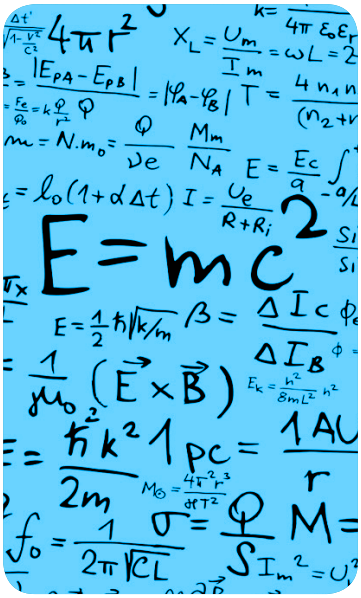
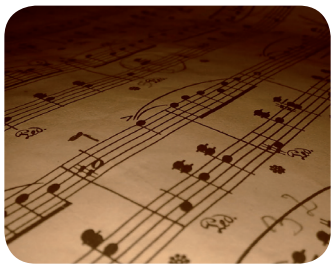




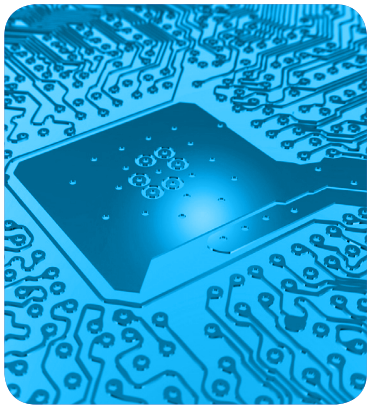
UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID

excelencia Campus Internacional UAM CSIC

# MÁSTERES de la UAM

Facultad de Filosofía y Letras /11-12

Máster Universitario de Estudios Avanzados de Historia Moderna. "Monarquía de España" Siglos XVI-XVIII.



## Esclavitud, patronato y acomodación de clase en la corte de Madrid: el bautismo de esclavos en la parroquia de San Martín (1650-1750)

*Luis Miguel Pozo Rincón*

UAM EDICIONES

ÍNDICE

1. Introducción…….3
2. Patronato y esclavitud
2.1. La familia ficticia: el patronato y la acomodación de clase……..7
2.2. Patronato y esclavitud en perspectiva histórica: una interacción problemática..13
3. Esclavitud y patronato en la España Moderna
3.1. El consenso historiográfico y sus limitaciones……24
3.2. Esclavitud y patronato: el perfil hispano……..29
3.3. La ideología del patronazgo aplicada a la esclavitud en el terreno jurídico…....38
4. San Martín de Madrid y la esclavitud en la Época Moderna
4.1. Las fuentes: los registros parroquiales de bautismos y el estudio de la relación entre esclavitud y patronato…….41
4.2. La parroquia de san Martín: esclavitud y marco sociogeográfico……...…43
4.3. El bautismo como expresión de la acomodación de clase: nombre, apellido y compadrazgo……47
4.4. El bautismo como expresión de la acomodación de clase: el segundo bautismo *sub conditione*……..57
5. Conclusión……...…61
Apéndice ……....62
Fuentes…….67

"La subordinación de la servidumbre, no tiene la vil condición del esclavo, porque no priva absolutamente de la libertad y no pone al siervo bajo el dominio de propiedad del señor… A pesar de todo no había existido en el estado de inocencia esta clase de dominio. Porque aunque la servidumbre no sea de tener vil condición como lo es la esclavitud, sin embargo conviene con ella en que toda la potestad del señor sobre el siervo se ordena a la utilidad del señor. Por este sentido la servidumbre participa mucho de la condición servil" (Suárez, 1966 [1613], p. 11).

"Lionardo: *Che chiamate voi famiglia?*

Giannozzo: *E' figliuoli, la moglie, e gli altri domestici, famigli, servi*" (Alberti, 1994 [c. 1435], p.197).

"Cada día en la vida de un miembro de la población trabajadora [de antiguos esclavos] era un día en el cual había tanto lucha como acomodación… algunas personas resistían con mayor tenacidad y consistencia que otras, pero no había una distinción simple entre aquellos que resistían y aquellos que se acomodaban" (Rodney, 1981, p. 151).

## 1. Introducción

La forma en que se estructuran y se imaginan las colectividades socialmente divididas ha preocupado a los estudiosos desde muy temprano, seguramente desde antes de que Platón se figurase la sociedad como un organismo armónicamente construido. Aquellos interesados en mantener esas divisiones han tratado de disimularlas o restarles importancia enfatizando los aspectos comunitarios con que se enmascaran. Los que han procurado trascenderlas han denunciado invariablemente tales intentos de disimulo y ocultación. Se puede argumentar fácilmente que en sociedades divididas lo que uno esperaría encontrar es precisamente toda una panoplia de mecanismos diseñados para mantener las divisiones al mismo tiempo que se niega su importancia política. Esto es

ciertamente lo que ha ocurrido a lo largo de la historia: el surgimiento reiterado de identidades colectivas de tipo comunitario cuyo efecto final es la distorsión y el enmascaramiento de las divisiones sociales como momento fundacional en la construcción de una hegemonía viable, en el sentido gramsciano, de las clases dirigentes sobre las subalternas. Estas (id)entidades pueden describirse como los ineludibles fundamentos de un proceso hegemónico a través del cual las clases dominantes ejercitan su dominio sin el recurso a una violencia masiva. Son lo que he llamado en otro lugar *mecanismos de acomodación de clase*, principios organizativos generales (o "principios hegemónicos", en terminología gramsciana; Gramsci, 1975, p. 1236) que pre-ordenan la experiencia colectiva con el propósito de desclasar la conciencia social y por tanto la acción política (Pozo, 2006; Pozo, 2007). Tales principios postulan la existencia de comunidades de intereses moralmente vinculantes que operan a través del condicionamiento ideológico (con nociones de "bien común" y harmonía social; y a través de ingeniería sociopolítica (esto es, a través de rituales y prácticas simbólicas).

En este contexto, el llamado "patronato" o "patronazgo",[1] la relación asimétrica entre patronos y clientes basada en el parentesco ficticio, ha llamado la atención de los estudiosos precisamente por las peculiares características que lo convierten en un paradigma de mecanismo integrador. En primer lugar, se trata de una relación fundamentalmente asimétrica, que depende de la existencia de "una sociedad ordenada jerárquicamente, en la cual las diferencias de clase son a menudo intensas" (Clapham, 1985, p. 58). En este tipo de sociedad el patronato se presenta como un mecanismo de acomodación quintaesencial debido a la forma en que "sirve como un mecanismo para mantener los intereses de la clase dirigente y al mismo tiempo sistemáticamente inhibe la articulación de la clase como fuente de conflicto político abierto", proporcionando alguna forma de participación y recompensa mientras los principales beneficios del sistema son recogidos por las clases dominantes (Clapham, 1985, p. 58). En este sentido, parece pues un candidato excelente para lograr la integración consensuada que requiere el establecimiento de la hegemonía en sentido Gramsciano, la formación de un "nexo ético-político" entre gobernantes y gobernados (Gramsci, 1975, pp. 1084, 1236-7).

[1] No existe un uso coherente de este concepto en la literatura en castellano, dependiendo al parecer de las preferencias particulares de cada autor. En el presente trabajo se utilizarán ambos términos de forma intercambiable. El mismo comentario vale para los términos patrón y patrono, que vienen usándose indistintamente en la literatura sobre el fenómeno del patronato.

Si es cierto que la relación patrono/cliente o el parentesco ficticio implica condiciones socialmente divergentes o asimétricas, la esclavitud representa el último extremo en lo que a asimetría se refiere. A primera vista, la relación entre amo y esclavo no requeriría la presencia de los mecanismos de acomodación o integración necesarios para la hegemonía en otras relaciones clasistas, y sería precisamente esa interacción amos/esclavos el lugar menos idóneo para buscar ideologías o prácticas propias del patronato. Sin embargo, se demostrará en este trabajo que no sólo es posible detectar ambas cosas en las situaciones de esclavitud, sino que de hecho los vínculos propios del patronato constituyen una constante de dichas situaciones. Esto se debe probablemente a que el esclavo no es un sujeto pasivo sino que se resiste activamente a la explotación y la dominación, lo cual, unido al aire de inmoralidad que ha rodeado siempre la total privación de libertad, hace que los propietarios de esclavos hayan necesitado siempre todo tipo de estrategias ideológicas para legitimar su posición. No obstante, persiste el hecho de que mientras que la esclavitud opera en teoría en un vacío de privación total, y forzada, de derechos, el patronato supuestamente otorga un vestigio de comunidad de intereses, algún incentivo por ilusorio que sea en última instancia, a la sumisión, con el objeto de hacerla (o hacer que parezca) voluntaria. Esto es importante porque el "problema de la esclavitud", como se ha comentado acertadamente, "es que los esclavos son peligrosos porque son forzados a trabajar contra su voluntad; el peligro desaparece si su 'esclavización' es voluntaria y por tanto no es esclavitud en absoluto" (Hulme, 1986, p. 205). ¿Cómo han interactuado históricamente estos dos sistemas de relaciones? El presente estudio se propone investigar la interacción entre estas dos formas de relación social fundamentales en el Antiguo Régimen, la esclavitud y el patronazgo, en la España Moderna, y más concretamente, en el medio urbano del Madrid de los siglos XVII y XVIII. En particular, se explora la forma en que la institución de la esclavitud se insertaba en la estructura social de la España moderna por medio del patronazgo de tal modo que los esclavos venían a ser considerados como miembros de la familia extensa, en la cual quedaban integrados. El hecho práctico de la integración de los esclavos en la "casa" en sentido amplio, o clan familiar, como miembros adicionales de la servidumbre, y la ideología paternalista, perseguían legitimar en última instancia la total privación de libertad pero ofrecían al mismo tiempo oportunidades de mejora y de resistencia contra la naturaleza extrema de la privación de libertad propia de la esclavitud. A través de la exploración sucesiva de estos temas se demostrará cómo el caso de Madrid en la Edad Moderna no era la excepción sino que se conformaba con la

norma, históricamente determinada, de una serie de ideologías y prácticas que se remontaban a la antigüedad y que llegaron a extenderse por buena parte de Europa y América. Veremos cómo no sólo han estado presentes la ideología y la práctica de las relaciones patrono/cliente en la relación esclavista propiamente dicha sino que se prolongaban, e incluso se hacían más nítidas, cuando los esclavos eran liberados, y que esto ocurrió tanto en las metrópolis de los estados que promovían la esclavitud como en sus dependencias coloniales, y entre los primeros, de una forma especialmente clara en el territorio de la Monarquía Hispánica. Aquí se explorará sucintamente la tensión entre las oportunidades de mejora personal que ofrecía el patronato a los esclavos individuales y la sujeción muy real que implicaba a estructuras e ideas en definitiva diseñadas para el sometimiento de clase. Las relaciones patrono-clientelares estuvieron siempre en el corazón de la esclavitud, marcaron la actitud de los poderosos para con sus subordinados y se imprimieron igualmente en la de estos para con aquéllos.

Para comprobar la realidad en Madrid de la integración de la esclavitud doméstica en las estructuras clientelares se ha recurrido al análisis de los registros parroquiales de bautismos de la parroquia de San Martín de Madrid entre 1650 y 1750. Dos consideraciones han guiado esta elección. Primero, las especiales características de la parroquia en cuestión que la hacen idónea para los propósitos de la investigación propuesta; segundo, la propia naturaleza de los registros y el tipo de información que proporcionan.

En cuanto a lo primero, la parroquia de San Martín resulta idónea por dos motivos. Es, con diferencia, la parroquia donde mayor número de bautismos de esclavos se produjeron en el Madrid del Antiguo Régimen. Era también, además, una de las más pobladas y también de las más aristocráticas, debido a la proximidad de la Corte, que condicionó los patrones de residencia de las casas nobles, con lo cual ofrece un panorama completo de la sociedad madrileña desde las clases dominantes hasta aquellos más vulnerables entre las subordinadas, como eran los esclavos. Esto permite hacer inferencias sobre el carácter de la esclavitud y especialmente sobre su relación con las formaciones patrono-clientelares de las casas nobles, a las que Larquié llama las grandes “consumidoras” de esclavos (1970, p. 65). Como se argumentará, la esclavitud madrileña, por las peculiaridades de la localización de la investigación, más bien que debido a que esa fuera su naturaleza esencial en la España moderna, emerge como principalmente doméstica en su carácter, y exhibió, en los patrones de bautismo de los esclavos, la misma preocupación por acomodarlos en el seno de las estructuras

parentelares ficticias que es posible discernir en otras partes de la Península, de Europa y de América.

A través de los registros de bautismos se comprobará que los esclavos en la España moderna eran, a pesar de su supuesta naturaleza de "instrumentos dotados de voz", de hecho bautizados exactamente de la misma forma y con las mismas connotaciones que las personas nacidas libres. Esto sugiere fuertemente la posibilidad de que fueran considerados como personas provistas de voluntad y capaces de luchar por sus derechos, a los cuales no bastaba simplemente con reprimir sino que era necesario integrar de alguna forma en la sociedad para limitar aún más su capacidad de resistencia. El tipo de fuente utilizada permitirá una exploración de las estrategias de inserción en la estructura del parentesco ficticio a través del bautismo, como son la concesión de un nombre cristiano, la asignación de padrinos o la adscripción al linaje por medio del apellido.

En cuanto a la metodología seguida, se ha optado por dos vías. Para la segunda mitad del XVII, se han examinado todas las entradas correspondientes al año en que más bautismos se produjeron con diferencia, el de 1662, con 17 casos. Se trata por tanto de una muestra representativa del período en cuestión. Para la primera mitad del XVIII, se han vaciado todos los registros hasta completar una muestra de 46 esclavos, incluyendo un caso de 1760 extraído por su valor ilustrativo.

Como se intentará demostrar, la interacción entre la esclavitud y el patronazgo en el Madrid moderno se ajustó a un patrón característico por su universalidad tanto histórica como geográficamente: estuvo marcada por el peso de las consideraciones de acomodación de la clase en el seno de estructuras ideológicas e institucionales de carácter hegemónico destinadas a descartar las relaciones de explotación como hecho políticamente relevante. La existencia misma del bautismo de los esclavos como hecho institucional aceptado, así como la información que se extrae de las actas bautismales, así lo sugieren.

## 2. Patronato y esclavitud

### 2.1. La familia ficticia: el patronato y la acomodación de clase

Las aproximaciones al fenómeno del patronazgo han sido numerosas y el interés por trazar su devenir histórico no ha decaído. Una definición muy difundida lo tiene por una forma de "amistad instrumental, desigual" (Wolf, 1966, p. 16), que comprende una serie de rasgos nucleares: solidaridad vertical, desigualdad social y asimetría en recursos de

poder (Eisenstadt & Roniger, 1980, pp. 49-50). Es considerado un "sistema que reúne en una relación inmediata a hombres de poder e influencia desiguales para realizar un intercambio de recursos mutuamente satisfactorio" (Bourne, 1986, p. 114). Sus rasgos esenciales son por tanto desigualdad, reciprocidad e intimidad (Bourne, 1986, p. 5).[2] Diferentes pero cercanas son otras aproximaciones al fenómeno que enfatizan la estructura recíproca, asimétrica y consensuada del intercambio de servicios y recursos (Wallace-Hadrill, 1989, p. 3). Las interpretaciones clásicas pueden encontrarse en los estudios pioneros compilados en Gellner y Waterbury (1977), Schmidt, Guasti, Lande y Scott (1977), Eisenstadt y Lemarchand (1981). Estas interpretaciones han sido correctamente impugnadas por su carácter acrítico, ya que se toman demasiado en serio la supuesta reciprocidad que según ellos gobernaría unas relaciones admitidamente asimétricas, y desconocen por tanto la base clasista de la desigualdad, son ahistóricas y voluntaristas (Bodemann, 1988). La aproximación más fructífera es la que lo considera como un mecanismo que está involucrado en la estructuración de las relaciones de clase (Bodemann, 1988),[3] y en la reproducción de las instituciones de poder. En este sentido, Johnson y Dandeker lo consideran una relación social definitoria de la estructura celular de la vida social, así como un sistema de tales relaciones, que crea un mecanismo para la reproducción de las instituciones de poder (1989, pp. 220-221). Tal como lo describe Christopher Dandeker, captando bastante apropiadamente el funcionamiento del patronato como mecanismo de acomodación de la clase social:[4]

> "[L]a existencia de relaciones verticales que conectan a patronos y clientes en una jerarquía social deferente inhibe la relevancia social de la clase o el estatus como formas de solidaridad horizontal al mismo tiempo que mina el potencial legitimador de formas igualitarias de ideología" (Dandeker, 1990, pp. 46-7).

