

Silencios y ecos: La historia y el legado de la abolición de la esclavitud en Haití y Perú¹

CARLOS AGUIRRE

University of Oregon

El año 2004 se juntaron dos conmemoraciones importantes, ambas relacionadas con la historia de la esclavitud en las Américas: el bicentenario de la independencia de Haití y el sesquicentenario de la abolición de la esclavitud en el Perú. Dicha coincidencia sirvió de punto de partida a este ensayo, en el que trato de establecer un paralelo entre las experiencias históricas de la esclavitud y la abolición en ambas sociedades—y en particular la participación de los esclavos dentro de dichos procesos—así como ofrecer algunas reflexiones en torno a los legados de la esclavitud en ambos países. Aunque soy conciente de las diferencias que marcan la historia de estos dos países, quiero ensayar algunos apuntes que nos permitan, entre otras cosas, reinsertar la experiencia de Haití dentro de la discusión “latinoamericana” y, siguiendo la estela marcada por otros historiadores, colocar a la revolución haitiana en el lugar central que se merece dentro del esquema universal de la evolución de la humanidad.

Este ensayo presenta dos argumentos centrales. Primero, sostengo que el silencio y la invisibilidad a que fueron condenados los esclavos y sus descendientes en tiempos de la esclavitud han sido durante mucho tiempo continuados por las

¹ Este artículo tuvo su origen en una conferencia ofrecida en el “Seminario internacional sobre la abolición de la esclavitud y sus procesos de manumisión en el Perú, América y el Caribe,” organizado por el Centro de Desarrollo Etnico, CEDET, en Lima en Agosto de 2004. Agradezco a Oswaldo Bilbao y Lilia Mayorga por su generosa invitación a participar en ese evento. Debo reconocer mi deuda con el trabajo de Michel-Rolph Trouillot, cuyo libro, *Silencing the Past. Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995) ha sido una fuente de inspiración no sólo para la redacción de este ensayo, sino también para insistir en el esfuerzo de pensar las relaciones entre historia y poder.

visiones que los historiadores han construido sobre esas sociedades y, en particular, sobre el rol de los esclavos en el proceso histórico. En el caso de Haití, esta afirmación queda confirmada por el hecho, resaltado por varios historiadores en años recientes, de que su revolución, la primera revolución exitosa anti-esclavista y que condujo al establecimiento de la primera república negra en el mundo sea, incluso hoy, sistemáticamente excluida de los manuales históricos, incluso de aquellos escritos por académicos a quienes podemos considerar progresistas. En el caso del Perú, a pesar de los aportes de la historiografía sobre la esclavitud en los últimos diez o quince años, todavía hoy se minimiza el rol de los esclavos y los afrodescendientes no sólo en el proceso que condujo a la abolición de la esclavitud, sino en la historia peruana en general. Este ensayo busca por ello poner en relieve las contribuciones de las poblaciones esclavas y negras como agentes de su propia historia.

El segundo argumento que quiero desarrollar es que, a pesar de los cambios ocurridos en estos últimos doscientos años, la esclavitud no ha terminado. Pese a toda la importancia que fechas como 1804 y 1854 tienen como hitos decisivos en la lucha contra un régimen brutal de explotación como era la esclavitud de la población de origen africano, sus huellas siguen percibiéndose hoy en la supervivencia del racismo, la discriminación, y la marginalización de las poblaciones negras. Cuando digo que la esclavitud no ha terminado, me refiero no sólo al legado de aquella que fue abolida en Haití y Perú en el siglo XIX, sino además al hecho brutal, y pocas veces denunciado, de que miles de seres humanos en el mundo, y concretamente en América Latina, siguen estando sometidos a condiciones iguales o peores a las que enfrentaron los esclavos negros. Me refiero, por ejemplo, a la esclavitud de niños en las selvas de Brasil y Perú, a ciertas prácticas asociadas con la servidumbre doméstica en países como Perú y Bolivia, y sobre todo a la población llamada “restavec” en Haití, sujeta a

formas extremas de explotación y abuso. Por ello, cuando las Naciones Unidas decidieron llamar al año 2004 como el “Año de la conmemoración de la lucha contra la esclavitud y su abolición,” entendimos que se trataba no sólo de una celebración de las luchas y victorias del pasado, sino también de un llamado de atención sobre la necesidad de liquidar las formas contemporáneas de opresión y discriminación. Lamentablemente, en buena parte del mundo, dicho llamado pasó completamente desapercibido.

Parte importante de esta lucha, reitero, es el esfuerzo por romper los silencios que envuelven la historia de las poblaciones negras, por poner fin a la invisibilidad a que se les ha condenado por siglos, y por devolverle a ellos mismos el protagonismo en la construcción de su propia historia. Tenemos frente a nosotros, por tanto, una doble tarea: lo que podemos llamar una batalla por la memoria, en la que los historiadores (pero no sólo los historiadores) debemos ofrecer nuestro aporte, y una batalla política por la dignidad y el reconocimiento, por los derechos y por la justicia. Y ambas, insisto, son igualmente importantes.

Silencios: Haití o la revolución impensada

Entre 1791 y 1804, en la colonia francesa caribeña de Saint Domingue, se produjo una transformación dramática que habría de alterar, de un modo u otro, el curso de la historia universal. Por razones de espacio no vamos a resumir los complejos acontecimientos de la llamada Revolución Haitiana, pero algunos datos básicos son indispensables. Saint Domingue era, hacia finales del siglo XVIII, la colonia más rica del mundo y la primera productora mundial de azúcar. Era, también, una sociedad esclavista, cuya riqueza reposaba sobre las espaldas de cientos de miles de esclavos africanos. La prosperidad de esta colonia francesa hacía palidecer a las

otras colonias azucareras del Caribe como Cuba, por ejemplo, que no pasaba de ser un apéndice relativamente marginal dentro de la estructura imperial española. Hacia fines del siglo XVIII, mientras que Cuba tenía alrededor de 500 plantaciones azucareras, en Haití se contaban hasta 7,000. Los 600,000 habitantes de Haití, de los cuales la inmensa mayoría, 500,000, eran esclavos, poblaban un área de apenas 12,000 millas cuadradas. La “perla de las Antillas,” como se le conocía, producía ingresos superiores a los de las 13 colonias norteamericanas juntas, representaba el 40% del mercado exterior francés, producía la mitad del café mundial, y sus exportaciones de azúcar equivalían a las de Cuba, Jamaica y Brazil sumadas.²

En 1789 se desencadena la revolución francesa, y sus ecos no tardan en llegar a las colonias del Caribe. En 1791 Francia extiende el derecho de representación a los habitantes blancos de esas colonias y ese mismo año, en respuesta a la situación de opresión en que vivían, y bajo los ecos de la revolución francesa, se produce una masiva insurrección de esclavos en Saint Domingue, acompañada por el incendio y destrucción de plantaciones y el asesinato de numerosos miembros de la población blanca. En 1792 se proclama la república francesa y al año siguiente, acorralado por las numerosas revueltas contra la esclavitud, el enviado francés Sonthonax proclama la emancipación de los esclavos, medida que fue ratificada por la Asamblea Francesa en 1794.³ En 1797, Toussaint L’Ouverture, un ex-esclavo que había destacado entre las huestes rebeldes, es nombrado Gobernador General de Saint Domingue. En 1799 L’Ouverture ocupa la porción española de la isla y en 1801 proclama la nueva constitución de Saint Domingue, en la cual se elimina cualquier forma de esclavitud y discriminación racial. En 1802 Napoleón restituye la esclavitud y envía a su cuñado,

² David Brion Davis, “Impact of the French and Haitian Revolutions,” en David P. Geggus, ed. *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Columbia: University of South Carolina Press, 2001), p. 4.

³ Idem, p. 7.

Le Clerc, a terminar con los rebeldes, pero es derrotado por los ejércitos de Toussaint. Poco después, Toussaint es sacado de Saint Domingue y conducido a Francia, donde muere en prisión el 7 de abril de 1803. Los rebeldes continuaron la lucha bajo el mando de Jean Jacques Dessalines, otro ex-esclavo, quien proclama la independencia de Saint Domingue, que pasó a llamarse Haití, el 1ero de enero de 1804. Se proclamó entonces una república en la cual todos los habitantes fueron considerados ciudadanos sin importar el color de la piel. Resulta difícil ciertamente exagerar el carácter radicalmente revolucionario de estos acontecimientos.⁴

Parafraseando al historiador sevillano Juan Marchena, podemos decir que los negros de Saint Domingue (y de otras zonas del nuevo mundo) también cantaron la marsellesa.⁵ Esta observación, tan sencilla como parece, esconde en realidad un profundo significado histórico: los negros del nuevo mundo ponían en cuestión no solamente una forma de explotación, i.e. la esclavitud, sino también todo un sistema mental y hasta filosófico según el cual la población de origen africano estaba condenada a servir al hombre blanco y la esclavitud negra aparecía como algo natural y sancionado por la costumbre, la ley y la religión. Lo que pasó en Haití en esos trece años constituye uno de los acontecimientos más importantes en la historia universal.

