios jurídicos y políticos propios de este sistema precapitalista.

De hecho, si sumamos los cabildos que hemos descrito en este artículo a la participación de la población con ascendencia africana en las milicias<sup>74</sup>, la práctica de las dispensas de *color* y las instituciones religiosas propias, podemos reconstruir un cauce no formalizado para la inserción en la estructura político-administrativa, eficaz desde el punto de vista colonial ya que permitió desactivar conflictos y ofrecer una alternativa para el ascenso social de un sector de la misma. Desde el punto de vista de los esclavos fugitivos, parece evidente que la municipalización separada era una opción aceptable, que permitía consolidar la libertad obtenida con su rebeldía abierta; para la minoría urbana, la participación en las milicias constituyó un instrumento de ascenso social innegable.

<sup>73</sup> PÉREZ PRENDES, 1989: 28.

<sup>74</sup> Como señala el Informe ya aludido del Ayuntamiento de Caracas sobre la aplicación de la Real Cédula de 10 de febrero de 1775: ... *sino también de la mano y poder que se han adquirido los pardos con el establecimiento de milicias regladas y dirigidas por oficiales de su misma clase en lo económico, máxima que se adoptó por bien fundada y que la experiencia va manifestando que ha de venir a ser la ruina de la América, porque no siendo capaces de resistir a la invasión exterior de un enemigo poderoso y sobrando las de blancos para contener la esclavitud y mantener la paz interior del país, sólo sirven aquellas para fomentar la soberbia de los pardos dándoles organización, jefes y armas para facilitarles una revolución* (RODULFO, 1978: t. 2, p. 95).

Estos mecanismos aportaron un factor claro de legitimación, convirtiéndose en una vía de penetración de la ideología y la cultura dominante. Que esto fue así lo prueba como, según Aguirre Beltrán, en otros casos que la población de origen africano constituida en palenques no llegó a concluir acuerdos con las autoridades coloniales, sobre todo en la costa del Pacífico del virreinato de Nueva España, donde los fugitivos se defendieron con éxito de las expediciones enviadas en su contra, utilizaran el modelo de república ideado por los españoles<sup>75</sup>. Futuros estudios podrían profundizar en este tipo de realidades y conocer mejor el desarrollo de numerosas poblaciones en las márgenes del poder colonial, como las *rochelas* o los *cumbes* en Nueva Granada y Venezuela, que se situarían en una posición intermedia entre los palenques y los cabildos de negros libres.

En las Indias no se consolidó de hecho ni de Derecho una *republica de los negros* similar a la indígena. Los cabildos de negros, zambos y mulatos libres, a pesar de que podamos encontrar numerosos ejemplos de su existencia, fueron una excepción y no llegaron a constituir una pauta de organización. Por mucho que la flexibilidad del proyecto de gobernación colonial fue capaz de neutralizar desafíos para su dominación, como la generalización de las comunidades de cimarrones, la ausencia de un cauce generalizado para la inserción en la estructura político-administrativa de la población libre de ascendencia africana (que constituía la mayoría en las regiones del Caribe y en tramos de la costa del Pacífico), conllevó un grado elevado de ineficacia e inestabilidad que se incrementó con el paso del tiempo.

Este cauce no formalizado resultó ineficaz, ya que fue imposible desde el poder generalizar el pago del tributo o los trabajos forzados de negros, zambos y mulatos libres. Asimismo generó inestabilidad, porque imposibilitó una vía normalizada de reconocimiento y ascenso social, en los estrechos márgenes del sistema, por lo que se tuvieron que emplear mecanismos excepcionales para aquellos que consiguieron méritos suficientes en los negocios, los oficios y la milicia, lo que exacerbó la resistencia de las minorías privilegiadas celosas de mantener su situación de predominio y, en especial, salvaguardar su mano de obra esclava.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo: 1989. *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, Fondo de Cultura Económica, 3.ª edición, México.
- ARANZ MONFANTE, Celestino Andrés, y PIZZURNO GELOS, Patricia: 1997. *El Panamá hispano (1501-1821)*, Diario La Prensa, 3.ª edición, Panamá.
- ARRAZOLA, Roberto: 1970. *Palenque: primer pueblo libre de América. Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*, Ediciones Hernández, Cartagena.

---

<sup>75</sup> AGUIRRE, 1989: 286.