El patronato se basa en la noción de que todas las personas que viven en una misma casa o pertenecen a un linaje extenso (de miembros unidos por lazos no sanguíneos, o de parentesco ficticio) forman una unidad social, e incluso natural, llamada familia, que está sometida al poder director, pero benevolente, del padre o patrono. La formulación

[2] Aquí Bourne descansa en interpretaciones antropológicas del fenómeno para llegar a una definición según las líneas de Wolf ya descritas arriba.
[3] Bodemann caracteriza al patronazgo como la expresión de lo que llama "modo de producción agrario", típico de la región mediterránea, una forma de apropiación de surplus que garantiza a los campesinos un mínimo de subsistencia para asegurar la reproducción del sistema.
[4] Para una discusión mas pormenorizada de esta problemática véase Pozo (2006, pp. 230-232).

más acabada de esta ideología se produjo en el derecho y la práctica social del Imperio Romano. Aquí el término *familia* designaba a los miembros de una "casa", incluidos esclavos y clientes (Shaw, 1987). El que alguien estuviera subordinado al *pater familias*, o al patrono, que disponía de amplios poderes sobre "esposa, hijos, criados y esclavos" (Phillips, 1990, p. 41) implicaba, por tanto, un status servil (aunque ese alguien no fuera propiamente esclavo o esclava), marcado por los propios términos de *famulus* o *famula*. La "familia" en este contexto no puede considerarse una unidad basada en lazos biológicos y afectivos, sino más bien en sentido técnico como la "casa" o unidad doméstica en lo social y económico. Y en este sentido sería la "célula social elemental" (Duby, 1999, p. 45), la "forma fundamental de todas las culturas campesinas", la "configuración social fundamental de todas las culturas campesinas y campesino-nobles", el "fundamento de de la estructura social europea" antes de la industrialización y el alto capitalismo (Brunner, 1976, p. 93). La distribución del trabajo y el consumo y la organización de los campos y poblaciones dependían de esta unidad elemental, que al comienzo de la Edad Media era conocida en el terreno económico como *mansus* (o *hide* en el contexto anglo-sajón). El dominio señorial no representaba más que otro *mansus*, pero sobredimensionado por corresponder a una "familia particularmente numerosa, productiva y exigente" (Duby, 1999, p. 53). Esta familia, como reconocía explícitamente Leon Battista Alberti en la década de 1430 no se definía por vínculos de sangre o parentesco, sino que incluía parientes, protegidos, clientes, huéspedes, sirvientes, esclavos (Alberti, 1994, p. 197). La formaba una "completa clientela de dependientes que vive junto a sus señores y los sirve", y entre los cuales, sobre todo en los países del sur, "hay que contar también a los esclavos" (Heers, 1978, p. 79). Todos los miembros dependientes de la casa, juntos, forman una cohorte de *fieles* llamados de diversos modos (*consorti, masnadieri, mesnada*), que constituyen la *gente, famiglia* o *brigata.* El poder y la fortuna de un señor dependían de este modo de la importancia de su "casa", del número de sirvientes y clientes y la suma de los servicios proporcionados por ellos. Es por este motivo que la "base de poder doméstico es crucial, ya que es en la casa del patrono donde tienen lugar muchos de los intercambios del patronato" desde la época romana (Wallace-Hadrill, 1989, p. 82). De este modo el parentesco ficticio sustenta la esencia de las relaciones de poder encarnadas en el concepto de *señorío, lordship* o *herrschaft*.

El papel del patronato basado en el parentesco ficticio como mecanismo de inclusión de las clases subordinadas viene reconociéndose con fuerza creciente en los

estudios sobre la sociedad preindustrial. De la noción gramsciana de que la dominación requiere el recurso tanto al consenso como a la violencia, pero especialmente lo primero, extrae Maurice Godelier sus ideas sobre la necesidad de que la dominación, para poder persistir, aparezca como un beneficio tanto para los dominantes como para los dominados. El consentimiento, según esto, "sólo se puede instaurar si hay un conjunto de representaciones, de realidades sociales, que comparten los dominados y los dominantes, y que favorecen su progreso *en común*" (Godelier, 1978, pp. 176-177). De sus reflexiones se hacen eco los trabajos de, entre otros, Reyna Pastor (1986), o Ignacio Atienza Hernández (1991, p. 37). Precisamente Ignacio Atienza, uno de los que más ha escrito sobre la familia aristocrática extensa y su carácter integrador, ha insistido, siguiendo a Brunner, en que, en la era preindustrial "familia no es sinónimo de unidad conyugal [e] hijos [sino que incluye] a los sirvientes y a la totalidad del grupo de parentesco tanto real como artificial" (1991, p. 14). El *hausherr*, el *pater familias* de la tratadística que prolifera en Castilla (o en Italia) entre el final del siglo XVI y el del XVII (Atienza Hernández, 1991, pp. 15, 37) es el principio rector o supremo administrador de la "casa grande", la cual suma una concepción puramente física (la *domus*), al elemento humano del linaje (Atienza Hernández, 1991, pp. 16-17). Es "señor de la casa, aunque no tenga hijos. Llámase así por la obligación que tiene de hacer oficio de padre con todos los que viven debaxo de sus dominios", tal como reza el *Diccionario de Autoridades* (citado en Atienza Hernández, 1990, p. 415).[5] Estos personajes dependientes o subordinados forman la familia, son la "gente que vive en una casa debaxo del mando del señor della… familia se entiende el señor de ella, e su mujer, e todos los que viven so el, sobre quien ha mandamiento, criados", insiste la misma fuente (Atienza Hernández, 1990, pp. 415-416). Señores y dependientes de todo tipo formaban por tanto una comunidad idealizada en el seno de la cual, sin embargo, la "manifestación real, efectiva, del poder en las relaciones entre los aristócratas con sus vasallos y criados [incluía] situaciones de integración [y] otras de castigo y punición… eran [relaciones] de patronato/clientelismo que impregnan como núcleo modular todo el entramado social del Antiguo Régimen" (Atienza Hernández , 1990, p. 417). Se trata por tanto de un conjunto de relaciones asimétricas y verticales, adjetivos que recurren en la literatura sobre el patronazgo y la familia extensa (Imízcoz Beunza & Oliveri Korta, 2010, p. 37). Son también relaciones descritas como "domesticidad": implican la

[5] Véase también Dedieu & Windler (1998, p. 219).

conjunción en el espacio físico de la "casa" de los dependientes y su señor y patrón. Marcadas por una "lógica oeconomica…[encuadran] en una economía doméstica vertical a amplios sectores de la población en las ciudades, las villas y también el campo" (Imízcoz Beunza & Oliveri Korta, 2010, p. 37). Hasta el punto de que muchos niños campesinos llamaban a su padre "patrón" (Stella, 2000, p. 108). Especialmente la clientela de las grandes casas nobiliarias ha sido analizada en busca de indicios del papel vertebrador de las casas señoriales como soporte de vastas clientelas en cuyo seno el jefe del linaje es *pater familias* y patrono (Atienza Hernández, 1993). De este escrutinio resulta el descubrimiento de "mecanismos ordinarios de dominación, propios del patronazgo clientelar, mediante la entrega de gracias y mercedes, protegiendo, prestando favores y ventajas, recompensando servicios, ejerciendo su mecenazgo, buscando la integración y el entendimiento, pero recurriendo a la coacción y violencia cuando los mecanismos de integración fallaban" (Atienza Hernández, 1993, pp. 276-279). Resalta en ese contexto el sentido paternalista de las relaciones de dependencia en el Antiguo Régimen, "no sólo en el ámbito específico de las personas que trabajan en el reducido ámbito doméstico—mayordomos, ayas, lacayos, lavanderas, etc.—sino las contraprestaciones establecidas entre patronos y clientes" (Atienza Hernández , 1991, p. 18). De acuerdo con este autor, la familia ficticia así entendida implica considerar los aspectos ceremoniales, rituales a través de los cuales se realizaba la integración simbólica entre personas de diversa situación social. Estos "ritos de paso" afectaban a nacimientos, confirmaciones, matrimonios y defunciones, generando "un espacio reticular de poder y representación en el que [primaban] la integración, la adhesión y el consenso de los componentes de la casa" (Atienza Hernández, 1991, pp. 26-27), y que reforzaban la identidad del señor como padre caritativo y obsequioso (Atienza Hernández, 1997, p. 54). Se recurría en estas ocasiones al aspecto performativo, ceremonial o ritual, de la acomodación de la clase social, a través de la ejecución de una liturgia dramática que exaltaba la figura del patrono señorial al tiempo que realizaba la integración de miembros de diferentes clases en una comunidad simbólica. Una reflexión similar informa lo que se ha denominado "pedagogía" de la palabra, la imagen y el sonido, impartida en actos presenciales en que se movilizaban grandes recursos y que pueden describirse como "ceremonias de integración" (Atienza Hernández, 1993; 1997, p. 33). El acto bautismal forma pues parte integral del sistema de acomodación de las clases subordinadas en la estructura hegemónica de poder señorial.

A través de la Edad Media y en toda Europa los grupos familiares extensos cristalizaron en una diversidad de situaciones. La idea central fue siempre la de *familia* en el sentido indicado, lo que se nos revela en los términos empleados para designar a los grupos domésticos: *parentela*, *stirpe*, *progenia*, *albergo*, *domus* (Heers, 1978, pp. 15-16, 70-71). En el seno de la "casa" los límites entre parentesco, amistad y patronazgo fueron siempre demasiado ambiguos. Similares lazos unían a parientes, patronos y clientes, y el funcionamiento del patronato requería la movilización de las relaciones personales en un medio permeado por vínculos de lealtad y obligación (Weissman, 1987, p. 30). En este contexto, como reconoce Jacques Heers, el patronazgo "fue uno de los elementos de poder y de cohesión social" (Heers, 1978, p. 276).

En la Edad Moderna esta concepción de la familia no había cambiado sino que continuaba con plena vigencia. Como afirma Randolph Trumbach, incluso a la altura del siglo XVIII "la amistad… podía señalar a un pariente cercano o lejano, un patrono o un cliente, un individuo con el que se tenían intereses recíprocos o cualquiera al que se profesaba un gran afecto" (1982, p. 102). El patronazgo permeaba por tanto todo tipo de relaciones personales, no simplemente sustanciando una parentela artificial y clientelar dentro de la casa (Mora Afán, 2010, p. 124), sino incluso a nivel institucional (Imízcoz Beunza & Oliveri Korta, 2010, pp. 37-40). Basado en "relaciones personales entre desiguales, entre patronos y clientes", daba lugar a "facciones, los grupos de clientes reunidos en torno a un patrón" en las esferas más inusuales, como los tribunales inquisitoriales en la Logroño moderna (Reguera, 1993, p. 93). Su funcionamiento, la forma en que apuntalaba la dominación oligárquica de clase al mismo tiempo que incluía y vinculaba a los miembros de las clases subordinadas en comunidades verticales de carácter mítico o simbólico, ha sido descrito vívidamente en la Lleida moderna por Antoni Passola i Tejedor (1997). Este autor documenta la "existencia de vínculos sociales verticales cimentados a partir de relaciones parentales y clientelares que [daban] consistencia a una oligarquía con profundas divisiones sociales horizontales en su seno". Esto daba lugar a la proliferación de "redes interestamentales [que evitaron el cuestionamiento de] las hondas diferencias horizontales y contribuyeron así a la perduración de unas formas de gobierno claramente favorables a sectores socioeconómicos minoritarios hasta la implantación del Decreto de Nueva Planta" (1997, p. 131). En definitiva se trataba aquí, lo mismo que en todas partes, de crear una "[e]structura de relaciones familiares y clientelares que aseguraron el sostenimiento de un sistema político de larga tradición que garantizaba la paz social mediante la

apariencia de una amplia representatividad y la admisión en el gobierno de gente de todos los estados" (1997, p. 148).

La ideología del paternalismo se desarrolló a lo largo de la Edad Moderna en la literatura basada en el concepto de la "casa completa" o "casa grande" a la que se conoce usualmente como *oeconomica* (por hundir sus raíces en autores de la antigüedad clásica como Aristóteles o Jenofonte), y sus variantes, especialmente la literatura sobre la figura del *pater familias*.[6] A ello alude la condesa de Aranda cuando pone en boca de Aristóteles el alegato de que "una casa se compone… de tres partes: la una hacen marido y mujer, la segunda hijos, y los criados la tercera" (citada en Atienza, p. 13). Se trata de un cuerpo de doctrina sobre el gobierno de la casa en sentido amplio, el *oikos* o *domus*, que se equipara invariablemente con la administración de la República, esto es, el Estado.[7] República como familia omnicomprensiva que es a su vez un conjunto de familias (Imízcoz Beunza & Oliveri Korta, 2010, p. 26). Comprende las relaciones entre todos los integrantes del grupo doméstico, ya sean personales o económicas. Su objeto es por tanto la "unidad interna de la 'casa' en la totalidad de su existencia" (Brunner, 1976, p. 91). "En definitiva, la *casa-familia* era el auténtico estructurador de la personalidad social" en esta época, como ha llegado a afirmarse, no sin cierta exageración (Martínez Rueda, 1993, p. 131).

**2.2. Patronato y esclavitud en perspectiva histórica: una interacción problemática**

Hemos comprobado que la concepción de la familia preindustrial no hacía distinciones claras entre los diversos elementos humanos dependientes del señor que se suponían incluidos en la comunidad mítica formada en el seno de la "casa". Se trataba de una familia extensa basada en el parentesco ficticio que hundía sus raíces en el sistema patronal-clientelar romano. Los esclavos siempre entraron a formar parte natural de esta corporación supuestamente armoniosa, incluso a pesar de su privación total de derechos y su anulación como personas en un sentido jurídico, fenómeno este que se ha investigado poco y que se pretende esclarecer en el presente trabajo. Sutiles diferencias distinguían a los miembros dependientes libres de la casa de los no libres, y la frontera entre la servidumbre libre o voluntaria y la forzosa siempre fue difusa. Incluso cuando los esclavos eran liberados por *manumissio*, sólo rara vez se convertían en ciudadanos

[6] El locus classicus sobre esta cuestión es Brunner (1976), véase una discusión amplia del fenómeno en la Edad Moderna en Aranda Pérez (1997).