Debemos al historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot el más contundente planteamiento respecto al carácter radicalmente transformador de la revolución haitiana.⁶ Trouillot la llama la “revolución impensada.” Y lo es no sólo en el sentido de que pocos, si alguno, concibió en algún momento la posibilidad de que una

⁴ Una importante síntesis de la revolución haitiana y su impacto es el reciente libro de Laurent Dubois, *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 2004). Ver también Franklin Knight, “The Haitian Revolution,” *American Historical Review*, 105, 1, Febrero 2000.

⁵ Juan Marchena Fernández, “El día que los negros cantaron la marsellesa. El fracaso del liberalismo español en América, 1790-1823,” en Izaskun Alvarez Cuartero y Julio Sánchez Gómez, eds. *Visiones y revisiones de la independencia americana* (Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2003).

⁶ Trouillot, *Silencing the Past*.

revuelta de negros en una colonia caribeña pusiera fin a la esclavitud, sino además que al hacerlo, demolía los fundamentos mismos de la así llamada civilización occidental y proponía un modelo alternativo de modernidad. En 1790, un residente francés en Saint Domingue reportaba a su esposa, que vivía en Francia, acerca de lo pacífica que era la vida en la colonia: “No hay movimiento alguno entre nuestros negros... Ellos ni siquiera piensan en eso. Son muy tranquilos y obedientes. Una revuelta de negros es imposible. No tenemos nada que temer por parte de los negros. Dormimos con las puertas y ventanas totalmente abiertas. La libertad para los negros es una quimera.”⁷ Aunque cabe la posibilidad de que en realidad se trate de un esposo amoroso tratando de evitar a su lejana cónyuge cualquier preocupación, lo que debemos subrayar aquí no es tanto la incapacidad de este ciudadano francés para advertir que una revolución estaba por ocurrir, sino la revelación de que, en su esquema mental, era absolutamente imposible concebir que ella pudiera tener lugar. Después de todo los negros, se creía, carecían de voluntad, capacidad organizativa y espíritu de lucha. Incluso una vez que los hechos se habían ya desencadenado a partir de 1791, muchos se negaron a admitir la contundencia de los cambios producidos, aduciendo que se trataba de una revuelta que rápidamente sería derrotada, que no iría muy lejos, o cuyas consecuencias no debían ser mayores. Las nociones respecto a la incapacidad natural de los negros para llevar a cabo empresas de envergadura se mezclaban con una comprensible tendencia psicológica a negar lo obvio, con la esperanza de que, al no reconocerlo explícitamente, y gracias a algún misterioso y mágico proceso, se convierta en poco más que una transitoria pesadilla. Los rebeldes haitianos tuvieron que enfrentarse, por tanto, no sólo a los ejércitos franceses (y luego a los ingleses y españoles), a quienes derrotaron sin atenuantes, sino también a una

⁷ Idem, p. 72.

concepción del mundo y de la humanidad que les negaba incluso el derecho a querer ser libres.⁸

Cualquiera que esté familiarizado con el pensamiento llamado occidental y en particular el de la ilustración, sabe que en los debates sobre la naturaleza del hombre y las relaciones entre estado y sociedad, las poblaciones negras (y coloniales en general) ocupaban un lugar subordinado. Hablar del “hombre” era entendido como sinónimo de hombre blanco y europeo. Los debates sobre los “derechos del hombre,” por tanto, estaban reducidos por lo general a los derechos de los habitantes blancos de los países europeos. En julio de 1789, pocos días antes de la toma de la Bastilla, un grupo de plantadores caribeños había solicitado a la Asamblea Nacional francesa que se incluyera veinte representantes de las colonias caribeñas. Para justificar ese número, los peticionarios habían contado incluso los esclavos que habitaban Saint Domingue, aunque por cierto negaban a esos mismos esclavos el derecho de sufragio. El Conde de Mirabeau tomó la palabra en la Asamblea para denunciar las pretensiones de los plantadores coloniales: “¿Están las colonias colocando a sus negros y gentes de color en la clase de hombres o en la de las bestias de carga? Si las colonias quieren contar a los negros y gente de color como hombres, deberían entonces permitirles elegir y ser elegidos. Si no, les rogamos observar que, en el conteo para decidir el número de diputados proporcional a la población de Francia, no hemos tomado en consideración ni el número de nuestros caballos ni el de nuestras mulas.”⁹

Los esquemas de civilización que se manejaban entonces colocaban a los grupos no blancos, casi sin excepción, en los niveles inferiores de la jerarquía racial y social. El proceso de colonización había reforzado las creencias en la inferioridad de

⁸ Ver sobre este tema, y sobre la forma cómo los historiadores se han negado a ver en la revolución haitiana un hito importantísimo en la formación de las sociedades modernas, ver el importante trabajo de Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham: Duke University Press, 2004).

⁹ Trouillot, *Silencing the Past*, pp. 78-79.

los grupos no blancos, y de allí nacerían las diversas concepciones racistas que conocemos. En pleno siglo de las luces, mientras los ilustrados ofrecían al mundo deslumbrantes conquistas intelectuales, y los burgueses y las clases populares en Europa liquidaban los últimos bastiones feudales al grito de libertad e igualdad, el colonialismo y la opresión de millones de seres humanos no sólo no eran cuestionados, sino que eran reforzados y se convertían en fuentes decisivas del proceso de acumulación de capital. Incluso los más radicales entre los ilustrados, aquellos que se decían amigos del negro y reclamaban la abolición de la esclavitud (aunque sólo de manera gradual y a largo plazo), como Diderot y Raynal, por ejemplo, lo hacían dentro de un esquema que incluía el mantenimiento y reforzamiento del colonialismo y un no reconocimiento a la capacidad o el derecho de las poblaciones negras a la auto-determinación. Para muchos ilustrados, la humanidad estaba inevitablemente dividida en grupos sociales y raciales y existían jerarquías naturales que no podían alterarse. La igualdad que reclamaban no alcanzaba a los negros: éstos jamás podrían ser sus iguales.¹⁰

Es precisamente este orden social, colonial y racial, supuestamente natural, el que fue demolido, literalmente, por la revolución haitiana. Es importante subrayar que el impacto de la revolución francesa fue decisivo, aunque no explica totalmente lo que ocurrió en Haití. Después de todo, en otras colonias esclavistas también hubo ecos de la revolución francesa, y no en todas ocurrió una revolución.¹¹ Decir que la revolución haitiana es un mero subproducto de la revolución francesa significa precisamente perpetuar el mito de que los negros no son capaces de agencia histórica propia. De todas maneras, los negros cantaron la marsellesa, y se apropiaron, subvirtiéndolos, de los principios que animaron la gran revolución francesa de 1789. En 1791, pocas

¹⁰ Idem, p. 81.

¹¹ Knight, "The Haitian Revolution."

semanas después de iniciada la insurrección en Saint Domingue, un rebelde negro fue capturado por soldados blancos. Trató de escapar pero no pudo. Entonces, según un testigo, empezó a reír, cantar, y bromear, burlándose de sus captores. Fue ejecutado. De hecho, él mismo dio la señal para la ejecución, y (siempre según el testigo) “se enfrentó a la muerte sin miedo ni queja.” Una vez muerto, se hizo el registro de sus bolsillos, en los que se encontró, entre otras cosas, panfletos impresos en Francia en los que se hablaba de los derechos del hombre y de la “sagrada revolución.”¹² Para este negro, como para cientos y miles de otros en Saint Domingue, los derechos del hombre sólo tenían sentido si los incluían a ellos. Y para conseguirlo tuvieron que desatar una de las revoluciones más violentas de la historia. Al hacerlo, pusieron literalmente de cabeza los paradigmas europeos sobre raza, colonialismo y esclavitud.

Al final del proceso revolucionario, en 1804, se estableció la primera y única república negra en el hemisferio occidental. Haití no sólo canceló la relación colonial; también fue la primera sociedad en abolir la esclavitud, un hecho que suele pasar desapercibido. Pongamos estos hechos en perspectiva: no existía entonces, con excepción de Estados Unidos, ninguna otra república en el hemisferio; a diferencia de Estados Unidos, en Haití fueron los ex-esclavos, no los descendientes de los colonizadores, quienes llevaron a cabo la revolución de la independencia. Por otro lado, también a diferencia de Estados Unidos, en Haití se abolió la esclavitud en una época en que la campaña británica por la abolición de la trata negrera estaba recién comenzando y la abolición de la esclavitud no se vislumbraba por ningún otro lado. Tomaría varias décadas, casi un siglo, para que las últimas sociedades americanas abolieran la esclavitud (Estados Unidos, Cuba y Brasil). La clase dominante blanca europea fue totalmente eliminada en Haití.

¹² Dubois, *Avengers of the New World*, p. 102.