- BORREGO PLA, María del Carmen: 1973. *Palenques de negros en Cartagena de indias a fines del siglo xvii*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos CSIC, Sevilla.
- BOWSER, Frederick P.: 1977. *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*, Siglo XXI, México.
- CHAVES, María Eugenia: 2007. «Color, inferioridad y esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana», en *Afro-reparaciones. Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*, pp. 73-92, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- DAVIDSON, David M.: 1966. «Negro Slave Control and Resistance in Colonial México, 1519-1650», en *Hispanic American Historical Review*, volumen XLVI, número 5 (agosto), pp. 235-253.
- ELJACH, Matilde: 2006. *La construcción jurídica del negro en la colonia*, Ediciones Axis Mundi, Bogotá.
- ESQUIVEL Y NAVIA, Diego de: 1980. *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*, edición de F. Denegri Luna, Fundación Augusto N. Wiese, Lima.
- FRIEDEMANN, Nina S. de: 1990. «Cabildos negros. Refugios de africanía en Colombia», en *Caribbean Studies*, volumen 23, números 1-2, pp. 83-97.
- FRA MOLINERO, Baltasar: 2000. «Ser mulato en España y América: discursos legales y otros discursos literarios», en Berta Ares Queija y Alessandro Stella (coordinadores), *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, pp. 123-147, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla.
- GRANDA, Germán de: 1983. «Origen, función y estructura de un pueblo de negros y mulatos libres en el Paraguay del siglo xviii (San Agustín de la Emboscada)», en *Revista de Indias*, número 171, pp. 229-264.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe: 1987. *Nueva crónica y buen gobierno*, edición de J. V. Murra y R. Adorno, Historia-16, 2.ª edición revisada, Madrid.
- GUERRERO GARCÍA, Clara Inés: 2007. «Memorias palenqueras de la libertad», en *Afro-reparaciones. Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*, pp. 364-387, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- HELG, Aline: 2004. *Liberty & Equality in Caribbean Colombia. 1770-1835*, The University of North Carolina Press.
- HUERGA, ÁLVARO: 1998. *Fray Bartolomé de las Casas, vida y obras*, Alianza Editorial, Madrid.
- INCA GARCILASO DE LA VEGA: 1965. «Historia general del Perú», en Id., *Obras completas*, tomos 3 y 4, Atlas, BAE 134-135, Madrid.
- KONETZKE, Richard: 1953-1962. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- LÓPEZ DE CARAVANTES, Francisco: 1986. *Noticia general del Perú*, edición de M. Helmer, Atlas, BAE 292-298, Madrid.
- LUCENA SALMORAL, Manuel: 1996. *Los códigos negros de la América española*, Universidad de Alcalá/UNESCO, Alcalá de Henares.
- 2002. *La esclavitud en la América española*, Universidad de Varsovia, Varsovia.
- 2005. *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América española (1503-1886): documentos para su estudio*, Universidad de Alcalá/Universidad de Murcia, Alcalá de Henares.
- MENDOZA, Irma Marina: 1995. «El cabildo de pardos en Nirgua. Siglos xvii y xviii», en *Anuario de Estudios Bolivarianos*, número 4, pp. 95-120.
- NAVARETE, María Cristina: 2003. *Cimarrones y palenques en el siglo xvii*, Universidad del Valle, Cali.

- PÉREZ-PRENDES, José Manuel: 1989. *La Monarquía Indiana y el Estado de Derecho*, Asociación Francisco López de Gomara, Valencia.
- 1999. *Pareceres (1956-1998)*, edición de M. Rodríguez Gil, Interpretatio. Revista de Historia del Derecho n.º 7, Madrid.
- RODULFO CORTES, Santos: 1978. *El régimen de «las gracias al sacar» en Venezuela durante el periodo hispánico*, Biblioteca de la Academia General de Historia, Caracas.
- SANDOVAL, Alonso de: 1987. *Un tratado sobre la esclavitud* [De Instauranda Aethiopia Salute], edición de E. Vila Vilar, Alianza Editorial, Madrid.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YANQUI SALCAMAYGUA, Juan de: 1992. «Relación de antigüedades deste reyno del Perú», edición de A. Sánchez, en A. Sánchez y H. Urbano, *Antigüedades del Perú*, pp. 123-269, Historia-16, Madrid.
- SARABIA VIEJO, M. Justina: 1986-1989. *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla.
- SAVOIA, Rafael: 1988. «El negro Alonso de Illescas y sus descendientes (entre 1553-1867)», en *Actas del primer congreso de historia del negro en el Ecuador y sur de Colombia*, pp. 29-60, Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, Quito.
- SIMÓN, Fray Pedro: 1982. *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales*, edición de Juan Friede, Biblioteca Banco Popular, Bogotá.
- SOLANO, Francisco de: 1996. *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- VALIENTE OTS, Mauricio: 2002. *Los grupos raciales en el Cuzco de los siglos XVI y XVII. Contribución a la historia de los derechos humanos*, Universidad Carlos III/BOE, Madrid.
- VILLALBA, Jorge: 1990. «Una república de trabajadores negros en las minas de Zaruma en el siglo XVI», en *El negro en la historia. Aportes para el conocimiento de las raíces en América latina*, pp. 121-125, Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, Quito.
- ZULUAGA, Francisco: 1988. «Cimarronismo en el sur-occidente del antiguo Virreinato de Santa Fe de Bogotá», en *Actas del primer congreso de historia del negro en el Ecuador y sur de Colombia*, pp. 227-243, Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, Quito.

MAURICIO VALIENTE OTS