[7] El enunciado más influyente de esta formulación se debe tal vez a Jean Bodin. "Comme disoit Aristote" puede leerse, a título de ejemplo, en *Les six libres de la République*, "la maison, ou famille, qui est la vraye image de la République, n'a qu'un chef" (Bodin, 1579, p. 661), que es, por supuesto, el *pater familias*.

de pleno derecho.[8] Cuando los esclavos se convertían en libertos, sólo devenían realmente libres en el caso de la llamada *manumissio vindicta*. En la mayoría de los casos los libertos pasaban a ser *Latini Iuniani*, lo cual limitaba sus derechos pero no sus deberes para con su antiguo amo, el cual se convertía en su *patronus*, de modo que en realidad la transición entre el patronazgo y la esclavitud no sólo atravesaba fronteras difusas sino que de hecho estaba normalizada por la legislación como un proceso automático (Bowersock, Brown, & Grabar, 1999, p. 557; Buckland, 1908, pp. 441-442, 451-460).[9] Al mismo tiempo, la manumisión testamentaria a menudo establecía plazos más o menos prolongados para la liberación final que colocaban a los futuros libertos o libertas en una situación intermedia entre la esclavitud y la libertad legal, en la que eran conocidos como *statuliberi* (Buckland, 1908, pp. 286-291), práctica con importantes ramificaciones históricas, como veremos. En la legislación justinianea del siglo VI la asociación romana de la esclavitud con el patronato solidificó definitivamente: la ley natural no distingue entre libres y esclavos, pero la ley de gentes reconoce a libres, esclavos y libertos. A los libertos se les garantizan sus derechos ciudadanos, pero su deber de servicio para con su antiguo amo, que ahora es su patrono, no sólo se reafirma sino que se extiende a los herederos del mismo.[10] La relación de dependencia, por tanto, continuaba, pero ahora era legitimada recurriendo al sistema de patronato. En efecto, una *novella*, o ley, de Justiniano afirma que los esclavos libertos recuperan la ciudadanía, pero reafirma la continuación de la relación asimétrica de servicio. El esclavo o esclava se convierte en *eleutheros* (libre), pero no en *eugenês*, es decir asimilable a los nacidos libres, lo que comporta que pueda volver a la esclavitud si ofende al patrono o a su familia. Esta continuidad en los lazos de servidumbre, como veremos, será la práctica habitual en todas partes a partir de ahora, y en el propio Bizancio lo atestigua otra *novella* de León VI (siglo X), que reitera los términos de la de Justiniano, incluida la preocupación por dejar claro que los hijos de los libertos suceden al padre en su estado de dependencia (Rotman, 2004, pp. 172-173). Las leyes bizantinas incluso especifican que los libertos han de seguir llamando a su antiguo amo, a cuya "familia" siguen perteneciendo, "mi señor" (Rotman, 2004, pp. 175). En la mayoría de

[8] Tal como se ha comentado, "La Libertad era la mayor recompensa que podía darse a un esclavo, y los factores que gobernaban su adquisición son de importancia cardinal para la comprensión de la relación amo-esclavo" (Bradley, 1987, p. 84). Para una visión detallada de todo lo relativo a la esclavitud romana desde el punto de vista legal véase Buckland (1908).

[9] Esta situación es descrita vívidamente, incluso pintorescamente, en Saco (2009, p. 133).

[10] A menudo se afirma que en la práctica la tradición dictaba que esta situación solo se extendiera hasta la tercera generación de la progenie del liberto (Phillips, 1990, p. 45).

situaciones, tanto en el ámbito rural como en el urbano, los libertos, hombres y mujeres, estaban obligados a seguir trabajando de una forma u otra para sus amos tras la liberación (Rotman, 2004, pp. 178-181).

Vemos pues que esclavos y clientes (o sirvientes) no sólo compartían un espacio social, y a menudo físico, sino que cuando los esclavos eran liberados se asimilaban inmediata y completamente al estatus de clientes, o bien de la servidumbre libre. Esto fue una constante a lo largo de toda la Edad Media en Europa. Pervivió siempre la conciencia de pertenecer a una misma "casa" o linaje, lo que supuestamente separaba socialmente a los miembros de un clan familiar, incluidos los esclavos, de los de otro. Incluso en el medio densamente urbanizado y socialmente dinámico de la península italiana, y más generalmente en la cuenca mediterránea, al mismo tiempo que sobrevivía y se perpetuaba la esclavitud, se adaptaba y echaba nuevas raíces la configuración social básica de la familia extensa. No es este el lugar para examinar las diversas formas que revistieron la ideología y la concreción institucional del parentesco ficticio (véase Pozo, 2006). Baste señalar que en el seno del clan familiar era acomodado un conjunto de personas con diferentes grados de dependencia, pero en el cual a menudo las distinciones se difuminaban y llegaban a hacerse muy tenues. No resulta fácil muchas veces distinguir entre esclavitud o mera servidumbre, entre sujeción temporal o absoluta, forzada o voluntaria.[11] "Entre ambos extremos—esclavitud y libertad—la condición del criado se diversifica en una gama de situaciones intermedias, bastardas, a menudo difíciles de delimitar. Los domésticos libres, hombres o mujeres—que los textos designan en Italia mediante los nombres de *fante*, *fámulo* o *famula*, o bien de *ancilla* o incluso *fanciulla*—ocupan un lugar importante" en las sociedades urbanas de la Europa medieval (Heers, 1978, p. 139). Estas formas de designar a los miembros dependientes del clan familiar muestran por sí solos hasta qué punto era asimilada en la mentalidad de la época la situación de los sirvientes a la de los esclavos. A fin de cuentas, durante la Edad Media la hueste de guerreros domésticos que se agrupaba en torno a un señor recibía numerosos nombres según las regiones, pero todos ellos suelen ser reveladores: *gasindus* (en Alemania y Normandía), *criado* (en España),[12] o bien *puer*, *homme*, *gwas* o *vassus*, término este último que no hay que olvidar se aplicó

[11] Heers (1989), proporciona todo un muestrario de situaciones en un amplio contexto tanto cronológico como geográfico.

[12] Significativamente, "[l]a etimología antigua de la palabra criado equivalía a 'cliente'" (Mora Afán, 2010, p. 122), de modo que tenemos una serie de términos en los que el sentido se difumina en una gama que va desde la esclavitud a la clientela pasando por la servidumbre doméstica.

primero a "los esclavos pertenecientes a la guardia privada de los grandes señores", para extenderse luego a todos los hombres de un séquito señorial, aunque fueran libres (Heers, 1978, p. 87).

En los documentos suelen aparecer pruebas de que muchas personas esclavizadas en las comunas italianas interiorizaban la ideología familiar de sus amos y trataban de usarla a veces como instrumento para mejorar su suerte, aunque sólo fuera porque obligaba a sus amos a tomársela lo bastante en serio como para tratarlos en algún caso como miembros reales de su "familia". El esclavo "es un 'familiar': pertenece a una familia" (Heers, 1989, p. 195).[13] El hecho de que el *pater familias* era señor "no sólo de la propiedad familiar sino de todos los miembros de ella", ya fueran mujer, hijos, esclavos, criados o cualquier otro dependiente bajo su *potestas*, implicaba que además era "responsable de asegurar su bienestar material y espiritual" (Herlihy, 1985, pp. 3, 114-115),[14] lo que tiene importantes implicaciones para el asunto del bautismo de los esclavos, como veremos. Es este aspecto de la relación la que, al menos en parte, obliga a veces a que los amos intervengan en defensa de los esclavos, como en el caso de la esclava de un zapatero genovés a quien este defendió en un juicio por homicidio cuando aquélla se vio obligada a defenderse de las agresiones de un grupo de jóvenes. Aquí intervenían probablemente consideraciones financieras, ya que los esclavos no solían ser baratos. Pero esto no excluye la formación de lazos de "familiaridad" en el sentido de habituación. De ahí que se encuentren sentencias contra las actividades alborotadoras de muchos "familiares" contra otras casas o linajes, actividades que sin duda contribuían al faccionalismo endémico, pero inhibían lógicamente la solidaridad entre la servidumbre de diferentes casas. Muchos esclavos, si bien que no era la práctica más habitual, llevaban el apellido familiar y eran conocidos por él (Heers, 1989, p. 198). En Génova, por ejemplo, "todos los esclavos llevan el apellido del señor: tanto las mujeres jóvenes como los hombres—aunque sean muy pocos—y los niños. De esta forma los manumitidos y los bastardos llevan el mismo apellido de los señores más poderosos", produciéndose de hecho una situación si no de poligamia sí de "concubinato tolerado" (Heers, 1978, p. 83). Lo significativo aquí sería, además, que muchos esclavos y esclavas de avanzada edad permanecían en casa de sus

[13] "Por desiguales que pudieran ser los miembros de una casa", se ha argumentado en un análisis de la Creta veneciana del siglo XIV, "los esclavos estaban ligados a los miembros libres de la casa por lazos análogos al parentesco" (McKee, 1995, p. 27).

[14] La potestad familiar era la *patria potestas*, que otorgaba al *pater familias* facultades de gobierno (*gubernatio*) sobre las personas, y de supervisión (*curatio*) sobre las cosas en el interior de la casa.

amos aun cuando ya no representaban una ayuda o prestaban ningún servicio. Incluso se daban casos de esclavos vendidos tan habituados a su situación, vale decir tan integrados en su red familiar de relaciones, que hacían todo lo posible por volver con sus antiguos amos (Heers, 1989, pp. 198-199). A fin de cuentas, a pesar de su total subordinación, "el esclavo es, retomando la fórmula muy significativa de un escribano, 'alimentado en casa'" (citado en Heers, 1989, p. 197), lo que introducía toda una serie de ambigüedades en su estatus que muchos esclavos explotaban para mejorar su situación personal, si bien que eso significaba la aceptación última de la dependencia. En Italia, aunque no hay razones para suponer que esto no se pueda generalizar a otros territorios del mundo mediterráneo, los esclavos, en su mayoría mujeres y procedentes del Levante y Europa oriental, "por sus funciones y su género de vida, estaban integrados en la familia, y marcaban su influencia sobre toda una serie de puntos diferentes: formaban parte del grupo y llevaban el nombre patronímico del clan" (Heers, 1978, p. 86).[15]

En todo caso, queda claro que los esclavos vivían integrados en las estructuras familiares de parentesco ficticio que cortaban verticalmente a través de las clases sociales, lo que permitía a menudo a los sometidos buscar al menos la consecución de una situación de sometimiento algo más relajada, pero que al mismo tiempo perpetuaba ese mismo sometimiento. La evidencia apunta a que los esclavos liberados pasaban casi automáticamente a formar parte de esa retícula de lazos personales de dependencia. Los libertos de las casas aristocráticas bizantinas en los siglos X y XI son llamados, junto con los dependientes libres, *anthropoi*, y los señores o patronos hablaban de todos ellos indistintamente como *anthropoi mou*, "mis hombres" (Rotman, 2004, p. 178). "Esta relación de carácter personal… revela una dependencia social que evoca la institución romana del patronato", y que engloba a todas las personas que realizan las funciones de servicio para un señor, dentro o fuera del *oikos* (Rotman, 2004, p. 178). Muchos libertos en el ámbito bizantino, probablemente la mayoría, seguían trabajando para sus antiguos amos después de la manumisión (Rotman, 2004, pp. 178-181). Una situación análoga se desarrolló en Europa occidental, donde los señores caracterizaban a sus dependientes con la fórmula "mis hombres" (Duby, 1999, p. 250). Los casos de manumisión de esclavos condicionada a un período de servicio, al patrono o su viuda o herederos, son numerosos, y es significativo el hecho de la sujeción de muchas esclavas domésticas se

[15] Un comentario sobre la diferencia entre Italia y la Península Ibérica, donde habría estado más extendido el trabajo esclavo "productivo" en los campos y en los talleres artesanales en Heers (1978, pp. 80-82).

estipulaba que durase hasta el casamiento, exactamente igual que en el caso de las sirvientas contratadas (Heers, 1989, pp. 234-236, 242-243). Para aproximar aún más el estatus de los libertos al de los esclavos, muchos patronos invocaban el *ius patronatus*, que les permitía retener todos los bienes que el liberto o liberta hubieran podido acumular durante su servicio en esclavitud (Heers, 1989, p. 248). "Es posible que se haya implantado una tradición que… impone varios años de servicio antes de la libertad efectiva: un tiempo relativamente largo, entre siete y diez años, cuando el esclavo permanece en casa de su amo", más corto si trabaja en otra casa o entrega su salario al patrono (Heers, 1989, p. 244).

Lo que todo esto implicaba era la supresión ideológica de las diferencias en el seno del clan familiar de tal modo que la relación de total sumisión forzada del esclavo quedara legitimada como una más de las relaciones de dependencia "familiares", que presuponían voluntariedad y aceptación. La resistencia de los esclavos podía así verse confinada a lograr excavar espacios de mayor autonomía y confort asimilándose, bien durante su esclavitud o, con mejores perspectivas, después de su manumisión, al resto de subordinados vinculados por lazos de dependencia supuestamente afectivos con su "padre" ficticio. Esto se conseguía al precio de permanecer encerrados en una estructura de sujeción que afectaba igualmente a los miembros libres de las clases subordinadas.

La llegada del sistema mundial capitalista, con su comercio transatlántico de esclavos, produjo numerosos cambios, y en el contexto que nos ocupa, especialmente el reforzamiento de la racialización de la esclavitud, que fue diferenciando gradualmente la situación de los esclavos según su origen. Si en principio la esclavitud negra no se diferenciaba de la blanca por naturaleza o dureza, aunque sí por su plazo, los códigos modernos de Barbados (1661), y las colonias francesas (1685) cambiarán la situación. Se llega al punto en que la Asamblea de Virginia puede decretar en 1699 que los negros manumisos deben abandonar la bahía de Chesapeake en los seis meses siguientes a su manumisión: "el negro no esclavo no podía existir" (Moulier-Boutang, 2006, p. 260). En el mundo hispánico, sin embargo las cosas eran algo más ambiguas. No cabe duda de que la esclavitud se racializó, y que esto contribuyó a reducir las posibilidades de solidaridad en el seno de las clases subalternas, igual que había hecho el parentesco ficticio. Pero la ideología y la práctica del paternalismo o patronazgo no desapareció, sino que se reformuló e interactuó de formas complejas con otras identificaciones sociales en las circunstancias cambiantes. En el Yucatán colonial, por ejemplo, los esclavos negros eran considerados y tratados como propiedad, pero los sirvientes pardos

eran tratados prácticamente igual (Restall, 2000, p. 21). De hecho, "los africanos se consideraban y eran tratados como dependientes humanos, de los que, a su vez, los españoles dependían, en alguna medida, como cohabitantes dentro de los hogares españoles, como supervisores de los trabajadores mayas y como miembros del mundo social español" (Restall, 2000, p. 21). Los esclavos africanos eran propiedades muebles, pero, de forma incongruente, al mismo tiempo se les asignaba un nombre cristiano y el apellido del amo, lo que servía para vincularlos con dueños específicos y de esta manera integrarlos como miembros de la familia de estos, es decir, en un mundo de estructuras sociales y humanas, no de objetos. Tal como lo expresa Marcos Martín, la imposición del bautismo suponía ver a los esclavos, que sin embargo eran tratados como meras propiedades muebles, como seres humanos dotados de alma inmortal (Marcos Martín, 1980, p. 30). En este contexto de ambigüedad en que el esclavo era a la vez un objeto dotado de voz pero al mismo tiempo un miembro de la familia extensa, el contraste entre negros esclavos y pardos libres terminaba difuminándose, de ahí que en el siglo XIX ya no se distinguiera entre unos y otros al emplear el término "pardo". Más aún "[n]o era raro que un esclavo *negro* pasara a ser un sirviente libre, y que siguiera trabajando, al menos durante un tiempo, con el mismo amo" (Restall, 2000, p. 26). La antigua tensión entre la búsqueda personal de mayor libertad, pero que quedaba condicionada a la continuación de la sumisión, se reproducía inexorablemente.

> "Desde la perspectiva española, y en términos de las prácticas ocupacionales, la libertad era un sinónimo virtual de servidumbre; la palabra para hombre libre, "horro", también podía significar sirviente, mientras que era probable que tanto los negros como los *pardos* libres fueran también sirvientes, al igual que los esclavos. Incluso después de la Independencia y de la abolición de la esclavitud, los antiguos esclavos siguieron siendo considerados y tratados como la propiedad de sus antiguos dueños, 'bajo cuyo poder existían', según dijo un funcionario judicial" (Restall, 2000, pp. 24-27).