Es este carácter absolutamente trascendental, revolucionario y subversivo de los eventos en Haití el que ha sido virtualmente silenciado en la historiografía sobre la “era de las revoluciones.” Siempre se nos habla de las revoluciones francesa y americana, y a veces de las revoluciones hispanoamericanas, pero muy poco se menciona la haitiana. La pregunta obvia es: ¿por qué? La revolución haitiana fue silenciada (o reducida a una orgía de sangre en la que las masacres de blancos eran reiteradas hasta el cansancio al tiempo que se silenciaba por completo las masacres y torturas de negros) precisamente porque desafiaba una estructura social global y unos esquemas mentales que se consideraban intocables. El mal ejemplo de Haití, por decirlo de alguna manera, fue borrado de la memoria colectiva y de los manuales históricos. La persistencia del colonialismo, la esclavitud, y el racismo exigían que se silenciara el movimiento que los había desafiado tan frontal y exitosamente.¹³

Hubo, de todas maneras, voces que ayudaron a romper el silencio y a mantener viva la memoria y la trascendencia de la revolución haitiana. En 1893, durante la inauguración del pabellón haitiano en la exposición universal de Chicago, el ex-esclavo y escritor abolicionista norteamericano Frederick Douglass pronunció un encendido discurso defendiendo el legado de la revolución haitiana: “No debemos olvidar, dijo Douglass, que la libertad que ustedes y yo disfrutamos hoy día; que la libertad que 800,000 negros disfrutaban en las Indias occidentales; la libertad que disfruta la gente de color en todo el mundo; se debe en gran medida a la valiente actitud de los hijos negros de Haití hace noventa años. Cuando ellos lucharon por la libertad, lo hicieron por la libertad de cada hombre negro en el mundo.” Le debemos, dijo Douglass, “incomparablemente más a Haití” que a las sociedades y movimientos

¹³ Este punto ha sido enfatizado, entre otros, por Franklin Knight y Michel-Rolph Trouillot.

abolicionistas. Después de Haití, concluyó Douglass, “el mundo blanco no volvería nunca a ser el mismo.”¹⁴

Ecós: El impacto de Haití en Hispanoamérica

La frase de Douglass (“el mundo blanco no volvería nunca a ser el mismo”) puede ser leída de varias maneras, pero como sostiene David Brion Davis, el gran historiador de la esclavitud occidental, contiene una gran verdad: nada volvió a ser igual después de la revolución haitiana. Uno de los elementos que Davis subraya es que Haití mostró a los propietarios esclavistas lo que podía ocurrir en sus respectivas sociedades, y a los esclavos, les hizo notar que la liberación era posible.¹⁵ Haití generó miedo y esperanza. Miedo entre los propietarios esclavistas y los dueños de plantaciones; esperanza entre los millones de esclavos que sufrían opresión. Se ha escrito mucho sobre lo primero: se ha dicho, por ejemplo, que el miedo a “otro Haití” forzó a los propietarios de esclavos a ensayar mecanismos de control paternalistas en un intento por evitar respuestas violentas de los esclavos; o que el miedo a una revolución de negros reforzó el conservadurismo de ciertos sectores criollos y, por tanto, retrasó la independencia, primero, y la abolición de la esclavitud, después.¹⁶ Este miedo estuvo alimentado por la circulación de noticias sobre los llamados “horrores” de Haití. En el Perú, como en otros países de la región, el miedo a otro Haití es mencionado repetidamente como justificación para mantener la esclavitud. José María de Pando, un hacendado limeño, alertaba en 1833 sobre los peligros resultantes de la falta de control sobre los negros, y señalaba el caos y la anarquía en Haití como ejemplos de lo que podría ocurrir en el Perú si se libertaba a los

¹⁴ Citado en Davis, “Impact of the French and Haitian Revolutions,” p.3.

¹⁵ Idem, p. 4.

¹⁶ Para el caso de Cuba, ver Ada Ferrer, “Noticias de Haití en Cuba,” *Revista de Indias*, LXIII, No. 229, 2004, pp. 675-694, en particular p. 676.

esclavos.¹⁷ En Cuba—que sintió el impacto de la revolución haitiana casi inmediatamente y en dimensiones mucho más grandes—el miedo a otro Haití fue sólo superado por la avaricia de los plantadores: aprovechando la debacle de la producción azucarera haitiana, Cuba se convertiría en la nueva reina de las colonias, con el consiguiente aumento de la población negra que, hacia 1840, llegó a constituir casi la mitad de la población. Quienes hayan visto la excelente película cubana *La Última Cena* recordarán la escena en que el ingeniero francés le dice al plantador que con el aumento de la producción de azúcar se necesitaría más caña, y que esta a su vez requeriría de la importación de un mayor número de esclavos: el ingeniero, que precisamente había salido de Haití a causa de la revolución, creía conocer bien los riesgos del crecimiento en la proporción de esclavos negros, y trasmite al amo el temor derivado de esa amenazante realidad. Ninguno de los dos, sin embargo, consideró siquiera la posibilidad de suspender la importación de negros. La búsqueda de riquezas fue más poderosa que el miedo. O, dicho de otro modo: los propietarios tenían miedo a los esclavos, no a la esclavitud.¹⁸

Pero la revolución haitiana tuvo un impacto adicional, y quizás hasta más trascendental: puso en circulación, con una fuerza que pocas veces se ha reconocido, una serie de ideas y símbolos que sacudieron las conciencias de miles de esclavos a lo largo y ancho del continente. Como suele ocurrir, documentar este legado de la revolución haitiana entre los esclavos (la mayoría de ellos analfabetos) es muy difícil, pero gracias al trabajo de varios historiadores podemos escuchar los ecos de Haití en

¹⁷ Peter Blanchard, *Slavery and Abolition in Early Republican Peru* (Wilmington: Scholarly Resources, 1992), p. 40. Ver también pp. 98 y 154.

¹⁸ En palabras de Seymour Drescher, “en el balance entre avaricia y miedo, la avaricia ganó sin asomo de duda.” Drescher, “The Limits of Example,” en David P. Geggus, ed. *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Columbia: University of South Carolina Press, 2001), p. 11.

el pensamiento y la acción de los esclavos y negros libres en distintas partes de América.

Pero, antes, hay que formular una pregunta obligatoria: ¿cómo se enteraban los esclavos de esas noticias? Es obvio que los amos procuraban evitar que las noticias sobre esclavos rebeldes y masacres de blancos llegasen a oídos de sus propios esclavos, de modo que el acceso a ellas tenía que ser subrepticio, clandestino, y no exento de riesgos. Muchos esclavos se enteraban de las noticias al escuchar solapadamente a sus amos leer en voz alta los periódicos o comentar las noticias con sus pares. Pero no desdeñemos el número de esclavos que sabían leer y, por tanto, apropiándose de las publicaciones destinadas a la población blanca, se enteraban de lo que pasaba en el mundo.¹⁹ Hubo ciertamente una censura muy fuerte entre las publicaciones hechas en las colonias españolas, pero *La Gaceta de Madrid*, por ejemplo, que circulaba ampliamente en las colonias, informó detalladamente de los acontecimientos en Saint Domingue. En Cuba, el propio Capitán General de la Isla reconoció que los ejemplares de esas gacetas “se venden al público, las compran todos y corren muy bien en manos de los Negros.” Ada Ferrer—historiadora cubana de cuyo estudio hemos tomado este dato—nos informa también sobre los ecos de esa información entre la población negra. En Agosto de 1791, por ejemplo, el mismo mes que comenzó la revolución haitiana, una escasez de cerdos en La Habana mereció una investigación del cabildo, como resultado de la cual se llegó a la conclusión de que la gente de color estaba sacrificándolos “en beneficio de los insurgentes” haitianos. En varias conspiraciones de la época los negros hablaban abiertamente de las “hazañas”

¹⁹ Julius Scott, “The Common Wind. Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution” (Ph.D. dissertation, Duke University, 1986).

de sus “compañeros” en Saint Domingue, y en algún caso mencionaron, aprobatoriamente, que los negros en Haití eran ya los dueños de la tierra.²⁰

En otras partes de América, mecanismos similares de circulación de información tuvieron lugar, y los ecos de Haití resuenan persistentemente. La transmisión de noticias por vía oral, la circulación de rumores, y los movimientos de gentes entre distintas regiones, aseguraban una rápida difusión de estos contenidos. En 1797, por ejemplo, en el puerto venezolano de la Guaira, se detuvo a varios esclavos por cantar la marsellesa. El reporte policial nos dice lo siguiente:

Habiéndose informado que al anoecer del martes del corriente iba por el puente del río de este puerto un muchacho pequeñuelo cantando unas coplas en lengua francesa que concluían “vive l’igualité”; averiguamos que era un mulatico esclavo de Don Francisco Diego Hernandez, criollo de la isla de Curazao. Y traído a nuestra presencia, confesó ser cierto que iba cantando las coplas, y nos cantó, advirtiéndolo que todas y las demás que sabe tienen por estribillo el “viva la república, viva la libertad, viva la igualdad”, y que otros dos esclavos del mismo Hernández cantaban las mismas coplas. No tenemos fundamento alguno para sospechar que en esto haya malicia, pero como el andar cantando por las calles semejantes coplas es de malísimo ejemplo, en el presente tiempo puede haber malas consecuencias.²¹

El historiador David Geggus ha documentado numerosos episodios que reflejan el impacto de Haití entre los esclavos de diversas partes de América.²² En Jamaica, tan sólo un mes después de iniciada la revolución, los esclavos ya cantaban canciones acerca de Haití. En 1793, un esclavo criollo en la zona española de Santo Domingo acusó a otros esclavos de ser unos “pendejos” por no hacer nada mientras que los esclavos en la vecina colonia francesa estaban matando blancos. En 1801, en las serranías del Coro, en Venezuela, negros libres y esclavos celebraban la ocupación de la posesión española en Santo Domingo con cantos y coplas. Y en Trinidad, en 1804,

²⁰ Ferrer, “Noticias de Haití en Cuba,” pp. 686-7.