En definitiva esto no hacía sino reproducir la práctica habitual en las metrópolis coloniales, aunque la influencia iba también en la dirección contraria. Pero la interacción de las prácticas sociales seguía un camino de doble dirección en otro sentido: la esclavitud terminaba modelando las relaciones de patronato al mismo tiempo que el patronato se inscribía en el meollo mismo de las relaciones esclavistas. De este modo Alexis, esclavo de Paul Belin des Marais en Santo Domingo pudo utilizar su larga relación personal con su dueño para explotar la típica interacción entre patrono y cliente

que le permitió asumir el papel de un fiel informante, lo que terminó garantizándole la libertad (Palmer, 2008, p. 214). En contraste, Augustin hizo la vida tan imposible a sus dueños en el puerto francés de La Rochelle que estos no tuvieron más remedio que librarse de él devolviéndolo a santo Domingo, donde de no conseguir venderlo antes de una fecha dada, sería liberado, en términos que demuestran el interés "familiar" que los dueños habían puesto en su esclavo a pesar de su comportamiento.[16] Este tipo de relaciones es el que permite concluir a un importante estudio reciente que "el sistema patrono-cliente [se demostró] instrumental en la estructuración de las relaciones esclavistas, e incluso ofreció algunas oportunidades para los esclavos inmersos en economías de plantación" ya que los esclavos podían obtener beneficios construyendo relaciones personales con sus dueños colocándose activamente en la posición de clientes y empujando a sus dueños a la de patronos, lo que "rompía la estricta división entre amos y esclavos y enfatizaba en vez de ello los intereses comunes" (Palmer, 2008, pp. 236-237).

Estas estrategias operaban tanto en el ámbito colonial como en el metropolitano, y significaban básicamente la respuesta de las estructuras de clase a la agencia y la resistencia opuesta por los propios esclavos a su subordinación, que obligaba a sus amos a recurrir a los mecanismos tradicionales de control y cohesión social, entre los cuales el paternalismo y el patronazgo siempre fueron de importancia central. Sin embargo es necesario reconocer los límites que imponía esta estrategia de resistencia a los propios esclavos. Los propietarios de esclavos, al utilizar esos mecanismos crearon "redes verticales de patronato que ataron más estrechamente a los esclavos y los colocaron más firmemente en el contexto de las casas familiares de sus dueños", mientras que en contraste los esclavos luchaban por crear también lazos horizontales en su propias comunidades raciales (Palmer, 2008, pp. 282-283). En una sociedad en que, a diferencia que en Santo Domingo, la esclavitud "era una anomalía más bien que la norma", los propietarios blancos manipularon los mecanismos de patronato, tanto el sistema clientelar tradicional como el patronato religioso, para reafirmar su poder y autoridad en términos comprensibles para el orden social en Francia. Esto "erigió una relación paternalista entre amos y esclavos que se nutrió de la estructura patriarcal común en las familias francesas" (Palmer, 2008, pp. 283-287). Lo que es más, la evidencia sugiere que los esclavos y los libertos adoptaron estas estructuras verticales de parentesco

[16] Para la historia de Alexis véase Palmer (2008, pp. 215-243), para la de Augustin Palmer (2008, pp. 260-268).

ficticio dentro de sus comunidades (Palmer, 2008, p. 304). En conclusión, al adoptar estrategias de resistencia que aceptaban la idoneidad de los mecanismos tradicionales de refuerzo de la hegemonía de las clases dominantes, los esclavos en las ciudades portuarias francesas como La Rochelle o incluso en el seno de las plantaciones, permitieron que sus dueños solidificaran su posición de poder y autoridad moral y apuntalaran su hegemonía racial, aunque al mismo tiempo lograron en muchos casos abrirse espacios de autonomía personal que eran inconcebibles en una relación puramente esclavista.

Que estas estrategias fueran plausibles en las economías de plantación no debe sorprender tanto, ya que las mismas consideraciones, nacidas de los mismos condicionantes, se aplicaban al trabajo productivo que al doméstico en tanto se realizara en entornos "familiares", esto es, en condiciones en las cuales la acomodación de las clases subordinadas en el seno de las estructuras hegemónicas de las clases dominantes se realizaba a través de procesos de integración vertical caracterizadas por el patronato y el parentesco ficticio. El dominio o señorío en las plantaciones americanas, nos recuerda Kristen Wood, "dependía del control sobre los dependientes domésticos. Llevado al extremo, este fue siempre un objetivo imposible—porque esclavos, niños y esposas nunca se volvieron canales perfectos para la voluntad del señor—pero ello predisponía a muchos hombres blancos a tomarse cualquier forma de resistencia como una afrenta personal" (Wood, 2010, p. 524). Como se ha sugerido, las versiones más paternalistas del dominio impulsaron a muchos plantadores a elegir "el improbable objetivo de lograr un afecto respetuoso por parte de sus dependientes" (Wood, 2010, p. 524). Esto podía abrir espacios de mayor autonomía a esos dependientes, especialmente a los esclavos, que eran quienes más tenían que ganar, si lograban dar con una fórmula para hacer efectiva la teoría de la relación familiar, pero al precio de contribuir insensiblemente a la legitimación de su servidumbre. El plantador Aimé-Benjamin Fleuriau retornó de Santo Domingo a La Rochelle llevando a sus hijos, habidos con una esclava, con él, y se esforzó por integrarlos en la sociedad metropolitana (Palmer, 2008, p. pp. 268-280), una integración semejante, en estructuras familiares cambiantes hacia un modelo nuclear o burgués, a la que permitió a la esclava y más tarde liberta Rosalie Vincent escapar, junto con su familia y tras años de lucha, del círculo vicioso de la esclavitud y la dependencia en el Caribe colonial del tránsito del siglo XVIII al XIX, con sus ciclos de revolución y contrarrevolución (Scott & Hébrard, 2007).

La expresión más acabada de la ideología y la práctica del patronato aplicada a las relaciones esclavistas es por supuesto el sistema de patronato cubano de los años 1880-1886. Lo importante aquí es que este sistema fue diseñado para realizar una transición en bloque a la libertad de toda una comunidad esclava, estableciendo para ello exactamente el mismo mecanismo que se había utilizado históricamente para efectuar la transición a la libertad de los esclavos individuales: la intercalación, ahora institucionalizada, de un período de "tutela" previo a la total libertad. La misma estrategia gradualista que suponía que los esclavos y libertos eran los miembros menores de una familia extensa a los que había que educar antes de soltarlos al mundo, para que no se convirtieran en delincuentes, operaba aquí, sólo que a gran escala. La época de transición del patronato se predicaba en la necesidad de proteger a "los que forman como una gran familia de colonos en íntima comunidad de intereses con el propietario e industrial, quien seguirá obteniendo su cooperación, pero retribuida, ya por medio del estipendio ya por el amparo, la protección, la defensa, la tutela, en fin…"[17]. Es decir, que la explotación continuaba, pero ahora se justificaba de forma más explícita recurriendo a la imaginería clásica del parentesco ficticio y las relaciones patrono-cliente. Los derechos que el patrono obtenía sobre el patrocinado "eran los mismos derechos convencionales que habían ejercido los propietarios de esclavos durante siglos", aunque los deberes se veían ligeramente aumentados (Scott, 1989, p. 166). La ideología y el objetivo que animaban los cambios eran bastante claros. Según el artículo 2 del Proyecto de Ley del Patronato formulado en Madrid en 1879, "Todos los individuos de ambos sexos… quedarán bajo el patronato de los que fueran sus poseedores, los cuales pasarán de esa condición a la de patronos. Este patronato durará ocho años…" durante los cuales, de acuerdo con el artículo 3 de la Ley de Supresión de 1880, "el patrono conservará el derecho a utilizar el trabajo de sus patrocinados, y el de representarlos en todos los actos civiles y judiciales con arreglo a las leyes" (Lucena Salmoral, 2005, p. 372). Una fórmula que nos recuerda las *Siete Partidas*, y que es seguida por disposiciones típicamente paternalistas como la obligación de mantener y vestir a los patrocinados.

"Para el gobierno colonial de Madrid, el mantenimiento del orden parecía requerir la abolición de una institución llamada esclavitud y su sustitución por una institución diseñada con una apariencia paternal y de transición" (Scott, 1989, p. 168).

[17] Así rezaba la Introducción al Proyecto de Ley del Patronato (citado en Scott, 1989, p.165).

La característica central de esta institución era su ambigüedad, ya que al aplicar a una situación análoga a la esclavitud los presupuestos del patronazgo reproducía las tensiones y ambivalencias surgidas de proyectar sobre simples propiedades materiales dotadas de voz los lazos creados en una situación de dependencia en el seno de estructuras parentelares ficticias. Era esta tensión, surgida de la necesidad de enfrentarse a la resistencia de los esclavos a la opresión, la que creaba los resquicios que permitían a muchos esclavos escapar de su dependencia invocando aquellos presupuestos paternalistas y que abría ahora caminos aún más amplios a los patrocinados en unas circunstancias más propicias. La ambivalencia tenía aquí varias formas de expresarse. Como se ha comentado, la ley por una parte parecía otorgar una serie de derechos y haberes (dinero, educación, derechos legales, libertad final) a quien nunca hubiera dispuesto de ellos en una situación de esclavitud. Por otra parte, prolongaba la posición de subordinación reforzándola con la coerción, el castigo físico y la falta de la autonomía propia del trabajador libre. También hacía perdurar la "típica mentalidad esclavista apenas velada en lo referente a la ley, donde los términos amables del 'patronazgo' y la 'tutela' están envueltos en un lenguaje de castigo y autoridad que refleja un deseo de dominación nada mitigado" (Scott, 1989, p. 178). De ahí que el sistema de patronato fuera considerado por muchos otra forma de esclavitud que "negaba la libertad al patrocinado, lo mantenía bajo estricto control personal y escamoteaba el producto de su trabajo a cambio del mantenimiento y un pequeño estipendio en lugar de un salario competitivo" (Scott, 1989, p. 178). Pero las tensiones y ambigüedades eran lo bastante reales como para que surgieran nuevos derechos y potenciales vías de actuación que muchos patrocinados explotaron para lograr una libertad inmediata y sin restricciones. Ahora era posible resistirse a los azotes presentando quejas contra los patronos por crueldad, que tenían alguna posibilidad de prosperar incluso hasta conducir a la libertad. También tenían los patrocinados mayor acceso que antes a mecanismos de defensa jurídica o arbitraje, y muchos aprendieron rápidamente a hacer uso de ellos. Pero las victorias individuales, e incluso la emancipación general final, se lograron al precio de sancionar un conjunto de asunciones ideológicas y prácticas sociales que volvieron el ambiente más propicio para el control que los hacendados deseaban, e incluso permitieron desarrollar una serie de estrategias que serían instrumentales en la formulación de las relaciones de clase en Cuba después de que la esclavitud hubo desaparecido, relaciones que incluían el castigo físico y la coerción económica (Scott, 1989, pp. 243 ss, 329).

La inserción de la ideología y la práctica del patronazgo en las relaciones esclavistas, surgida de la necesidad de las clases dominantes preburguesas de asegurar una posición hegemónica enfrentándose a la resistencia activa de los esclavos con algo más que la cruda represión, produjo desde el principio una serie de ambigüedades y tensiones que tanto los amos como los esclavos y libertos trataron de explotar en su beneficio. Para los esclavos y libertos supuso la posibilidad de invocar las asunciones del parentesco ficticio para lograr un mayor grado de protección y autonomía en el seno del clan familiar, lo cual muchos lograron a título individual, aun al precio de contribuir a institucionalizar una tradición de dependencia y sometimiento que, al contrario que la esclavitud, siempre estuvo socialmente legitimada. Para los propietarios y patronos, supuso la posibilidad de prolongar el estado de sujeción de los esclavos incluso después de que estos hubieran sido en teoría manumitidos, obligándolos a permanecer ligados a la casa o institución a la que habían servido, pero esto se logró al precio de renunciar a algunas de las más crudas manifestaciones del dominio esclavista. El resultado fue una difuminación de la distinción entre la esclavitud y otras formas de dependencia servil que al mismo tiempo ofreció oportunidades de resistencia y colaboró en perpetuar el estado de sujeción. Desde las estrategias de manumisión individual de la Antigüedad hasta la emancipación controlada a gran escala de la Cuba del siglo XIX, la interacción entre patronato y esclavitud se ha probado problemática tanto para los opresores como para los oprimidos.

## 3. Esclavitud y patronato en la España Moderna.

### 3.1. El consenso historiográfico y sus limitaciones.

La tradicional escasez de estudios sobre la esclavitud en el ámbito hispano ha dejado paso en las décadas recientes a una serie de trabajos que han venido a arrojar una luz muy necesaria, aunque todavía escasa, sobre esta materia. A la investigación pionera de Domínguez Ortiz (1952), ha sucedido toda una plétora de análisis, enfocados especialmente sobre la esclavitud en el sur de la Península, sin olvidar otros territorios. Cabe mencionar, de especial relevancia para nuestro tema, la exploración por parte de Claude Larquié de la esclavitud en Madrid en tres parroquias, entre ellas la de San Martín (1970), o la aproximación de Alberto Marcos Martín a la esclavitud isleña en La Laguna a través de los registros parroquiales (1980). El mismo Larquié ha vuelto a visitar el tema en otro trabajo más reciente en que amplía el marco topográfico del análisis, pero que sin embargo supone una repetición de sus conclusiones previas

(1996). Otros trabajos, mencionados a título de ejemplo, incluyen las investigaciones de Vicente Graullera Sanz (1978) y, más recientemente, Debra Blumenthal (2009) sobre la esclavitud en el reino de Valencia; de Rafael Torres Sánchez (1986), Francisco Silva (1992), Alessandro Stella (1992) y Manuel Jesús Izco Reina (2002) sobre Andalucía; de Joaquín Álvaro Rubio (2005) sobre dos localidades extremeñas, al que se suma la tesis doctoral de Rocío Periáñez Gómez centrada en esta región (2008). Alessandro Stella ha examinado la esclavitud en el conjunto de la Monarquía (2000), mientras que otros trabajos contenidos en la obra colectiva coordinada por Myriam Cottias, Alessandro Stella y Bernard Vincent (2006), han iluminado distintos aspectos de la experiencia esclavista en su relación con la servidumbre doméstica, incluyendo su concreción en la España moderna (Martín-Casares, & Vincent, 2006). La imagen de consenso que surgió de los primeros estudios, en la medida en que se preocuparon por sacar conclusiones generales, era que la esclavitud en la España moderna fue de carácter predominantemente doméstico y con propósitos de prestigio o representación social, aunque era más bien una conclusión de tipo impresionista que fundamentada en datos empíricos de aplicabilidad general (Ortiz, 1952; Larquié, 1970). Además, se impuso la idea de que el apogeo de la esclavitud peninsular cae a grandes rasgos entre los años 1570 y 1650, después de lo cual se asiste a una decadencia prolongada y a una virtual desaparición durante el siglo XVIII. Ambos extremos son discutibles, y han venido siendo cuestionados, aunque cautelosamente, en investigaciones posteriores (por ejemplo en Marcos Martín, 1980; Stella, 1992; Periáñez Gómez, 2008; una síntesis reciente en Piqueras, 2012, pp.49-57).

Para empezar, la noción de que la esclavitud en España se conformaba con un modelo doméstico podría surgir de un énfasis inadecuado en ciertos entornos sociogeográficos en los cuales no puede esperarse otro tipo de esclavitud, como ocurre específicamente en el caso de la parroquia que nos ocupa, estudiada por Larquié, o incluso de Madrid en su conjunto, como veremos. Otro factor a considerar sería la excesivamente restringida concepción de lo que se considera trabajo productivo por oposición al trabajo "doméstico". Una reconsideración de esta cuestión, según las líneas apuntadas por Periáñez Gómez, autorizarían la conclusión de que el trabajo esclavo en la España moderna, sin dejar de ser en su mayoría "doméstico", revela un nivel de implicación en la reproducción del sistema que lo convierte en directamente productivo (Periáñez Gómez, 2008, pp. 288-293). Según esta autora, "en Extremadura la ocupación de los esclavos estuvo relacionada con los intereses económicos de los propietarios, tal

y como ocurría en otros espacios peninsulares, lo que significó una diversificación de las tareas desarrolladas por las personas esclavizadas… aunque su función más extendida fue el servicio doméstico, ya hemos explicado que este servicio implicaba funciones más allá de las estrictamente desarrolladas en el hogar, que suponían el desempeño de labores en las propiedades agrícolas de los amos, tanto en el cultivo de la tierra como en el cuidado del ganado, e incluso en los talleres artesanales" (Periáñez Gómez, 2008, p. 288). Por otro lado, si bien se aduce que, en un primer vistazo, la fuerte implicación de la nobleza como clase propietaria de esclavos, así como el carácter primariamente femenino y la confusión entre el concepto de criado y el de esclavo abonan la idea de la esclavitud como "elemento decorativo" defendida tradicionalmente a partir de Domínguez Ortiz y Larquié, también se ha puesto en duda que ello pueda extrapolarse a todos los territorios y situaciones. En las islas Canarias, por ejemplo cabe mencionar el trabajo esclavo en las tierras e ingenios azucareros de la nobleza y miembros de la administración, así como en la de los labradores acomodados, en los talleres artesanales y al servicio de los mercaderes (Marcos Martín, 1980, p. 29).[18]. En Cartagena, por ejemplo, la esclavitud ligada al abastecimiento de las galeras así como una fuerte presencias del elemento servil en los talleres artesanos desmienten la imagen general del consenso (Torres Sánchez, 1986, p. 100). Pero incluso en el seno de las grandes casas nobles las tareas a que eran destinados los esclavos eran bastante variadas dependiendo del contexto rural o urbano, y en este último, la frontera entre lo doméstico y lo productivo tampoco es tan nítida como pudiera parecer. En el testamento de la duquesa de Medinaceli en 1505 se hace mención de 93 esclavos dedicados explícitamente a trabajos como los de albañil, herrero, carpintero, panadero, pastelero, pastor, peón agrícola o fabricante de esparto. Lo mismo valdría para los 28 esclavos del duque de Medina Sidonia, mientras que el marqués de Cádiz dedicaba 52 fámulos al trabajo en sus salinas y pesquerías (Stella, 1992, p. 46). No cabe duda de que la noción de "esclavitud doméstica" se presta a cierta confusión, hasta el punto de que mientras

[18] En todo caso, y tal como se desprende de los comentarios de Marcos Martín, la esclavitud "doméstica" en el sentido de elemento de prestigio y la "productiva" no son incompatibles (1980, pp. 29-30). En la misma línea comenta Periáñez Gómez que es posible "afirmar que los esclavos constituían simultáneamente un signo de prestigio para sus propietarios y mano de obra de la que se obtenía un rendimiento laboral, pues ambas funciones no eran incompatibles" (2008, p. 292), aunque se decanta por reconocer el aumento de la importancia de la primera función con el tiempo, conforme el mercado esclavista se contraía y se encarecía consecuentemente el trabajo esclavo.

que algunos autores, como los reseñados, desearían definir muchos aspectos del trabajo doméstico como actividad productiva, otros consideran las actividades productivas de los esclavos como una prolongación de su naturaleza doméstica. En esta línea puede incluirse el comentario de Fontenay que extiende el consenso historiográfico sobre la esclavitud moderna en España a todo el ámbito mediterráneo. Para este autor, incluso cuando los esclavos son utilizados en tareas agrícolas, sería mejor considerarlo "una prolongación rústica de la *familia* servil que una verdadera economía esclavista", nunca comparable a los ingenios brasileños o las plantaciones de Louisiana; "incluso cuando los productos estaban destinados al mercado", nos advierte "(y esto es todavía más evidente en el medio urbano con la tienda o taller artesanal), la explotación de la fuerza de trabajo esclava se realizó siempre en el seno de una economía doméstica" (2006, p. 814). Pero ya hemos comprobado que incluso en las plantaciones dominaba una concepción "doméstica" de las relaciones amo-esclavo.

Por otro lado, la imagen generalmente admitida de una esclavitud en decadencia e incluso virtual desaparición durante el siglo XVIII no puede sostenerse salvo al precio de extraer conclusiones generales de casos demasiado específicos o interrogar inadecuadamente ciertos tipos de fuentes. En particular, el examen de los registros parroquiales de bautismos puede ser una herramienta eficaz para extraer información de diversos tipos, y en particular puede iluminar los mecanismos de integración utilizados por las clases dominantes para acomodar las divisiones de clase en una visión hegemónica de armonía y consenso. Pueden iluminar así mismo de una forma impresionista el número de esclavos en una localidad dada, pero de ninguna forma es posible obtener datos exactos, ya que no todos los esclavos presentes en un momento dado en una localidad determinada pasaban por el trámite del bautismo. La apostilla de Marcos Martín sobre esta cuestión referida a los registros de La Laguna puede ilustrar de forma general la problemática que envuelve el uso de las actas bautismales a la hora de realizar cálculos absolutos. "Los registros de bautismos", reconoce este autor, "sólo permiten llevar a cabo una contabilidad de los esclavos adultos que van llegando a la ciudad, o de los esclavos nacidos en ella, hijos a su vez de esclavos… [y esto con dificultades], pues no siempre los libros de bautismos ofrecen testimonios de todos los esclavos existentes en la ciudad" (1980, pp. 12-13). Así, por ejemplo se encuentran registrados libertos que deciden bautizarse tras su liberación, madres bautizadas aprovechando el bautismo de sus hijos, bautismos en casos de peligro mortal por enfermedad, alumbramiento inminente, etc. En todos estos casos, el bautismo revela una

población "flotante" de esclavos de la que no sabríamos nada a través de los registros parroquiales de no haber concurrido circunstancias especiales que aconsejaron la realización del sacramento. Finalmente, está la cuestión del carácter de bautismos *sub conditione* de la mayoría de ellos,[19] que implica la presencia, imposible de determinar en cifras concretas, de esclavos ya bautizados adecuadamente procedentes de las factorías portuguesas, de otros lugares de la Península o de América, como parte del séquito de sus dueños o en otras circunstancias. Considerando este estado de cosas, afirmar, como hace Larquié, que la esclavitud peninsular decayó terminalmente en el siglo XVIII, situación corroborada según él por la disminución clara de los bautismos de esclavos en las parroquias por él estudiadas, supone hacer una extrapolación sumamente dudosa. En realidad, no sabemos cuántos esclavos había exactamente en términos absolutos en las parroquias de San Martín, San Ginés y San Sebastián en el período considerado por Larquié (1650-1700), y tampoco sabemos su número en épocas posteriores, de modo que cualquier afirmación al respecto ha de ser como mínimo cautelosa. Al tratarse de un tipo de esclavitud esencialmente doméstica debido a la naturaleza fuertemente aristocrática de la zona elegida por Larquié, todo lo más cabría afirmar que ese tipo concreto de esclavitud decayó en ese marco geográfico concreto en el período bajo escrutinio. De hecho, es posible encontrar situaciones locales en las cuales la esclavitud en el siglo XVIII conoció un período de auge y no lo contrario. Es el caso de la bahía de Cádiz, donde el auge del trabajo servil que comenzó en el siglo XVII tuvo su continuación durante el setecientos (Izco Reina, 2002, p. 101-102). O de Cartagena, ciudad donde se produjo un violento aumento del número de esclavos a partir de 1750, propiciado por la proximidad de Berbería, la presencia de la Caja de Galeras y la tipología específica de la esclavitud cartagenera, que mantenía altos porcentajes de esclavos "productivos", por ejemplo en los talleres artesanos, desde el siglo XVII (Torres Sánchez, 1986, pp. 100-101). Debería tenerse presente que el tráfico negrero, lejos de declinar en el siglo XVIII, conoció en esta centuria su período de apogeo. En particular, como se ha afirmado, la esclavitud como institución estaba en auge en los años 1780-1790, justo el período de mayor actividad en la trata. La abolición por Gran Bretaña del tráfico sólo provocó que este se rehiciera en vez de desaparecer por completo, porque los beneficios eran ahora mayores, y los españoles y portugueses desarrollaron un sofisticado y novedoso sistema para eludir las patrullas

[19] Sobre esta cuestión véase más adelante.

(Bayly, 2004, p. 473). La cantidad exacta de esclavos que entraron en España en esta época está por determinar, en particular lo que se refiere a aquéllos que hubieran sido bautizados apropiadamente en los territorios americanos y no aparecen en los registros parroquiales de bautismos.

### 3.2. Esclavitud y patronato: el perfil hispano

Volviendo a la cuestión del carácter de la esclavitud en la España moderna y su relación concreta con la ideología y la práctica del patronazgo, podemos obtener un indicio importante en dos hechos concretos. El primero apunta hacia un uso de la fuerza de trabajo esclavo más diversificado de lo que a primera vista pudiera parecer. En este sentido, es de notar que el mayor propietario de esclavos de la Monarquía era el mismo soberano. En la década de 1760 Carlos III disponía no sólo de miles de esclavos dedicados a diversas tareas distintas del trabajo doméstico en los territorios americanos sino que era el mayor propietario de esclavos en la Península contando con 1500 individuos, "de los que el 63,93 por ciento prestaba sus servicios en los arsenales navales de El Ferrol, La Carraca en Cádiz y–sobre todo—en el de Cartagena, mientras que otro 34 por 100 trabajaba en minas e infraestructuras terrestres" (López García, 2011, pp. 10-11).[20]

El segundo hecho, el carácter peculiar de la esclavitud puramente doméstica dependiente de la Corona, señala la importancia simbólica que se daba al parentesco ficticio como representación de un mundo ideal donde las duras realidades de la clase y la explotación que comportaba no tenían cabida o carecían de importancia. Miles de esclavos podían ser explotados literalmente hasta la muerte en todo el Imperio, pero aún podía presentarse a la esclavitud patriarcal, representada por los fámulos domésticos de su Majestad Católica, como la prueba viviente de la legitimidad de la relación de esclavitud. Como emperador en su reino, el soberano disfrutaba de las *regalías* propias de los césares romanos, en particular la posesión de los *servi Caesaris*, institución de la época imperial que representaba una degeneración de la institución previa de los *servi publici* republicanos. Estos esclavos, conocidos también como *famuli Caesaris*, tenían un carácter semipúblico, de modo que fueron destinados no sólo al servicio doméstico de la dinastía imperial, sino también a diversos trabajos públicos (López García, 2011, p. 5). Ya en la edad moderna los *esclavos del Rey*, todos aquellos que pertenecían a su "familia", desempeñando tareas domésticas pero también trabajos forzados en galeras,

[20] Sobre los "*Nègres et Maures du roi*" véase también Stella (2000, pp. 86-95). Sobre los "*nègres de Sa Majesté*" empleados en las minas de Guadalcanal en Sierra Morena en el siglo XVI véase Stella (1992).

minas, y diversas obras públicas, se contaban por varios miles. Su situación especial como esclavos de un amo particularmente poderoso y conspicuo les hizo desde muy pronto tomar conciencia de las posibilidades de mejora que implicaba tomarse en serio la relación clientelar con su patrono regio, "invocando de forma recurrente el puntual cumplimiento de todos aquellos aspectos paternalistas del *discurso dominante* que podían beneficiarles" (López García, 2011, p. 7). Ya fuera en Cuba o en el propio entorno doméstico del soberano, los esclavos del rey trataron repetidamente de que su hipotética posición como miembros de, no ya una familia, sino la más importante del Imperio, les sirviera para mejorar su calidad de vida (véanse ejemplos en López García, 2011, pp. 7, 15 y ss). El paradigma más egregio de la ideología del patronazgo y el parentesco ficticio puesta en práctica en relación con los esclavos del rey es la institución conocida como *La casa de los Negros.* Esta "casa", integrada en la estructura de servicio doméstico de la Real Cámara dirigida por el Duque de Losada, la formaban cuatro esclavos supervisados, en lo temporal y lo espiritual, por el presbítero Miguel de Ignarra (López García, 2011, pp. 14-21). *La casa de los Negros* daba consistencia a la idea de que incluso los esclavos eran "familiares" en la sociedad del Antiguo Régimen. Su historia da una idea cabal de las dificultades y problemas que suscitaba la acomodación de la esclavitud, como relación de clase, dentro de las estructuras hegemónicas de integración vertical que negaban la importancia sociopolítica de esa relación.

Un importante estudio reciente sobre la experiencia cotidiana de la esclavitud en la Valencia del siglo XV muestra precisamente cómo ya desde el comienzo de la Edad Moderna, una vez cruzaban el umbral de sus "amos y amas, los esclavos se convertían en 'familiares'" (Blumenthal, 2009, p. 123). Aunque la ley no obligaba a los propietarios de esclavos a cuidarlos, como lo hacía con su descendencia biológica, numerosos testimonios "en los registros de los tribunales civiles y penales, así como en clausulas testamentarias, revela una convicción extendida de que los amos y amas tenían responsabilidades 'paternales' con respecto a sus esclavos… particularmente si habían nacido en la casa. Como *pater familias*, se esperaba que [el amo] atendiese al bienestar material y espiritual de todos sus dependientes" (Blumenthal, 2009, p. 124). La evidencia mostrada en este estudio revela que la práctica del bautismo, los patrones de nomenclatura o los usos testamentarios no sólo servían para profundizar la integración de los esclavos en la sociedad valenciana, sino que de hecho comportaban un robustecimiento del control que los dueños ejercían tanto sobre sus esclavos como

sobre sus libertos. Las relaciones de patronato y las esclavistas funcionaban aquí, por tanto, de una forma enteramente análoga a la que veíamos en el área atlántica del siglo XVIII al hablar de los esclavos de los plantadores franceses de La Rochelle. La evidencia incluye recomendaciones testamentarias de tratar a los esclavos "como a hijos", listas de recursos necesarios para el sostenimiento de la casa donde puede verse la prácticamente idéntica cantidad asignada a esclavos y sirvientes libres, etc (Blumenthal, 2009, pp. 124-125).[21]

La misma actitud puede documentarse en otras áreas de la Península, donde abundan también los ejemplos de relación "afectiva" entre amos y esclavos, con cartas de testamento en que se legan esclavos a los descendientes mientras estos vivan, con la expectativa o recomendación explícita de que sean liberados a su fallecimiento (Álvaro Rubio, 2005, pp. 139-144). Aunque desde luego podía tratarse de una autojustificación ideológica para apagar remordimientos de conciencia, sobre todo habida cuenta el carácter condicional de muchas, cuando no todas, las manumisiones, es de notar que "[u]na de las razones más habituales dadas por los dueños en el momento de liberar a sus esclavos es el mucho cariño que los tienen, por haberlos criado en casa" (Álvaro Rubio, 2005, p. 151, n. 586; véase Stella, 2000, pp. 157-8; Izco Reina, 2002, pp. 68-69), lo que viene a mostrar la concepción "familiar" de las relaciones amo-esclavo, tanto si se desarrollaban en un contexto productivo como si tenían lugar en el medio doméstico. De hecho, es posible encontrar testamentos en los que la identificación entre esclavos y "criados", con su correspondiente ambigüedad semántica, es explícita. En el Puerto Real de 1657, por ejemplo, aunque el testamento del Alcalde Mayor honorífico Juan Hurtado de Cisneros, que poseía cinco esclavos, no preveía la manumisión de ninguno, sin embargo dejaba ordenado que "los esclavos y esclavas que son en casa los traten de la manera que se han tratado hasta ahora, mirándolos como criados en casa" (citado en Izco reina, 2002, p. 67). Esto es, que se reconocía implícitamente la diferencia entre las dos clases de dependencia, para negarla a continuación explícitamente en el plano ideológico. En La Laguna, en Tenerife, aparece muy a menudo en las actas bautismales la palabra "criado" en lugar de "esclavo", o bien aparecen juntas como términos indistintos (Marcos Martín, 1980, p. 29), lo que probablemente refleje bien la ideología del patronazgo aplicada a la esclavitud en todo el territorio de la Monarquía.