²¹ Tomado de Marchena, “El día que los negros cantaron la marsellesa,” p. 147.

²² David Geggus, “The Influence of the Haitian Revolution on Blacks in Latin America and the Caribbean,” en Nancy Priscilla Naro, ed. *Blacks, Coloureds, and National Identity in Nineteenth-Century Latin America* (London: Institute of Latin American Studies, 2003).

se reportó que algunos esclavos celebraban una parodia de misa en la que decían: “El pan que comemos es la carne del hombre blanco... Acuérdense de Santo Domingo.” En Rio de Janeiro, en 1805, se reportó que los negros se colgaban al cuello medallas con el retrato de Dessalines. En 1816, en Barbados, esclavos rebeldes proclamaron que pensaban prender fuego a las plantaciones “de la misma manera que en Saint Domingue.” Huellas indirectas del impacto de la revolución haitiana son aún más abundantes. Luego de 1791, las quejas respecto a una supuesta “insolencia” de los negros aparecen en diversas partes de América, y casi siempre son atribuidas a los ecos de Haití. En 1795, por ejemplo, un plantador cubano escribió que, desde que ocurrió la insurrección haitiana, “la insolencia (de los negros y mulatos de la Habana) ya no conoce ningún límite.” Como escribe el historiador David Geggus, de cuyo importante estudio hemos tomado estos ejemplos, “la revolución haitiana demostró a los Afro-Americanos que ellos podían vencer por la fuerza de las armas; y que las cosas quizás no eran tan inmutables como parecían.”

La evidencia histórica muestra, sin embargo, que la influencia de la revolución haitiana no tuvo la magnitud catastrófica que las élites anunciaban. De hecho, no inspiró una ola de rebeliones o revueltas en favor de la libertad, en parte debido precisamente a los mecanismos de control establecidos por los propietarios. Pese a ello, no dejó de ser significativa. Durante los años de la independencia y en las décadas posteriores, un nuevo lenguaje basado en las ideas de libertad e igualdad permeó las acciones de los esclavos. Las ideas republicanas que circularon en ese período sirvieron también de inspiración para nuevas estrategias de acción política entre las poblaciones negras de la región. En el caso del valle del Cauca, en Colombia, por ejemplo, el historiador James Sanders ha explorado la presencia de un republicanismo popular negro que enfatizaba las nociones de libertad e igualdad, en el

que sin duda aparecen los ecos de Haití.²³ En el resto de la América hispana, el historiador Peter Blanchard ha estudiado en detalle lo que él llama “el lenguaje de la liberación,” es decir, la apropiación por parte de los esclavos de la retórica de independencia, libertad y republicanismo que circuló masivamente en esos años, al cual la revolución haitiana aportó una cuota importante de símbolos e imágenes.²⁴

Independencia y libertad: Encuentros y desencuentros

En la América hispana, las luchas en favor de la independencia se confunden con el período en que se empieza a desmoronar el edificio esclavista en el continente. Haití proclama su independencia en 1804, y en 1808 ocurre la invasión napoleónica en España. En 1810 se forman las juntas de gobierno y se inicia el proceso independentista en hispanoamérica. Los líderes criollos utilizan en sus proclamas metáforas relacionadas con la esclavitud, la opresión y las cadenas para referirse a la situación colonial que ellos impugnaban, pero estas metáforas resuenan, en los oídos de los esclavos, con otros significados, mucho más concretos y vitales. Se desencadena entonces un proceso arduo y complejo en el que las luchas de los esclavos por su libertad terminan mezcladas con (y, a ratos, invisibilizadas por) los esfuerzos en favor de la independencia de las poblaciones hispanoamericanas.

Es harto conocido que los líderes e ideólogos de la emancipación americana tuvieron por lo general, y a pesar de sus ambigüedades, una posición retórica contraria a la esclavitud y a favor de su abolición. En sus escritos y decretos Simón Bolívar, por ejemplo, expresó su oposición a la esclavitud e hizo explícito su compromiso por liquidarla. En una carta a Santander diría que le parecía insensato luchar por la

²³ James Sanders, *Contentious Republicans. Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press, 2004).

²⁴Peter Blanchard, “The Language of Liberation. Slave Voices in the Wars of Independence,” *Hispanic American Historical Review*, 82, 3, 2002, pp. 499-523.

libertad de América y al mismo tiempo mantener la esclavitud.²⁵ En 1816 diría que “La naturaleza, la justicia y la política piden la emancipación de los esclavos; de aquí en adelante sólo habrá en Venezuela una clase de hombres, todos serán ciudadanos.”²⁶ Ese mismo año, Bolívar había viajado a Haití en busca de apoyo para su causa, y luego de recibir armas, dinero y municiones, se había comprometido con el presidente haitiano Alexander Pétion a luchar por la emancipación de los esclavos americanos. Los historiadores no siempre han reparado en la trascendencia de este encuentro y este compromiso: dos líderes históricos, en una isla del Caribe, forjan un acuerdo para luchar, ya no por la independencia americana, sino por la libertad de miles de esclavos.²⁷ Este encuentro y este compromiso habrían sido impensables sin la revolución haitiana. Quizás no sea anecdótico mencionar que, años después, cuando Bolívar convoca el Congreso de Panamá, la única república americana que no fue invitada fue precisamente Haití. Así retribuía Bolívar el apoyo que recibió de Pétion.

La posición de Bolívar y muchos otros líderes criollos refleja la ambigüedad de quienes en teoría, como los ilustrados franceses, reclamaban el respeto a los derechos a la libertad inherentes al ser humano, pero que en la práctica los negaban a ciertos sectores de la población por consideraciones raciales y de status social. La demanda por la abolición de la esclavitud era generalmente contradicha, en la conciencia y en la práctica de los líderes criollos, por la idea de que los negros eran incapaces de hacer uso de sus derechos, lo cual los llevaba a cuestionar la pertinencia de otorgarles la ciudadanía. En las cortes de Cádiz, por ejemplo, los negros fueron

²⁵ Blanchard, “The Language of Liberation,” p. 514.

²⁶ Simón Bolívar, “Proclama sobre la libertad de los esclavos,” 6 de Julio de 1816, http://www.simon-bolivar.org/bolivar/lib_a_esclavos.html

²⁷ Gerhard Masur, *Simón Bolívar* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1948), p. 272.

excluidos de las propuestas para otorgar derechos ciudadanos a los pobladores americanos.²⁸

Las promesas de libertad para los esclavos, por tanto, no se concretaron inmediatamente, pues la abolición quedó postergada indefinidamente en virtud de la presión ejercida por los hacendados y los propietarios de esclavos, quienes azuzaron los temores de una catástrofe social (otro Haití) si se procedía a liberar a los esclavos. Las repúblicas criollas no pudieron (o no quisieron) hacer por sus esclavos lo que los revolucionarios haitianos sí lograron: destruir la esclavitud y otorgarle a todos los negros el derecho de ciudadanía.

La abolición en el Perú

En algunos trabajos anteriores he presentado una interpretación de la abolición de la esclavitud en el Perú en 1854 como un proceso que debía más a los esfuerzos de los propios esclavos que a la decisión (tardía y oportunista) del Presidente Castilla, quien promulgó el decreto abolicionista buscando recuperar el terreno perdido en su enfrentamiento con José Rufino Echenique. Quisiera retomar este argumento brevemente para situar el caso de la abolición en el Perú en el contexto de nuestra discusión sobre los silencios y la invisibilidad que se han proyectado sobre los afrodescendientes.²⁹

A diferencia de Haití, el Perú no era una sociedad esclavista. La proporción de esclavos era muy inferior a la de sociedades como Haití, Cuba o Brasil, y el aporte

²⁸ Ver Scarlett O'Phelan, "Ciudadanía y etnicidad en las cortes de Cádiz," *Elecciones*, No. 1, 2002, y Josep Fradera, "Raza y ciudadanía. El factor racial en la delimitación de los derechos políticos de los americanos," en *Gobernar colonias* (Barcelona: Península, 1999).

²⁹ Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993) y *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar* (Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005). Esta sección está basada en información previamente presentada en estos libros.

económico de la esclavitud, si bien era importante, no representaba intereses vitales para la economía peruana. De todas maneras, la esclavitud en el Perú representaba una fuente importante de ingresos y prestigio social (no sólo para las clases dominantes, vale la pena aclarar) y un mecanismo de control social altamente valorado por las elites, de manera que cualquier proyecto para liquidarla era visto necesariamente como un ataque a la propiedad y el orden social. Aunque hubo posturas contrarias a la esclavitud (generalmente en la forma de sugerencias en favor de una abolición gradual), no existió en el Perú un movimiento abolicionista sostenido, y mucho menos propuestas que pusieran a los propios esclavos en capacidad de decidir su futuro.