[21] En su testamento de 1472, por ejemplo, Miquel Valero recomendaba a su mujer que tratara a sus dos esclavas "*com a filles*" (Blumenthal, 2009, p. 123, n. 5). En la lista de recursos para el sostenimiento de su casa, la viuda de un farmacéutico asignaba cantidades comparables a los miembros del hogar familiar, que incluía a los aprendices del oficio, una esclava, y "otros acompañantes" (Blumenthal, 2009, p. 125).

La ambigüedad o la confusión tiñen los juicios que se hacen habitualmente cuando los historiadores tratan lo que es básicamente la manifestación de las tensiones sociales en torno a la imposición de la hegemonía de las clases dominantes como si se tratara de una comprensible vacilación fruto de los sentimientos personales.[22] Cuando se nos dice que el mulato puertorrealeño Francisco de Paula recibe su libertad en 1647 de mano de su dueña porque ella "lo ha criado en su casa… y por haberlo criado, y por los buenos servicios que le ha hecho… le ahorran y hacen libre", el comentario de Izco Reina es que la relación de sus dueños con este esclavo "es distinta que con un esclavo adulto, más aún si tenemos en cuenta que no es extraño que el padre de la criatura sea el dueño de la esclava… Además, este esclavo recibe una educación católica, es bautizado, como su nombre cristiano indica, y es prácticamente un miembro más de la familia… incluso [recibe] el mismo nombre que su supuesto padre" (2002, p.65).[23] De hecho, como habrá quedado claro a estas alturas, ni la imposición del apellido o aun el nombre del dueño, la instrucción en la fe o la consideración como un miembro de la casa, requieren en absoluto que el esclavo sea un vástago biológico del amo de turno.[24] La confusión en torno a este asunto queda patente cuando Izco Reina insiste en mostrarnos otro caso de 1653 donde "sí queda clara la concesión de libertad por ser hijo natural del dueño": se trata de Francisco, "mulato que lo he criado desde pequeño", nos dice su amo Benito García, "y ahora por los buenos servicios que me ha hecho, me ha pedido el dicho mi esclavo que le cumpla la palabra que le tengo dada de liberarlo [por] haberlo criado, sustentado y alimentado como hijo natural mío propio" (2002, p. 66). El lenguaje empleado en estos documentos, por lo demás bastante formulaico, no debe inducir a confusión.[25] El esclavo aludido bien pudiera ser el hijo del dueño, pero en el

[22] Los casos discutidos por Izco Reina le llevan a concluir que en las "relaciones entre amos y esclavos nunca se puede generalizar, nos encontramos una gama de actuaciones que… van desde la más clara crueldad, hasta el amor familiar" (2002, p. 66; cf. p. 91, n. 122). No está muy claro el concepto de familia que este autor está considerando en este párrafo.

[23] Otro Francisco de Paula es liberado en 1702 por la viuda Antonia de Figueroa, "por cuanto he criado en mi casa a Francisco de Paula, mi esclavo" nos dice en una retahíla de frases típicas de este tipo de documento, "[procede] de una esclava también mía propia, lo parió en mi casa, por cuya razón me pertenece, y por el mucho amor y cariño que le tengo, por haberme servido bien con mucha puntualidad [le] doy libertad" (Izco Reina, 2002, p. 111). Que este esclavo fuera manumitido por ser hijo del dueño es poco probable, y ni siquiera sabemos si este vivía en el momento de la concepción; el lenguaje del documento de ahorría da la impresión de que todas las decisiones parten de la viuda sin otras consideraciones que su concepción de las relaciones amo-esclavo dentro de su espacio doméstico.

[24] Sobre esta cuestión véase más adelante.

[25] El propio Izco Reina menciona testamentos en los que resulta aparente una relación "casi familiar entre estos amos y esclavos", en condiciones en que sin embargo la paternidad biológica no es una posibilidad (2002, pp. 68-69). Un caso de este tipo puede ser el del padre de Santa Teresa, que trataba a los esclavos con cierta consideración. En palabras de la Santa: "Era mi padre hombre de mucha caridad con los pobres y piedad con los enfermos y aun con los criados; tanta, que jamás se pudo acabar con él tuviese esclavos,

texto lo que se nos dice es más bien que ha sido tratado, y se ha comportado consecuentemente, *como si* fuera un hijo natural, esto es, un miembro de pleno derecho de la casa familiar, como solía ocurrir, por otra parte, en tantas otras ocasiones, sin que ello disminuyera la naturaleza explotadora y opresora de la relación, aunque pudiera mermar su intensidad. Ciertamente, este tipo de integración "familiar" de individuos jurídicamente no libres, o bien libertos, en la Península Ibérica lo mismo que en Francia, siempre era más fácil en el caso de la auténtica progenie del amo, si este estaba bien dispuesto. Puede ser el caso de un amo en la Granada del siglo XVI, quien confesaba que "cuantos esclavos tyene son horros, y los tiene por fijos y los trata como tales" (citado en Franco Silva, 1992, p. 126). Sin embargo la expresión aquí es una vez más ambigua, sin que sea posible determinar si esos esclavos son realmente hijos naturales o sólo se nos está insistiendo en exhibir la ideología del patronazgo aplicada a los esclavos. La situación que se describe en estos casos, aparte la confusión terminológica entre "horros", esto es, libertos, que sin embargo son "esclavos" (que puede ser bastante reveladora como hemos visto), sin embargo era la excepción y el hecho de que el patronato interfiriera en las relaciones esclavistas no debe interpretarse como una eliminación total de la diferencia entre un esclavo y un simple dependiente. Y esto a pesar de que se haya llegado a sacar "la impresión", referida al caso de la esclavitud en la Península, "de que la forma de tratar [a los esclavos] era semejante a la que recibían los hombres libres que desempeñaban también funciones domésticas" (Andrés Gallego, 2005, p. 162). No hay que olvidar que una de las razones que llevaban a los esclavos a cometer actos desesperados de rebelión, aunque fuera verbal, que desencadenaban acusaciones de blasfemia y herejía, era precisamente la ubicuidad y persistencia de los malos tratos, como demuestran los registros inquisitoriales (Cortés López, 1999, p. 233), y la alta mortalidad era consecuencia de las pésimas condiciones de vida que les obligaban a afrontar (Cortés López, 1995, p. 125).[26] La opinión de Larquié (1970, p. 69) y de Marcos Martín (1980, p. 31) según la cual los esclavos de la época moderna no conocían las crueles condiciones de vida corrientes en la Antigüedad y la Edad Media,

porque los había gran piedad; y estando una vez en casa una de un su hermano, la regalaba como a sus hijos" (citada en Periáñez Gómez, 2008, p. 419). Las expresiones de este tipo, obviamente, no significan que los propietarios de esclavos no supieran distinguirlos de su propia descendencia: son manifestaciones ideológicas que en el marco de una concepción hegemónica de las relaciones "familiares" tratan de convencer al lector de que realmente no se hacían distingos en el seno de la casa entre los dependientes del siempre amable y justo *pater familias.*

[26] Este autor se permite utilizar el eufemismo "falta de aclimatación" para explicar la alta tasa de mortalidad de los esclavos comprados para servir en la Casa de la Moneda de Segovia.

debido a que "[c]omo miembros de la casa de su señor, vivían bajo el mismo techo y tenían asegurado el pan cotidiano" (Marcos Martín, 1980, p. 31) es sin duda demasiado optimista y supone desconocer al mismo tiempo la diferencia entre la ideología paternalista y la realidad social por una parte, y por otra la situación del esclavo típico en el mundo antiguo.

Dicho esto, es sin duda cierto que las situaciones de dependencia dentro de las familias extensas eran muy variadas y abarcaban a una gama amplia de posiciones sociales. No era lo mismo ser un esclavo que un sobrino del señor de la casa que era obligado a servir, pero el hecho de la dependencia y la subordinación en cierto modo igualaban a todos los sirvientes en el ámbito doméstico, libres o no: "del esclavo al sobrino… se pasa insensiblemente de uno al otro" (Martín-Casares & Vincent, 2006, p. 136). Afirmar que "el trato dispensado por los dueños [al esclavo] fue generalmente correcto y, a veces, excelente, equiparándosele a un miembro más de la familia" (Cortés López, 1999, p. 233), parece algo exagerado excepto por el hecho de que la mayoría de los miembros de la "familia", que eran de hecho dependientes de la voluntad del señor, recibían un trato marcado en general por la explotación y la subordinación como reconocía Francisco Suárez en 1613, en la cita que reproducimos al principio de este trabajo (1966, p. 11). Era ciertamente en esta "realidad del día a día" marcada por las tareas cotidianas, en la que "la servidumbre doméstica puede no haberse diferenciado, en ciertos de sus aspectos, de la domesticidad corriente; en ocasiones, ciertos esclavos acababan por ser tratados como miembros de la familia" (Larquié, 1970. P. 69). El hecho de que a algunos se les enterrara en el panteón familiar, se dijeran misas por sus almas, o se les liberara finalmente en forma, como hemos visto repetidamente, condicional, sólo añadía color al aspecto ideológico de su asimilación a los dependientes domésticos libres, pero no mitigaba necesariamente la dureza de sus condiciones de vida ni cambiaba la naturaleza explotadora de la relación social con sus dueños.

La función económica concreta sin duda influía en el carácter que tomaba la esclavitud o, de hecho, la dependencia servil, en el seno del clan familiar, y ello dependía a su vez de la clase social a la que pertenecía el propietario. No era lo mismo ser un doméstico en una casa aristocrática que en la familia de un maestro artesano: las tareas de un esclavo de este último incluirían, cuando no fueran lo más importante, tareas artesanales. La similitud en el estatus de un sirviente y un esclavo, en el entorno doméstico, viene a ser corroborada por ciertas regularidades observadas en la

composición social de la servidumbre. Según se ha hecho notar, la esclavitud doméstica en la España bajomedieval era esencialmente femenina, pero estaba condicionada por la presencia o ausencia de un excedente de muchachas campesinas sin posibilidad de integrarse en la estructura productiva. Allí donde existe este excedente, no hay apenas esclavitud doméstica. Donde está ausente o es escaso, las tareas serviles las realizan esclavas importadas, o bien criadas asalariadas, sin que sea posible establecer una diferencia en las tareas desempeñadas o el trato recibido por unas u otras (Furio, 2006, pp. 256-258).[27] En este contexto, "domésticas y esclavas comparten una misma dependencia servil en el marco de la economía familiar" (Furio, 2006, p. 258). Pero tanto si el trabajo concreto y el trato marcaban diferencias en el seno de la familia ficticia como si no, es igualmente cierto que las instancias de poder, en las declaraciones oficiales, en los actos legislativos y en las formulaciones ideológicas, tanto en España como en América, hacían todo lo posible por aproximar el status del esclavo al del simple dependiente dentro de un clan familiar, de modo que la relación de esclavitud pasara por un vínculo más del parentesco, movimiento destinado sin duda a legitimarla. Así se entiende que el Cabildo de Mendoza de Cuyo, en Argentina, por ejemplo, prohibiese en 1768 que tomaran parte en las rifas "*esclavos e hijos de familia*, fundiendo en uno mismo el comportamiento de gentes que se encontraban en situaciones sociales tan heterogéneas como la esclavitud y la dependencia doméstica de los padres" (Andrés Gallego, 2005, p. 99). Lo cual en realidad implica que las situaciones no debían ser, o no se querían considerar, tan heterogéneas. Lo mismo puede deducirse de las declaraciones del general Serrano, capitán general en la Cuba de 1862, dando la réplica a la recomendación del gobierno metropolitano de que se redujese el número de esclavas domésticas dedicándolas a la tarea reproductora en las haciendas. La esclava doméstica, según Serrano, no era una criada común:

> "Nace en la familia, es la compañera de los niños, la criada inseparable de ellos cuando llegan a la juventud, la nodriza de sus hijos cuando se casan y la compañera fiel y constante de todos los sucesos prósperos y adversos. Cuando llega a la edad conveniente… contrae matrimonio con un criado de la misma casa en la que vivió desde que vio luz y ambos llegan a la ancianidad no sólo formando parte integrante de la familia blanca en cuyo seno nacieron sino

[27] En contraste, en Mallorca, donde los trabajos agrícolas demandaban una mano de obra abundante que no estaba disponible localmente, la esclavitud en el campo era la norma, y era de género masculino (Furio, 2006, p. 258).

adquiriendo cierto género de autoridad que se comprende apenas en una esclava" (citado en Andrés Gallego, 2005, p. 100).

Nótese la referencia como de pasada al matrimonio con "un criado" en vez de "otro esclavo": esclavos y criados se funden ideológicamente por virtud de su unión simbólica en el matrimonio. Formulación más clara de la ideología paternalista aplicada a la esclavitud sería difícil de encontrar.

De todos modos no resulta sorprendente que muchos esclavos aspirasen a hacerse un hueco en el seno del clan, más bien que separarse de él, con el objetivo de mejorar su situación inmediata situándose en la posición de un dependiente en teoría libre. Pero lo que nos interesa señalar ahora es que la misma práctica social tradicional que venía caracterizando las relaciones entre amos y esclavos desde la Antigüedad seguía presente en la España moderna, donde la total libertad de los esclavos no se conseguía de inmediato tras la manumisión sino en raras ocasiones. En la "mayor parte de los casos esta libertad venía condicionada por la prestación de un número determinado de años de servicio a los herederos del difunto", si la liberación se producía por testamento, o al propio dueño si era discrecional, y que se demoraba a veces por treinta años o el resto de la vida del antiguo esclavo (Franco Silva, 1992, p. 129; véase también Stella, 2000, pp. 158-160). El esclavo, "que no puede ya ser vendido, permanece sin embargo en un estado de esclavitud temporal, vinculado a la casa y ligado servilmente a los miembros de la familia" (Stella, 2000, p. 158). La integración en el medio doméstico en el que desempeñaban sus tareas era a menudo tan fuerte, en un sentido obviamente negativo, que de hecho una vez liberados simplemente no tenían otro sitio a dónde ir y preferían permanecer en la casa de su antiguo amo como sirvientes.[28] Una parte, por tanto, de los manumitidos, además de los que se hallaban retenidos por las condiciones del contrato de manumisión, "continuaban viviendo y trabajando con el antiguo amo convertido en patrono" (Stella, 2000, p. 160).[29]

El punto a enfatizar, por tanto, es que la ideología y la práctica del parentesco ficticio y las relaciones patrón-clientelares a que daba lugar suministraban a los

[28] El espacio físico y social de la casa donde servían era el único lugar, como advierte Stella, donde los esclavos podían cultivar cualesquiera relaciones personales pudieran pretender. Cuando llegaban a casarse, lo hacían comúnmente con otros domésticos libres, y en muchas ocasiones los testigos de estos matrimonios eran otros sirvientes, tanto libres como siervos, negros o blancos (2000, pp. 147, 161).