Entre 1800 y 1854 se produjo un proceso gradual de desintegración de la esclavitud en el Perú que condujo a su abolición definitiva a través del decreto firmado por Ramón Castilla el 3 de diciembre de 1854. Este proceso tuvo varios componentes, algunos locales y otros transnacionales: la abolición de la trata negrera, las guerras de la independencia y los cambios políticos y sociales que ellas produjeron, la crisis agraria que precedió y siguió a dichas guerras, la tenaz batalla que dieron los propietarios para prolongar la esclavitud y los esclavos para liquidarla, la inestabilidad social y política asociada con los conflictos caudillistas, y la creciente (aunque tardía) oposición de ciertos sectores liberales a la continuidad de la esclavitud.

Ya hemos mencionado que los líderes de la independencia americana simpatizaban generalmente con la causa abolicionista, aunque no sin ambigüedades o cálculos de orden político/militar. Nuria Sales ha reconstruido la secuencia de cambios en la legislación y la práctica esclavista, enfatizando lo que ella llama “el

carácter militar de las sucesivas legislaciones antiesclavistas.”³⁰ Tanto San Martín como Bolívar habían hecho explícito—con más énfasis el segundo de ellos—su compromiso por liquidar la esclavitud en territorios hispano-americanos. San Martín había decretado la libertad de los esclavos en Buenos Aires y Chile, y al llegar a territorio peruano envió comisionados a las haciendas para que leyesen bandos a los esclavos prometiéndoles la libertad a cambio de su incorporación al ejército libertador. Bolívar hizo lo propio en territorios venezolanos, tratando de cumplir la promesa hecha al general haitiano Pétion. A partir de 1816, Bolívar emitiría sendos decretos abolicionistas en los territorios que iba liberando, pero al mismo tiempo recurrió a la leva de esclavos para fortalecer su ejército. Bolívar no guardó en secreto sus motivaciones:

Las razones militares que he tenido para ordenar la leva de esclavos son obvias. Necesitamos de hombres robustos y fuertes acostumbrados a la inclemencia y a las fatigas, de hombres que abracen la causa y la carrera con entusiasmo, de hombres que vean identificada su causa con la causa pública y en quienes el valor de la muerte sea poco menos que el de su vida. Las razones políticas son aún más poderosas. Se ha decretado la libertad de esclavos de derecho y aun de hecho... Todo gobierno libre que comete el absurdo de mantener la esclavitud es castigado por la rebelión y algunas veces por el exterminio como en Haití.³¹

Aquí aparecen imbricados todos los elementos en juego en el destino de la esclavitud durante las guerras de independencia: las necesidades militares de los ejércitos independentistas, la convicción de los líderes criollos respecto a la esencial injusticia de la esclavitud (mantener la esclavitud era para Bolívar un “absurdo”), la certidumbre de que ambas medidas (abolición de la esclavitud e independencia de las repúblicas) generarían entusiasmo y apoyo entre los esclavos, y el temor a la repetición de los sucesos de Haití en caso de que la esclavitud fuera mantenida.

³⁰ Núria Sales, *Sobre esclavos reclutas y mercaderes de quintos* (Barcelona: Ariel, 1974), p. 61.

³¹ Citado en *idem*, p 93.

Una vez en el Perú, San Martín iniciaría lo que vendría a ser el proceso legal de abolición gradual de la esclavitud en el Perú. A su llegada, y con el objetivo de engrosar las filas patriotas, emitió bandos—que fueron leídos en las haciendas de la zona—en los que anunciaba que los esclavos que se enrolaran en el ejército libertador serían premiados con la libertad.³² Poco después de proclamada la independencia del Perú San Martín decretaría la “libertad de vientres,” es decir, la norma que anunciaba que a partir de ese momento nadie nacería esclavo en el Perú. Los propietarios de esclavos—algunos de ellos participantes activos de las campañas independentistas—no veían con buenos ojos la posibilidad de una cancelación inmediata de la esclavitud, y San Martín haría explícita su intención de respetar esa oposición: “Yo no trato, sin embargo, de atacar de un golpe este antiguo abuso: es preciso que el tiempo mismo que lo ha sancionado lo destruya.” Y aclaró que su medida buscaba conciliar “el interés de los propietarios con el voto de la razón y de la naturaleza.”

Con todas sus limitaciones, los acontecimientos que rodearon la coyuntura de la independencia abrirían un escenario distinto en la esclavitud peruana, en el cual la dinámica de confrontación adquiriría dimensiones no conocidas en la época colonial, y al interior del cual la acción de los esclavos sería decisiva para asegurar que los cambios que la emancipación prometió se hicieran realidad. Un ingrediente esencial en la conformación de este nuevo escenario fue el hecho de que, como sostuvo Christine Hünefeldt, “las luchas por la independencia desataron los antiguos lazos de sujeción social, y las bandas formadas por cimarrones crecieron y en casos aislados llegaron a integrarse a bandas de un espectro étnico mucho más amplio de bandoleros.”³³ No sólo las proclamas liberadoras, sino los efectos mismos de la guerra—haciendas invadidas y devastadas, esclavos que se unían a los ejércitos

³² Christine Hünefeldt, “Cimarrones, bandoleros y milicianos: 1821,” *Histórica*, III, 2, 1979, pp. 74-75.

³³ *Idem*, p. 82.

liberadores en busca de la libertad, esclavos fugados que se unían a las partidas de montoneros y bandoleros que pululaban en campos y caminos, la proliferación de armas en manos de individuos pertenecientes a grupos populares, la circulación de rumores, noticias, e ideas—tuvieron un efecto decisivo en la forma como los esclavos encararían la difícil tarea que tenían por delante: lograr que la retórica de libertad e independencia y la promesa de libertad que se les había hecho, se hicieran realidad. Los más de treinta años que separan la independencia política del Perú de la abolición de la esclavitud, fueron testigos de esos esfuerzos.

Estos esfuerzos se llevaron a la práctica siguiendo muchas de las estrategias que habían desarrollado en el período anterior a la independencia, pero esta vez dentro de un escenario que incluía elementos nuevos que resultaron decisivos: 1) la trata negrera colocaba límites precisos a la reproducción de la población esclava, aumentando con ello la capacidad de negociación de los esclavos; 2) la circulación de ideas republicanas de libertad e independencia favoreció la adquisición por parte de los esclavos de una especie de ideología libertaria que ellos usarían para legitimar formas de lucha como el cimarronaje y las revueltas, para ventilar argumentos en los tribunales, y para negociar con los amos desde posiciones más sólidas; y 3) el tortuoso proceso de formación del estado y la casi permanente situación de inestabilidad política y social abrirían un espacio que los esclavos aprovecharon para movilizar voluntades y ejercer su derecho a ser escuchados.

La manumisión de esclavos se aceleró notablemente en el período posterior a 1821. Además, el porcentaje de manumisiones por compra—es decir, aquella en la cual los propios esclavos pagaban por su libertad—se incrementó en el tiempo, reflejando el creciente esfuerzo de acumulación por parte de los esclavos, y su creciente interés por adquirir la libertad. Parte de la explicación para esta aceleración

tiene que ver con el uso que hicieron los esclavos de dos herramientas a su alcance: la posibilidad (a veces, amparada por la ley) de cambiar de dominio cuando se encontraba un amo dispuesto a pagar el precio del esclavo y luego hacer un “descuento” en su precio (con lo cual los esclavos se colocaban más cerca de la posibilidad de auto-manumitirse), y la aguda competencia en el mercado de esclavos en virtud de la creciente escasez derivada del cierre de la trata negrera. Por otro lado, la crisis económica que sacudía a la naciente república obligó a muchos propietarios de esclavos a enviarlos a ganar jornal, lo cual a la larga permitió a muchos de ellos acumular el dinero suficiente para comprar su libertad o la de algún familiar.

El otro camino hacia la libertad, el cimarronaje, se hizo también mucho más agudo, erigiéndose en un síntoma claro del deterioro de los mecanismos de control sobre los esclavos y un poderoso factor detrás del proceso de desintegración de la esclavitud. A las varias motivaciones para la fuga (escapar de amos abusivos, por ejemplo) se sumaba ahora el servicio prestado en el ejército de la independencia—en la coyuntura inmediatamente posterior a esta—y, en los años sucesivos, la posibilidad de abrir un juicio por variación de dominio que los acercara a la libertad. Este mutuo reforzamiento de las diversas estrategias de libertad—compra de manumisión, fuga, y recurso legal—se convertirá en una poderosa arma de los esclavos para ir minando progresivamente la solidez de la institución esclavista.