[29] Esta situación se repetía en los territorios coloniales. Allí donde se ha estudiado con alguna atención, como en Brasil, se ha descubierto que cualquiera que sea la fuente utilizada, las manumisiones condicionales representaban un porcentaje considerable de las liberaciones, "lanzando así a los libertos hacia un turbio terreno entre la esclavitud y la libertad marcado por la negociación y el conflicto con sus amos o patronos" (Chalhoub, 2011, p. 417)

propietarios de esclavos, como clase, el poder para modelar la vida de los antiguos esclavos en formas que no tenían ya nada que ver con la esclavitud en un sentido jurídico pero que sin embargo los ataban casi igual de estrechamente a sus nuevos señores, pero ahora como patronos y no como propietarios. El objetivo declarado era "educar" al liberto o liberta, sobre todo si eran jóvenes, para que adquiriesen el repertorio de actitudes y caracteres culturales que les permitieran integrarse más fácilmente y no convertirse en delincuentes o prostitutas (Franco Silva, 1992, p. 129). Pero el resultado era que los libertos quedaban suspendidos en una tierra de nadie social que a veces duraba el resto de sus vidas, en la que no eran totalmente libres ni eran ya esclavos, sino una categoría intermedia de sirvientes dependientes, atados al patrono por lazos de deferencia y sumisión más laxos pero no menos reales, lo que permitía a aquél, sobre todo si era un heredero del antiguo dueño, perpetrar toda clase de abusos (Franco Silva, 1992, pp. 131-132).[30]

### 3.3. La ideología del patronazgo aplicada a la esclavitud en el terreno jurídico

La necesidad de afrontar ideológicamente el hecho de que los esclavos, ya fueran domésticos, ya trabajasen en minas, arsenales o plantaciones, a pesar de estar plenamente sometidos y privados de derechos, se resistían de diversas formas a ser explotados y oprimidos, obligó a los estados que promovían la esclavitud a integrar en sus formulaciones ideológicas y sus sistemas jurídicos los viejos esquemas paternalistas del parentesco ficticio y el patronato, que los intelectuales orgánicos de las clases dominantes se ocuparon de formular en su producción intelectual. Los esclavos vinieron a ser considerados menores de edad perpetuos por naturaleza y necesitados de tutela, lo que tenía importantes implicaciones para su estatus como libertos. Suponía por ejemplo que eran considerados incapaces como tales menores de declarar en juicio: tal como afirmaba el economista dominico Tomás de Mercado en 1571, "se requiere sea el hombre libre para prometer y cumplir, que tenga libertad y licencia para hacer y decir… Los esclavos, los menores de edad… todas personas que están debajo del gobierno de otros, en aquello que están sujetas a su superior do deben seguir su voluntad, no hay obligación en conciencia, ni menos en el foro judicial, de llevar adelante su palabra, especialmente contradiciendo el mayor…" (citado en Cortés López, 1999, p. 219). Y en los Fueros de Valencia, por abundar en ello, se equiparaba a los esclavos con los ciegos,

[30] La expresión que usa Franco Silva para caracterizar a los libertos es la de "criados semi-libres", condición en la que permanecían incluso a pesar de que en ocasiones se dejaba encargado a los herederos que trataran al liberto "como a persona libre e no como esclavo" (1992, p. 131), lo que viene a demostrar que las prácticas hegemónicas se imponían a los términos jurídicos de la manumisión.

sordos, mudos, locos, los menores de veinte años y las mujeres (Graullera Sanz, 1978, p.155). De ahí que para admitir sus testimonios fuera preciso arrancarlos bajo tortura. En esto se seguía fielmente a las *Siete Partidas* de Alfonso X, aún vigentes en la Edad Moderna en lo que toca a la esclavitud, y donde se apuntaba que "el señor no puede traer su siervo a juyzio…, nin el sieruo a su señor… ca segund derecho el sieruo non puede estar por si mismo en juyzio, porque es poder de otri, e non en el suyo: e demas porque su señor es cabeza del" (Partida III, Título II, Ley VIII, citada en Cortés López, 1999, p. 218). Del mismo cuerpo de legislación se extraía la incompetencia del esclavo para testificar contra su dueño excepto en situaciones muy excepcionales, lo mismo que "[t]ampoco se admitía, sino muy excepcionalmente, el testimonio del hijo contra el padre", aunque de hecho ambos se dieran en la práctica (Cortés López, 1999, p. 221). En realidad, como se ha reconocido ampliamente, la legislación sobre la esclavitud en todo el territorio del Imperio no fue nunca mucho más allá de lo contenido en las *Partidas*, salvo en lo que toca a aspectos muy concretos o situaciones locales. De allí se extraía la concepción de la esclavitud como legítima, aunque no "natural", y se definían sus tipos esenciales (derecho de conquista, nacimiento servil y auto-venta; Periáñez, 2008, p. 29), pero cuando se trataba de cuestiones más de detalle y de adecuación a contextos particulares, se formularon leyes, ordenanzas locales o acuerdos específicos que regulaban un u otra materia. La razón de que la esclavitud hispana apareciera en las *Partidas* como más "humana" se debió probablemente a que en una zona marcada por la guerra fronteriza crónica las posibilidades que tenía cualquiera de ser esclavizado eran bastante altas, lo que suponía ver la esclavitud como una desgracia personal más que un baldón ligado a la adscripción cultural o racial.[31]

En lo que toca a la regulación de la esclavitud entendida como una relación de parentesco, que es lo que nos interesa aquí, las *Partidas*, basadas como estaban en el corpus de jurisprudencia de la época romana, establecían las relaciones que el liberto debía mantener con su antiguo dueño en términos análogos al *obsequium*, o respeto sumiso, y al *officium*, reconocimiento y apoyo (Partida IV, Título XXII, Ley VIII), convirtiéndole así "en cierta forma en parte de su clientela al modo romano" (Tardieu, 2006, p. 60, cf. p. 68). En conclusión, de acuerdo con la *Siete Partidas*, la liberación de

[31] Piqueras (2011, pp. 31-4). La noción, defendida por Frank Tannenbaum (1946), de que la influencia del derecho civil romano sobre la *Siete Partidas* desembocó en un sistema de esclavitud más benigno en los territorios hispanos (incluida la Península) que en las colonias americanas anglosajonas, ha sido en gran medida refutada, sobre todo en lo que se refiere a las condiciones materiales, aunque no puede negarse que esa influencia existió y dejó su marca sobre algunos aspectos de la relación esclavo-amo (véase V.V.A.A., 2004).

la esclavitud en absoluto significaba el fin de la dependencia, sino que ya en este temprano cuerpo normativo la frontera entre esclavitud y patronazgo se volvía difusa y la transición extremadamente fácil. En consonancia con esta ya rancia visión paternalista, en la literatura didáctica moderna dedicada a aleccionar a la clase dominante (y a ilustrar al resto) sobre cómo debía regirse y organizarse la unidad esencial de la sociedad, por ejemplo la *Familia regulada* de fray Antonio Arbiol, publicada por vez primera en 1715, los consejos y prescripciones sobre la forma de tratar a los dependientes revelan la proximidad que los esclavos tenían al resto de los integrantes de la casa en la mente de los contemporáneos, aunque la realidad fuese a veces más matizada.[32] La legislación se hacía eco de este estado de cosas. Existía un corpus de leyes que se referían a la potestad del señor de la casa como responsable del comportamiento privado y público de los miembros de su "familia". En Madrid, por ejemplo, la Sala de Alcaldes de Casa y Corte podía castigar una serie de delitos cometidos por los domésticos de una casa con la única condición de que el señor de ella así lo solicitase. Los jueces de la sala "podían acusar al reo de la comisión de *excesos*, un conjunto de pequeñas faltas y contravenciones que al ser perpetradas por aprendices, siervos, jóvenes criados e hijos menores de edad en perjuicio de sus maestros, amos y progenitores constituían un atentado contra el orden público tipificado con varias penas simultáneas de carácter temporal, generalmente trabajos forzados e internamiento en algún correccional, a cuya finalización, si el *paterfamilias* no volvía a reclamarles, serían desterrados de la corte y los Reales Sitios" (López García, 2012, p. 4).[33] El esclavo Narciso de Gálvez, protagonista de numerosos escándalos contra el orden público en el Madrid de finales del XVIII, sufrió tanto los castigos privados que la tratadística sobre la familia recomendaba para los casos de rebeldía doméstica como los que la legislación preveía para la quiebra del orden público (López García, 2012). Una pista más sobre la posición que la hegemonía de la clase dominante otorgaba a los esclavos, que suponía la inserción en estructuras sociales dominadas por la institución y la ideología de la familia extensa, nos la proporciona el hecho de que cuando este esclavo fue condenado a tres años de trabajos forzados en arsenales, se especificaba

[32] Resulta instructivo en este contexto leer los capítulos XXVI-XXVIII del Libro IV, así como los XII-XIV del Libro V de esta obra. La idea central que guiaba la ideología dominante en este tratado, como en todos los de su especie, y que ligaba inextricablemente la noción de familia con la de servidumbre, y esta con la de paternalismo y patronazgo, es formulada explícitamente: "Los Antiguos llamaron al amo de la casa padre de familia; y la familia se dixo del nombre *Famel*, que significa el esclavo, dando a entender, que el amo del esclavo ha de ser como su padre" (1789, p. 433).

[33] Sobre esta legislación el autor se remite a Alloza Aparicio (1996, pp. 240- 245).

que nunca más podría volver a ostentar el apellido de la familia a la que había pertenecido hasta entonces (López García, 2012, p. 2).

En cuanto a otros aspectos de la legislación que se relacionan con la esclavitud lo normal, dada la asunción ideológica hegemónica según la cual los esclavos eran menores dependientes del *pater familias*, las normas iban dirigidas más a los dueños que a los esclavos. "[C]omo seres incapaces de regular sus actos por sí mismos… se responsabilizaba a los propietarios [de las infracciones cometidas por sus esclavos] en cuanto que eran los que debían controlar la actuación de sus dependientes" (Periáñez Gómez, 2008, pp. 31-32). No resulta sorprendente por tanto observar cómo la ideología paternalista se insinúa también en algunas disposiciones de los códigos jurídicos llamados códigos negros, que pretendían regular todo lo relativo a la esclavitud. El código de la Luisiana española de 1769, por ejemplo, tomado del modelo francés, exhortaba en su artículo 49 a los administradores, y por extensión a los propietarios, a tratar a los esclavos a su cargo "como buenos padres de familia", mientras que por el artículo 53 los libertos venían obligados a mantener "un singular respeto a sus antiguos amos, a sus viudas y a sus hijos", de modo que las injurias a estos debían castigarse con más rigor que contra cualquier otra persona (Lucena Salmoral, 1996, p. 188). Lo interesante es que de estos privilegios habidos por los amos "en calidad de patronos", quedaban eximidos por este artículo las propiedades o haberes de cualquier tipo del liberto, señal que anunciaba la llegada de la era burguesa de la sacralidad de la propiedad (Lucena Salmoral, 1996, p. 189). En este mismo territorio, en el Reglamento de policía General del barón de Carondelet de 1795, al mismo tiempo que se reforzaban las medidas de control, se reiteraba la sacralidad de la propiedad, aunque fuera la de antiguos esclavos, pero se introducía el nuevo principio hegemónico que iba a sustituir a la vieja relación patrono-cliente, la "nación" francesa como comunidad simbólicamente igualitaria donde, afirma expresamente el Reglamento, los libertos iban a ser "incorporados", y consecuentemente se extendía el principio de deferencia no ya sólo a los antiguos amos, sino a toda la sociedad blanca en cuyo seno se suponía que los libertos iban a ser integrados, ya que se les obligaba por ley a cultivar la tierra o tener un oficio (Lucena Salmoral, 2005, p. 270).

La asunción ideológica básica detrás de todos los códigos esclavistas, lo mismo que el resto de la legislación sobre la materia, era la noción paternalista que reprobaba a los amos malos o "inhumanos", no a los propietarios de esclavos como clase, es decir llamaba la atención sobre la relación personal entre dependiente y señor, no sobre la

relación de clase que implicaba. Esto permitía a muchos esclavos invocar el paternalismo para resistir a la opresión, pero al precio de aceptar los términos del marco de interacción social impuesto por los poderosos. Así se difundía y enraizaba la hegemonía de las clases dominantes.

## 4. San Martín de Madrid y la esclavitud en la Época Moderna

### 4.1. Las fuentes: los registros parroquiales de bautismos y el estudio de la relación entre esclavitud y patronato.

Las entradas de los registros parroquiales se redactan normalmente en forma de acta. Se consigna el nombre de la parroquia, y el de la correspondiente villa, o ciudad, el día, el mes y el año, indicando el nombre y título del que administra el sacramento; el nombre de la persona bautizada, el día y el lugar de nacimiento, con expresión del nombre de los padres, su condición y vecindad; terminando con el nombre y los apellidos de los padrinos. Cada partida lleva su número de orden del año en curso. En el margen izquierdo pueden anotarse las "notas marginales", en las que se registra el cambio de estado del bautizado: matrimonio, orden sacerdotal, o profesión religiosa. Termina la partida con la firma y con la rúbrica del ministro del bautismo. Este acta-tipo se mantiene prácticamente sin cambios desde Trento, al menos en lo esencial, aunque se producen pequeños cambios con el tiempo y también se producen variaciones locales. Bastante a menudo el acta se abrevia dejándose sin consignar muchos datos.

En particular los registros relativos a esclavos indican su nombre bautismal con indicación a veces del nombre que ostentaban anteriormente a su esclavización. En el margen se consigna su condición "adulta", lo que en la práctica significa de edad superior a un año aunque a menudo son muy jóvenes.[34] Se trataría, aunque esto no se refleje expresamente en las actas, de bautismos *sub conditione*, realizados ante la duda de que los esclavos hubieran sido bautizados previamente. A menudo, aunque no siempre, se apunta la procedencia del esclavo, lo que aunque no permite mucha precisión por la vaguedad de los términos empleados, permite al menos asignar a grandes rasgos una localización de origen, norte de Africa ("Tierra de Orán"), África subsahariana ("Congo"), Levante , etc. Mayor relevancia para nuestro tema reviste la condición social de los dueños, que casi invariablemente es noble o hidalga, lo que

[34] Puede ser útil aquí la apostilla de Marcos Martín en su trabajo sobre la esclavitud en La Laguna en el siglo XVI: "El término 'adulto' referido al esclavo es utilizado en este trabajo de una forma particular, y se opone al de 'infantil', es decir, al esclavo nacido en la ciudad, hijo de padres—o madre—esclavos" (1980, p. 12, n. 23). No hay que decir que este uso es el que se desprende de los propios registros.

queda explícito, cuando no se especifica expresamente el título, por el empleo del apelativo *don* o *doña* precediendo al nombre. Esto apunta al carácter mayoritariamente doméstico y de representación social de la esclavitud en las parroquias más aristocráticas de Madrid, lo que era previsible, aunque naturalmente, y en contra de la opinión más influyente representada por Claude Larquié, no prejuzga en absoluto la forma de la esclavitud en el resto del territorio de la Monarquía. El nombre y carácter de los padrinos también es significativo ya que permite considerar si están ligados al dueño por lazos clientelares. Es bastante seguro deducir que este es el caso cuando se trata de familiares del mismo, o cuando son también nobles. Se ha de prestar atención al apellido de los esclavos cuando se anota expresamente, por si coincidiera con el del dueño, lo que independientemente de si el mismo es el padre biológico o no, identifica claramente una relación de carácter familiar entre amo y esclavo. En la misma dirección apuntan anotaciones de carácter anecdótico que ocurren a veces y que pueden ilustrar la integración social de los esclavos en las estructuras de parentesco ficticio, y por tanto la imbricación del hecho institucional de la esclavitud en la sociedad madrileña (como ejemplo, la referencia al bautizo de un esclavo de una familia noble al que atendió, se nos dice "gran número de personas").