El cimarronaje alimentaba el bandolerismo, que se convirtió en un problema muy serio durante las primeras décadas republicanas dada la debilidad del estado para combatirlo, y la imbricación de esta actividad con los conflictos políticos que sacudían al país. Las partidas de bandoleros y montoneros se convirtieron en un poderoso aliciente, además, para los esclavos que quedaban en las haciendas, generándose una situación de continua agitación, como vimos para el caso de San

Pedro. Hay evidencias de una creciente solidaridad entre los esclavos cautivos y los cimarrones. Cuando el dueño de esta hacienda, en 1847, capturó a tres cimarrones y salteadores de caminos a quienes se acusó de robar continuamente a los viajeros y los hizo traer para ordenar su flagelación, se formó “un cierto murmullo entre la esclavatura” por lo que tuvo que recurrir a la fuerza para “contener el motín que se iba formando entre los negros y darles a estos un poco de moralidad.”³⁴ La obvia simpatía por los cimarrones se alimentaba de las crecientes ansias de libertad que tenían aquellos esclavos que aún permanecían en sus haciendas.

El tamaño y la capacidad militar de las partidas de bandoleros y montoneros parecían haberse incrementado en el período posterior a la independencia, como resultado del aumento del cimarronaje y de la proliferación de armas que dejaron las guerras. Bandas temibles y numerosas hicieron su aparición, generando continuamente el pánico entre autoridades y la población civil. El deterioro de la autoridad y la debilidad del estado para enfrentarlos resultaban evidentes. Muchos hacendados tuvieron que huir de sus fundos, impotentes para hacerles frente. En 1849, por ejemplo, una partida de bandoleros se posicionó en un lugar estratégico y pudo cometer hasta 60 asaltos continuos sin enfrentar oposición alguna de las autoridades.³⁵ El bandolerismo tuvo también un impacto notable sobre la economía de las haciendas, agudizando la situación crítica por la que muchas de ellas atravesaban. No era raro que partidas de bandoleros y montoneros sitiaran las haciendas, consumieran su ganado, y destruyeran los sembríos. Algunas coyunturas particularmente críticas de bandolerismo y violencia—1821-25, 1827, 1835, 1837-39, 1847, y 1854—representaron un duro golpe para el orden interno de las haciendas y la seguridad de los caminos. En 1835, según el cura de Carabayllo, los salteadores “eran dueños de

³⁴ Aguirre, *Agentes de su propia libertad*, p. 256.

³⁵ Idem, p. 264.

estos campos,” mientras un hacendado confesaba que tuvo que fugar hacia Lima “perseguido de los muchos salteadores que .. pisaban ampliamente este valle, como les sucedió a otros de su clase.”³⁶

La autoridad hacía frente a estas amenazas con todos los recursos a su alcance, incluyendo el uso de ejecuciones sumarias y otras formas de violencia. Muchos bandoleros capturados eran ejecutados inmediatamente, como el caso del famoso bandido Manuel Masombrío, “Ignacio Page,” a quien “se le machucó la cabeza con una piedra hasta matarlo,” o los 7 salteadores integrantes de una partida de 25, a quienes se asesinó sin miramientos “al intentar fugar.”³⁷ Los cadáveres de los salteadores eran exhibidos públicamente para escarmiento del resto de la población, como fue el caso del bandolero “Animita,” cuyo cuerpo se colgó en la puerta del edificio de policía en febrero de 1829.³⁸ Pese a las draconianas medidas con que se enfrentaba el desafío del bandolerismo, poco se pudo hacer para contenerlo. No es ciertamente una coincidencia que, en 1854, durante los meses previos a la abolición de la esclavitud, el bandolerismo en Lima—alimentado por la situación de guerra que se vivía entonces—se hubiera convertido en un verdadero dolor de cabeza para hacendados y autoridades. Varias bandas de salteadores protagonizaron asaltos en cadena, como aquella “partida fuerte” de 25 malhechores “perfectamente montados y armados” que asaltó consecutivamente las haciendas Inquisidor, Monterrico, y Mayorazgo.³⁹ El intendente de policía reportó al juez: “Los hacendados no paran en sus fundos temerosos de ser atacados por los salteadores, como les ha sucedido en días anteriores.” Esta y otras comunicaciones evidencian la impotencia que sentían hacendados y autoridades para controlar este brote de violencia.

³⁶ Idem, p. 267.

³⁷ Idem, p. 269.

³⁸ Idem, p. 270.

³⁹ Idem, p. 267.

Otros caminos, menos violentos, serían también recorridos por los esclavos de Lima en sus esfuerzos por librarse de la esclavitud—o, al menos, de sus componentes más opresivos. Una esforzada y persistente batalla legal había servido a los esclavos, desde tiempos coloniales, para intentar aminorar los efectos negativos de la esclavitud sobre sus vidas y, en ocasiones, para acceder a cuotas importantes de autonomía e incluso a la libertad. Como en otras sociedades hispanoamericanas, y al igual que otros grupos subalternos como los indios, el recurso legal fue ampliamente usado para defender o ensanchar ciertos derechos adquiridos.⁴⁰ Con la ayuda de intermediarios legales (procuradores, defensores de menores) y sobreponiéndose a las obvias desventajas nacidas de su condición, los esclavos llevaron a cabo una tenaz batalla en la que los amos fueron forzados a contender, y en ocasiones a negociar y conciliar. Naturalmente que esto no hubiera sido posible sin la existencia de una permeabilidad del sistema que efectivamente admitía la posibilidad de estas maniobras legales. Pero lo importante es destacar el uso creativo y muchas veces tenaz que hicieron los esclavos de esa posibilidad. Como dijera Fernando de Trazegnies en su importante estudio sobre Ciriaco de Urtecho, un negro libre que defendió ardorosamente la libertad de su esposa esclava, se produjo un “despertar jurídico” entre los esclavos, quienes vieron en el litigio una herramienta poderosa para forzar al estado y los propietarios a tratar de zanjar, otras cosas, las discrepancias entre las normas paternalistas y las prácticas despóticas de los amos.

Luego de la independencia, la actividad litigiosa de los esclavos se multiplicaría, alentada por los cambios legales, ideológicos, y políticos resumidos anteriormente. Para muchos esclavos, la contienda legal era “el unico [r]efugio [sic]

⁴⁰ Fernando de Trazegnies, *Ciriaco de Urtecho. Litigante por amor* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981), Bernard Lavallé, *Amor y opresión en los Andes coloniales* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos /Instituto Francés de Estudios Andinos /Universidad Ricardo Palma, 1999).

que tienen los esclavos para eludir la opresión.”⁴¹ Las razones para iniciar un recurso legal podían ser muchas: exigir la variación de dominio, reclamar el reconocimiento de una carta de libertad, solicitar su “justa tasación” a efectos de decidir el precio que el esclavo debía pagar por su libertad, demandar el respeto a ciertos derechos adquiridos por los esclavos, o acusar al amo o a sus representantes de abusos y maltrato (incluyendo el abuso sexual, el castigo severo, o el trabajo excesivo). Con la ayuda del defensor de menores, los esclavos llevaron adelante una estrategia que consistía en, 1) someter la práctica esclavista a escrutinio sobre la base del respeto a la humanidad de los esclavos, 2) desafiar la idea de que siendo los esclavos una propiedad el amo podía hacer lo que quisiera con ellos, 3) defender (como en teoría lo hacía la legislación civil y la iglesia) el matrimonio y la familia, y, por último, 4) poner por encima de todo las nociones de libertad e igualdad que la nueva república decía defender. En un alegato presentado por el Defensor de Menores a nombre de un esclavo, en 1844, se decía lo siguiente:

Dice la ama que si la libertad es privilegiada lo es mucho más la propiedad y se engaña porque la libertad no sólo es un bien de la naturaleza humana sino también de todo animal y al contrario la propiedad de la humanidad procede de un abuso introducido por la barbaría del tiempo en que al principio se tenían a los esclavos por cosas y las mismas leyes las han declarado por personas humanas.”⁴²

Esta postura atacaba el nervio mismo de los argumentos pro-esclavistas enunciados, entre otros, por Pando, y revela hasta qué punto el lenguaje liberal de derechos e igualdad había calado entre los esclavos y sus defensores. Pero la batalla legal no se restringía a los ambientes judiciales. Los esclavos combinaban la estrategia legal con otras maniobras extra-legales diseñadas para mejorar su capacidad de negociación: la fuga, el rumor, o el chantaje.⁴³ En muchos casos, el litigio no era sino un elemento

⁴¹ Aguirre, *Agentes de su propia libertad*, p. 190.

⁴² Idem, p. 207.

⁴³ Idem, pp. 190-205.

más dentro del proceso de negociación con los amos, sin que los esclavos se vieran necesariamente limitados en sus acciones por una eventual sentencia adversa de los tribunales (que, en los hechos, se daba con mucha frecuencia).

No resulta exagerado, por ello, afirmar que la verdadera campaña abolicionista en el Perú la dieron los esclavos y sus defensores legales, antes que los ideólogos liberales que, tímida y tardíamente, empezaron a demandar la terminación de la esclavitud. Leamos, por ejemplo, lo que sostenía un Defensor de Menores en 1836, durante uno de los innumerables juicios abiertos por los esclavos:

La humanidad se resiente de ver a su especie en una miserable vida, por el inicuo y criminal tráfico levantado por la barbarie contra los derechos de la naturaleza; ya no es posible que se mire con tanta indiferencia esta porción de cautivos, cuando ya han aflorado las luces que tenían sepultado el derecho natural, ya es preciso que la mano racional de la justicia, en el espíritu de nuestras leyes patrias suministre pródicamente el consuelo al cautiverio.⁴⁴

Esta retórica contraria a la esclavitud en nombre de las luces y la razón no era ciertamente nueva, pero adquiere una dimensión enteramente distinta cuando es utilizada por los propios esclavos—aún si era hecho a través de un intermediario—para cuestionar los fundamentos mismos del derecho de propiedad de los amos y para colocar el principio de libertad por encima de todo.

Sin negar las posturas liberales de líderes como Pedro Galvez, Fernando Casós o el chileno Francisco Bilbao, he sostenido que la batalla contra la esclavitud la dieron, cotidianamente, los propios esclavos, quienes con sus acciones fueron corroyendo la solidez de la institución y reduciendo progresivamente el grado de control que sobre ellos ejercían los amos. No debemos negar el peso de otros factores en este proceso (de manera central, la abolición de la trata negrera), pero hace falta enfatizar el hecho de que los esclavos no fueron víctimas pasivas de la opresión. En este caso, a diferencia de Haití, no se produjo una insurrección violenta que

⁴⁴ Idem, p. 207.

destruyera la esclavitud, pero los esclavos hicieron uso de otros mecanismos para erosionar progresivamente los fundamentos de la esclavitud: trabajaron, ahorraron, y compraron su libertad; se fugaron de la casa o la hacienda del amo; utilizaron los tribunales como herramienta de presión; se sumaron a las partidas de montoneros y bandoleros que ponían en jaque a autoridades y hacendados; y en ocasiones también se alzaron en armas cuando las circunstancias así lo exigían. Si bien es cierto que los procesos que condujeron a la abolición de la esclavitud en Perú y Haití fueron muy diferentes, ambos, es mi argumento, tuvieron a los esclavos como protagonistas centrales. Conviene reiterar esta afirmación pues, a pesar de que la popular canción peruana dice “que viva Ramón Castilla que nos dio la libertad,” podemos parafrasear a Frederick Douglass y enfatizar que hay que agradecerle menos a Castilla y más, mucho más, a los anónimos esclavos y negros libres que pusieron su cuota para conseguir la desintegración de la esclavitud en el Perú.

La contribución de la población afroperuana no sólo al proceso que condujo a la abolición de la esclavitud, sino al complejo y a veces doloroso proceso histórico de construcción de la sociedad, la identidad y la cultura peruanas, ha sido silenciada por mucho tiempo, salvo las excepciones de rigor. Este silencio—o, lo que es a veces peor, la condescendiente caricaturización que a veces se hace de ellos en nombre de un supuesto “rescate” del “aporte” de los negros a la cultura peruana—⁴⁵ va de la mano con la persistencia del racismo y la exclusión de las poblaciones afroperuanas. Pero, como en tiempos de la esclavitud, los afroperuanos han venido poniendo su

⁴⁵ Ver, por ejemplo, el libro de José Antonio del Busto, *Breve historia de los negros en el Perú* (Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2001), escrito para supuestamente “rendir justo homenaje a los negros del Perú,” donde se afirma, por ejemplo, que “los negros de la ciudad [en la época colonial] tuvieron aceptable trato. Por lo general, eran apreciados en la casa donde trabajaban” (p. 40). O cuando el autor se refiere a algunos destacados afroperuanos como la familia Valleumbrosio, eximios practicantes de música y danza negra y a quienes dice admirar por ser “los más puros representantes de su raza” añadiendo, a continuación, que “todos son, Dios lo sabe, negros con el alma blanca” (p. 80).

cuota de energía y combatividad. No se resignaron a sufrir en silencio. Buscaron integrarse, de diversas maneras, a la nación peruana; formaron asociaciones civiles, impusieron su cultura, consolidaron sus tradiciones. Con ello, hicieron posible su supervivencia, al tiempo que enriquecían, sin que les fuera necesariamente reconocido, el legado cultural e histórico de eso que llamamos nación peruana y de la cual ellos forman una parte sustancial. Hoy, numerosos esfuerzos nacidos de la propia comunidad afroperuana buscan revertir la historia, devolverles la visibilidad y darles voz a los ignorados de ayer.

Legados: La herencia del pasado

Haití es, hoy, el país más pobre del hemisferio occidental y uno de los más pobres del mundo. En el año 2000, el 80 por ciento de la población haitiana era considerada pobre por las Naciones Unidas. En las estadísticas sobre desarrollo humano, Haití ocupa el lugar 134 de un total de 162. La expectativa de vida de la población haitiana es de 52 años –la más baja del hemisferio occidental. Entre los 90 países en vías de desarrollo, Haití ocupa el lugar 71.⁴⁶ ¿Cuál es la situación del Perú? Más de la mitad de la población peruana (52%) vive debajo del índice de pobreza, y la expectativa de vida es 68 –casi diez años menos, por ejemplo, que Cuba. Perú está en el lugar 73 en la tabla de desarrollo humano de las Naciones Unidas. Aunque los indicadores no son ciertamente idénticos, resulta claro que ambos países enfrentan un problema muy serio, y ese es la pobreza. Demás está decir que la inmensa mayoría de pobres son, además, miembros de los grupos raciales y étnicos históricamente marginados, con lo cual a la exclusión social hay que agregar el hecho indiscutible de la marginalización étnica.

⁴⁶ Sobre las condiciones sociales en Haití ver Paul Farmer, *The Uses of Haiti* (Monroe, ME: Common Courage Press, 2003). Ver también Eduardo Galeano, “La maldición blanca,” *Página 12*, 4 de abril de 2004.

Entre las muchas formas de opresión y marginación que tanto Haití como Perú sufren existe una que quisiera resaltar: la servidumbre doméstica, una de las instituciones más antiguas y despóticas que existen en las sociedades latinoamericanas. En el caso peruano, pese a importantes avances logrados en la legislación y las prácticas cotidianas, todavía hoy el trabajo doméstico, en muchos casos, equivale a servidumbre, y reúne en sí la triple opresión de clase, de raza, y de género. Para muchos, decir “la chola” es sinónimo de sirvienta, y todavía hoy hay casas en las cuales las sirvientas domésticas son tratadas como esclavas, abusadas en sus derechos, y restringidas en sus movimientos físicos.⁴⁷

En Haití, lamentablemente, la situación es incluso peor. Para ilustrarla, transcribo a continuación la descripción de un día en la vida de Celita, una niña de 11 años:

Celita era una niña esclava de once años, que había vivido con la familia durante los últimos dos años. Su madre, que vivía en el campo, había entregado su hija al no poder ofrecerle los cuidados que un niño requiere, es decir, tres comidas al día y una escuela decente. Celita iba vestida con una camisa sin mangas y una falda, demasiado grandes para ella y, cada vez que se inclinaba, podían verse sus pechos en ciernes.

Limpiaba los excrementos del perro, fregaba el patio con cubos de agua y lo secaba después con una gran escobilla de goma. Luego subía una y otra vez las escaleras con cubos de agua para vaciar los inodoros y llenar las bañeras. Después de haberse bañado cada uno de los adultos y un niño, ponía la mesa e iba a la panadería, mientras el cocinero preparaba el desayuno. Cuando la familia comía, Celita se mantenía cerca de la puerta con las manos detrás de la espalda, esperando órdenes para acercar la mantequilla, el azúcar, la sal o todo lo que la familia no quisiera alcanzar por sí sola. Después del desayuno, Celita quitaba la mesa y comía los restos sentada en un bloque de cemento cerca de la gran puerta de hierro. Luego fregaba los platos y subía a las habitaciones para hacer las camas, quitar el polvo y pasar la mopa. Con frecuencia, la familia interrumpía sus tareas con órdenes de todo tipo: “Celita, ¡alcázame las zapatillas! Celita, ¡tráeme un peine! Celita, ¡dame mi bolso!” Además de

⁴⁷ Ver, entre muchas otras denuncias y análisis sobre la servidumbre doméstica en el Perú, dos artículos recientes de Wilfredo Ardito Vega, “¿Sabe cómo se apellida su empleada?” (*La Insignia*, Febrero 2005, http://www.lainsignia.org/2005/febrero/ibe_032.htm) y “¿Empleadas domésticas o adolescentes secuestradas?,” *La Insignia*, Abril 2005, http://www.lainsignia.org/2005/mayo/ibe_035.htm.

hacer todo para todo el mundo, Celita también cuidaba de Maida, la niña de nueve años de la familia, que rebosaba salud y siempre sonreía. Su madre, su padre y su abuelo la abrazaban y se deshacían constantemente en elogios hacia ella, hablándole únicamente en francés. Una gran foto de su primera comunión en un marco dorado adornaba la pequeña mesa del salón. Maida era católica, tenía juguetes y asistía a una escuela privada muy cara.

Celita era una niña de piel oscura, con un rostro delgado, marcado y endurecido, y aparentemente incapaz de sonreír. Tenía los ojos profundos y apagados. A menudo se le criticaba y amenazaba con la mano. No había fotos suyas en la casa. No iba a la escuela y nunca fue a la iglesia con sus amos. No tenía religión. Entretenía a Maida en lugar de jugar *con* ella y obedecía todas sus órdenes.

Por la noche, la familia se sentaba y relajaba en el porche, disfrutando de la cálida brisa tropical. Entonces, Celita llevaba un cubo de agua al otro lado de la casa, donde estaba atado el perro, y se bañaba, se ponía su enorme vestido y permanecía fuera de la vista de los amos, pero al alcance de su voz. Sin embargo, las órdenes no tardaban en llegar hasta que todos se hubieran acostado. “Celita, ¡tráeme un vaso de agua! Celita, ¡tráeme mis zapatillas!” La vida de Celita sólo tenía sentido como esclava doméstica de su familia. Su derecho a tener una niñez acabó en el momento en que franqueó la puerta roja de hierro. La comodidad de sus amos era su infierno.⁴⁸

Quizás sea necesario agregar que la historia de Celita ocurre no en el siglo XVIII, sino en el año 2002. Celita es una *restavec*. Así se llama a los niños esclavos en Haití. *Rester-avec* quiere decir “quedarse con.” Los *restavecs* son niños y adolescentes que viven en virtual esclavitud, vendidos o regalados por sus padres, o raptados por familias inescrupulosas que explotan su trabajo sin ofrecerles compensación económica alguna. Uno de cada veinte niños en Haití es un *restavec*. Se calcula que en la actualidad existen 300,000 de ellos.⁴⁹ La mayoría son niñas entre 5 y 18 años, quienes padecen no sólo larguísimas jornadas de trabajo (14, 16 o más horas al día), sino también abuso físico y sexual y falta de alimento y cuidado en su salud. Tres de cada cuatro *restavecs* jamás han pisado una escuela. Una periodista los describe así:

Ninguno ha tenido una pieza propia, ni siquiera una cama. Tampoco un colchón. Dicen que ya están acostumbrados a dormir tirados sobre trapos

⁴⁸ Jean-Robert Cadet, “Los niños esclavos invisibles en Haití,” Conferencia, International Labour Organization, 21 de Noviembre de 2002 (<http://www.ilo.org/public/english/bureau/inst/download/cadet.pdf>)

⁴⁹ Jorge Márquez Muñoz, “Año 211: La desgracia haitiana,” *Razón cínica*, No. 3, 2002.

viejos o restos de ropa, en un rincón de la cocina. También se han habituado a comer de las sobras de sus patrones. Por cierto, no han recibido jamás - remuneración por su trabajo, ni regalos de Navidad o de cumpleaños, ni ninguna de esas alegrías asociadas a la infancia. Ni hablar de una caricia. Al contrario, todos conocen bien el rigouase y la martinette, dos tipos de látigo con que se "corrige" a los niños en Haití. Se pueden comprar en casi todos los mercados.⁵⁰

La primera vez que supe de la existencia de los restavecs fue al leer la autobiografía de un personaje excepcional, Jean-Robert Cadet, un haitiano que de niño había sido entregado como restavec y que servía a sus amos en condiciones muy similares a las de Celita. Un día, la familia a la que servía se trasladó a Estados Unidos. A Jean-Robert lo sacaron de Haití con documentos falsos, haciéndolo pasar por hijo del matrimonio. En Estados Unidos siguió trabajando como restavec, pero al menos le dieron zapatos y le compraron ropa, para que su condición de sirviente no fuera tan evidente. Un día, cuando Jean-Robert tenía 16 años, un amigo de la familia les advirtió que no enviar a los niños a la escuela era un delito en los Estados Unidos. A la familia no le quedó más remedio que inscribirlo en la escuela, pero no pudieron aceptar la idea de que él y los hijos de sus amos compartirían la misma aula. Lo echaron de la casa y se vio obligado a valerse por sí mismo, en un país extraño y cuyo idioma apenas entendía. Pese a todo, logró completar su educación, luego ingresó al ejército, y al terminar su servicio creó la Fundación Restavec, en el año 2000, para luchar por los derechos de los niños haitianos.⁵¹ Durante una visita a Haití fue hospedado por una familia de clase media, en cuyo hogar conoció a Celita. Jean-Robert Cadet es un personaje excepcional. Lamentablemente, Celita no lo es.

Conclusión

⁵⁰ Marilú Ortiz de Rosas, "Los niños esclavos de Haití," *El Mercurio* (Santiago de Chile), 20 de Junio de 2003.

⁵¹ Jean-Robert Cadet, *Restavec. From Haitian Slave Child to Middle-class American* (Austin: University of Texas Press, 1998).

Haití fue el primer país en abolir la esclavitud. Ese sólo dato debería merecerle figurar en los libros de historia con caracteres destacados. No es así. A la invisibilidad histórica se suma la pobreza en que se encuentra y, dentro de ella, el silencio respecto a un hecho brutal y concreto: la esclavitud no ha terminado en el primer país que sancionó su abolición. Cadet señalaba, con ironía, que a los actos conmemorativos del bicentenario de la independencia de Haití iban a asistir centenares de invitados extranjeros y nacionales, quienes seguramente disfrutarían de los cocktails y agasajos, pero a ninguno de ellos, con seguridad, asistiría un restavec. La esclavitud, desafortunadamente, no es una cosa del pasado. Persiste en las muchas manifestaciones de racismo y discriminación, en las formas solapadas de esclavitud doméstica, en las muchas maneras en que trabajadores y pobres son agredidos en su dignidad y libertad en plantaciones, maquiladoras y otros centros laborales, pero también en el silencio que con frecuencia se cierne sobre esos mismos grupos y el papel que han tenido en la construcción de su propia historia. Conocer la historia de la esclavitud y su abolición es un paso importante en el combate contra los silencios del pasado y las injusticias del presente.

Bibliografía

- Aguirre, Carlos (1993) *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).
- (2005) *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar* (Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú).

- Blanchard, Peter (1992), *Slavery and Abolition in Early Republican Peru* (Wilmington: Scholarly Resources).
- (2002) "The Language of Liberation. Slave Voices in the Wars of Independence", *Hispanic American Historical Review*, 82, 3, pp. 499-523.
- Cadet, Jean-Robert (1998) *Restavec. From Haitian Slave Child to Middle-class American* (Austin: University of Texas Press).
- (2002), "Los niños esclavos invisibles en Haití" (Conferencia, International Labour Organization, 21 de Noviembre de 2002).
- Davis, David Brion (2001) "Impact of the French and Haitian Revolutions," en David P. Geggus, ed. *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Columbia: University of South Carolina Press).
- Del Busto Duthurburu, José Antonio (2001) *Breve historia de los negros del Perú* (Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú).
- Drescher, Seymour (2001) "The Limits of Example," en David P. Geggus, ed. *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Columbia: University of South Carolina Press).
- Dubois, Laurent (2004) *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution* (Cambridge: Harvard University Press).
- Farmer, Paul (2003) *The Uses of Haiti* (Monroe, ME: Common Courage Press).
- Ferrer, Ada (2003) "Noticias de Haití en Cuba," *Revista de Indias*, LXIII, No. 229, 675-694.
- Fischer, Sibylle (2004) *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham: Duke University Press).

- Fradera, Josep (1999) “Raza y ciudadanía. El factor racial en la delimitación de los derechos políticos de los americanos,” en *Gobernar colonias* (Barcelona: Península).
- Geggus, David (2003) “The Influence of the Haitian Revolution on Blacks in Latin America and the Caribbean”, en Nancy Priscilla Naro, ed. *Blacks, Coloureds, and National Identity in Nineteenth-Century Latin America* (London: Institute of Latin American Studies).
- Knight, Franklin (2000) “The Haitian Revolution,” *American Historical Review*, 105, 1, pp. 103-115.
- Lavallé, Bernard (1999), *Amor y opresión en los Andes coloniales* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos /Instituto Francés de Estudios Andinos /Universidad Ricardo Palma).
- Hünefeldt, Christine (1979) “Cimarrones, bandoleros y milicianos: 1821”, *Histórica*, III, 2.
- Marchena Fernández, Juan (2003) “El día que los negros cantaron la marsellesa. El fracaso del liberalismo español en América, 1790-1823,” en Izaskun Alvarez Cuartero y Julio Sánchez Gómez, eds. *Visiones y revisiones de la independencia americana* (Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca), pp. 145-181.
- Masur, Gerhard (1948) *Simón Bolívar* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- O’Phelan, Scarlett (2002) “Ciudadanía y etnicidad en las cortes de Cádiz,” *Elecciones*, No. 1.
- Sanders, James (2004) *Contentious Republicans. Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).

Scott, Julios (1986) “The Common Wind. Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution” (Ph.D. Dissertation, Duke University, 1986).

Trazegnies, Fernando de (1981) *Ciriaco de Urtecho. Litigante por amor* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).

Trouillot, Michel-Rolph (1995) *Silencing the Past. Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press).