**4.2. La parroquia de San Martín: esclavitud y marco sociogeográfico.**

En el siglo XVII quedó fijada definitivamente la estructura parroquial de la ciudad de Madrid, en trece parroquias. De entre ellas, las más pobladas eran las de San Ginés, San Martín y San Sebastián (Larquié, 1966, p. 228-229; 1970, p. 42). También eran las más "diversificadas desde el punto de vista social", situadas en el punto neurálgico de la villa en torno a la Plaza Mayor y la Puerta del Sol (Larquié, 1970, pp. 50-51). Como se ha sugerido convincentemente, durante la Edad Media la consolidación de entidades urbanas no se produjo por la simple agregación de residentes de características sociales homogéneas, sino por incorporación o fagocitación progresiva de comunidades diferenciadas por diversos motivos, ya fuera por su origen étnico, por el establecimiento de vínculos clientelares o el desempeño de un oficio concreto (Pereira Pereira 1990, p. 135). Las parroquias madrileñas no empezaron a consolidar su identidad territorial hasta el siglo XVI. Al parecer existió durante la Edad Media y el comienzo de la Moderna una ambigüedad ontológica entre los conceptos de "colación", división de carácter más territorial, y "parroquia", de tipo más patrimonial, en opinión de Pereira Pereira (1990, p. 38 ss). Estas dos demarcaciones no tenían que coincidir necesariamente, dándose el caso de que un residente en una colación fuese al mismo tiempo feligrés en una

parroquia distinta, por tradición familiar, adscripción de oficio, relación clientelar, etc. (Pereira Pereira 1990, p. 39). No fue hasta el Concilio de Trento que el territorio no quedó fijado como el marco esencial de la adscripción religiosa. Y en el caso de Madrid, la parroquia de San Martin fue un pionero peculiar de este proceso de "territorialización parroquial" (Pereira Pereira 1990, p. 40), debido al carácter monástico de sus orígenes que ya desde el siglo XIII le permitían contar con potestades jurisdiccionales sobre el distrito monacal. La configuración de la estructura territorial de las parroquias madrileñas a partir de la segunda mitad del XVI fue el resultado de la interacción de varios factores, en particular el crecimiento demográfico, los sentimientos identitarios de los residentes o feligreses y la aplicación de las disposiciones tridentinas (Pereira Pereira 1990, p. 55).

No cabe duda de que el establecimiento de la corte tuvo unas repercusiones materiales y sociales enormes, empezando por el simple incremento demográfico, que afectó muy especialmente a la parroquia de San Martín por hallarse dentro de sus límites gran cantidad de terreno edificable que los monjes benedictinos aprovecharon para reforzar su feligresía cediéndolos para propósitos constructivos (Pereira Pereira, 1990, pp. 68-69). El proceso de asentamiento y actividad constructiva corrió paralelo con una serie de transformaciones de todo tipo que cambiaron la fisonomía social y espacial de la villa. En suma puede afirmarse que se transformó en una ciudad barroca: el espacio se remodeló para "realzar los actos públicos y festivos de la Monarquía y las clases privilegiadas" (López García, 1998, p. 168). Nuevos edificios administrativos, palacios nobiliarios y construcciones religiosas rediseñaron el caserío de la ciudad, muy especialmente en el área delimitada por las parroquias antedichas. Pero mientras que los espacios regios como el Retiro eran en realidad exógenos, y otros como la plaza de Palacio se cerraban, segregando al Alcázar del terreno público, el resto de edificios y áreas vinculadas a las clases privilegiadas '"se insertaron dentro del tejido urbano" (López García, 1998, p. 168), lo que llama la atención sobre la paradoja de una Monarquía supuestamente empeñada en monopolizar simbólicamente la imagen de la villa y al mismo tiempo aparentemente decidida a separarse físicamente de su realidad material. Al mismo tiempo, la corona extendía su influencia por medio de una maraña de jurisdicciones y enclaves territoriales destinados probablemente a hacer sentir su presencia frente a las casas señoriales más importantes. Este proceso es concomitante con la "ofensiva política" protagonizada por la alta nobleza, "en la cual el control de la corte desempeñó un papel crucial" (López García, 1998, p. 169; para el proceso descrito

en este párrafo véase pp. 168-214). La nobleza hispana desembarcó en Madrid y poco a poco fue ocupando, significativamente, los ejes espaciales más próximos a aquellos donde la Corona prefería manifestarse en las fiestas públicas lo que afecta muy particularmente a la parroquia de San Martín. Mercaderes ligados al comercio a larga distancia, banqueros deseosos de explotar los apuros financieros de la Corona, pero sobre todo nobles locales y de viejo linaje, dispuestos a copar los estratos burocráticos del Estado absolutista, dejaron su impronta sobre la ciudad, y más concretamente sobre la parroquia de San Martín. Al convertirse el control de Madrid en una cuestión de Estado, no es extraño que las competencias del concejo urbano se viesen reducidas en favor de la Sala de Alcaldes dependiente del Consejo de Castilla. La patrimonialización de los cargos, la oligarquización y la aristocratización de la elite municipal corrieron de la mano, en paralelo con la *cortesanización* de la alta nobleza peninsular. Todo ello en el contexto de los incesantes apuros financieros de la Corona que repercutían sobre las propias dificultades económicas de la clase dominante, que "se vio abocada a estrechar aún más sus lazos con la Monarquía, verdadera garante de su supervivencia" (López García, 1998, p. 204).

Es en este contexto en el que hay que integrar el hecho de que San Martín fuera en esta época una de las parroquias más pobladas y más densamente urbanizadas. Según un censo realizado al comienzo del siglo XVIII, San Martín contaba con 2336 casas, 4841 fuegos y 20920 habitantes. Por comparación, San Ginés contaba con 1460 casas, aunque superaba ligeramente a San Martín con 21346 residentes (Larquié, 1970, p. 51).[35] Un análisis de la estructura y disposición de las construcciones de esta zona según el plano de Teixeira (1656) no revela diferencias sustanciales entre ambas parroquias, lo que sugiere que la diferencia estriba en una mayor concentración de la riqueza en San Martín, donde se habría establecido una mayor proporción de nobles y miembros de la administración cortesana (Larquié, 1970, pp. 51-52). La población del área urbana delimitada por la parroquia de San Martín era importante, pues, no sólo en términos estrictamente demográficos, sino porque reunía en un mismo espacio la mayor concentración de representantes de las clases dominantes así como de artesanos y pueblo llano en general.

[35] Las cifras correspondientes para la parroquia de San Sebastián son 1901 casas y 17686 habitantes (Larquié, 1970, p. 51). Las cifras correspondientes a 1597 revelan que la correlación de fuerzas no había variado desde finales del siglo XVI, momento en el que San Martín contaba con el mayor número de casas, hogares y personas de comunión (Pereira Pereira, 1990, p. 65.b, cuadro 2).

Es aquí precisamente, en este espacio urbano concentrado desde el punto de vista constructivo y social, donde más esclavos se bautizaron entre los años 1650 y 1700, de acuerdo con Larquié (1970, p. 51). Los registros parroquiales han puesto de manifiesto un número más de cinco veces mayor de actas bautismales de esclavos en San Martín (245 actas) que en las otras dos parroquias más importantes de la villa, San Ginés (50 esclavos bautizados en ese período) y San Sebastián (52 bautismos) (Larquié, 1970, p. 51). La conclusión de Larquié, que esto refleja a la vez que refuerza la impresión de San Martín como una parroquia poblada por nobles y altos funcionarios, lo que a su vez se explica por el carácter esencialmente doméstico de la esclavitud peninsular en la era Moderna, puede ser cierto dentro límites estrechos, pero supone al mismo tiempo la principal debilidad del argumento de su estudio, al revelarlo como fundamentalmente circular. Porque si la parroquia de San Martín era la que más familias nobles y de altos dignatarios concentraba en todo el territorio de la Monarquía, un análisis de la esclavitud en su seno apenas descubrirá otra cosa que esclavitud doméstica, la única que esperaríamos ver integrada en las estructuras familiares de la alta nobleza en un contexto urbano.

El análisis de la muestra recolectada corrobora en principio este carácter "doméstico" de la esclavitud madrileña. La inmensa mayoría de propietarios son nobles con título explícito, ostentan el "don" que los identifica como pertenecientes a la hidalguía o baja nobleza, o pertenecen a la administración municipal o estatal, solapándose muchas veces obviamente estas categorías (véase el apéndice estadístico). Sólo en 4 de las 46 actas de la muestra no se menciona la condición social de los dueños o no puede deducirse de ningún marcador social como el "don" nobiliario. En 6 de las actas no aparecen registrados los dueños, pero en 3 de estas sí se mencionan sus padrinos, y si nos permitimos especular con que tal vez fuesen también sus dueños (que es lo más probable), nos encontramos con 2 miembros de los Consejos Reales y 1 duque. En total y sin contar estos, 11 de los propietarios de la muestra pertenecen a la alta nobleza titulada, 3 son caballeros del hábito de Santiago (de los cuales 2 sirven además en los Consejos), 3 son militares y 3 pertenecen a la administración (1 regidor y 2 abogados de los Consejos Reales). Finalmente, 14 de los registros se refieren a la baja nobleza identificada por el don/doña. Las clases privilegiadas están representadas en la muestra por un aplastante 84,78 %, en estricta consonancia con el carácter social de la parroquia de referencia. Quizá no esté de más repetir aquí que aunque en la sociedad del Antiguo Régimen la posesión de esclavos no discriminaba socialmente a los dueños ni

era privativa de las clases privilegiadas, el simple hecho de que los esclavos eran un artículo caro tiende lógicamente a concentrar su número en las manos de aquéllos con suficientes recursos para comprarlos y mantenerlos en, por decirlo de algún modo, buen estado de uso. De ahí que las clases dominantes consuman más esclavos que el resto.[36] El hecho de que sean destinados a tareas domésticas o a otras consideradas más "productivas" depende en gran medida del contexto, y en particular si se trata de un medio rural o urbano, pero ya hemos visto que no conviene insistir mucho en estas distinciones. En el contexto en que nos movemos, una parroquia fuertemente aristocratizada de una capital imperial sede de la Corte, el predominio absoluto del elemento que pudiéramos seguir llamando "doméstico" no puede utilizarse para extraer conclusiones generales sobre el carácter de la esclavitud en los territorios de la Monarquía Hispánica en la Edad Moderna. Lo mismo vale, en realidad, para toda la Villa como conjunto.

Sin embargo, y si es cierto que la esclavitud doméstica ha tendido a sobrerrepresentar al género femenino en otras épocas o contextos, este no parece ser el caso aquí, a juzgar por el hecho de que los dos géneros aparecen en proporciones similares (24 mujeres por 22 varones, es decir una división casi a partes iguales). En la medida en que la distribución por edades pueda servirnos para decir algo sobre el carácter de la esclavitud en Madrid, la preponderancia de esclavos jóvenes (el 60,86 % son menores de 20 años) indicaría tanto el interés por amortizar la compra con un período de servicio lo más largo posible como la alta mortalidad que siempre acompañó a este colectivo independientemente de la situación concreta en que se desarrollara su servidumbre, y por tanto no prejuzga en principio una forma concreta de explotación de la mano de obra. En cuanto a la procedencia de los esclavos, como se ha notado anteriormente las actas bautismales no son demasiado concretas a la hora de especificar los lugares de origen de los bautizados. Se abusa de términos vagos e imprecisos que marcan regiones extensas a veces más bien indefinidas, pero en general los datos corroboran la impresión de Larquié de que la mayoría de los esclavos en el Madrid de esta época era de origen norteafricano. Hasta 20 de ellos, o un 43,47 %, pueden adscribirse a la región norteafricana en sentido amplio, mientras que a 12, un 26,08 %,

[36] Larquié (1970, p. 67) caracteriza esta situación afirmando que los esclavos son "un lujo", confundiendo, sin duda deliberadamente, el alto coste del esclavo-mercancía con su valor como objeto de exhibición y representación social.

se les asignan lugares de procedencia que es bastante seguro identificar con el África subsahariana (véase el apéndice estadístico).

### 4.3. El bautismo como expresión de la acomodación de clase: nombre, apellido y compadrazgo.[37]

Con la ceremonia del bautismo a los esclavos (aunque había variaciones en esto: a los de origen subshariano con mayor probabilidad que a los musulmanes) se les imponía, o se hacía oficial e irrevocable por el poder vinculante del rito, primero un nombre cristiano, "signo de sumisión cultural" como dice Stella (2000, p. 129), y también usualmente el apellido de su primer dueño, "marca de propiedad". No era de hecho muy usual consignar el apellido de los esclavos en el acta bautismal, muy probablemente porque se daba por supuesto que se trataba del de su dueño. Cuando consta y es distinto de este, podemos asumir con bastante seguridad que se refiere al de su anterior amo.[38] En su estudio sobre la esclavitud valenciana, Graullera Sanz advierte de la dificultad de "encontrar esclavos citados con un apellido; generalmente sólo se da al esclavo el nombre de pila, pero en los casos en que sí existe nos llama la atención que el apellido que aparece coincida, la mayoría de las veces, con el de su amo… en los casos en que no se da esta coincidencia, [seguramente] se deba a que el esclavo siga utilizando el apellido de un amo anterior" (Graullera Sanz, 1978, pp. 124-125). Y según Álvaro Rubio en los bautismos de las localidades extremeñas de Barcarrota y Salvaleón "tampoco van a faltar los esclavos que posean apellido, normalmente el de su dueño, o el de algún propietario anterior" (Álvaro Rubio, 2005, p. 114). Mientras que en Andalucía los esclavos "de ordinario" adoptaban el nombre del amo o de su mujer dependiendo de si eran varones o hembras, o de los hijos, o de algún otro familiar, que probablemente actuase como padrino (Franco Silva, 1992, p. 94), punto corroborado con respecto a la bahía de Cádiz por Izco Reina, según el cual algunos "tomaban como apellidos los de sus antiguos dueños" tras su liberación (2002, p. 72), aunque esto

[37] El mismo comentario que hacíamos al comienzo de este estudio sobre los términos patronato y patronazgo, patrono y patrón, cabe aducir ahora sobre "compadrazgo" y "padrinazgo", que pueden encontrarse indistintamente en la literatura.

[38] En esto, como en tantas otras cuestiones relativas a la esclavitud, se seguía de cerca el derecho romano. En Roma el liberto (y por tanto el esclavo), estaba obligado por ley a ostentar el nombre (*praenomen*), y, más significativo, el nombre familiar (*nomen*), del propietario, mientras que el nombre que se le asignaba como esclavo quedaba relegado al sobrenombre o apodo (*cognomen*) (Kleijwegt, 2006, p. 93).

parece más bien improbable y lo que este autor trata de decir seguramente es que venían ostentando ese apellido desde su bautismo.[39]

En efecto, el acto del bautismo estaba diseñado para funcionar como un segundo nacimiento que borraba la identidad anterior de los esclavos, de tal forma que en la inmensa mayoría de los casos desconocemos por completo cómo se llamaban antes de su ingreso en su nueva familia ficticia. En la muestra de esclavos analizada, de los 16 esclavos bautizados en 1662 en la parroquia de San Martín (el año, recordémoslo, en que más esclavos se bautizaron en toda la segunda mitad del siglo XVII), sólo en 3 actas aparece registrado el nombre que ostentaban antes de su bautismo. Es el caso de María Inés de la Encarnación, "berberisca de edad de catorce años", esclava de la marquesa de Almazán, cuyo nombre "berberisco" habría sido Catumba.[40] Análogamente, la esclava de Don Pedro de Aragón, María Ana, que tenía quince años, se habría llamado Aya (probablemente una corrupción de Aixa),[41] mientras que Joan, esclavo "de nación turco" de la marquesa de Santa Cruz y Bayona, se llamaba Amete Morat.[42] Por otro lado sólo en un caso, de 1705, se nos indica el antiguo nombre de un esclavo en los 30 registros consignados en la primera mitad del siglo XVIII. Se trata de Francisco Xabier de la Concepción, esclavo de 5 años del marqués de la Olmeda, "a quien llamaban Mohamed ben Maxatar".[43] Es interesante el hecho de que de este esclavo, procedente de "las cercanías de Horán" se nos diga que pertenecía al "capitán de corazas don Antonio de Guzmán", para añadir "y al presente lo es del marqués de la Olmeda", ya que nos gustaría saber si conservó su nombre musulmán mientras estuvo con el capitán de corazas, y por tanto si no había sido bautizado antes, tratándose entonces de un caso raro de esclavo de una cierta edad que es bautizado por vez primera. Tal vez por este motivo aparece algo semejante a un patronímico árabe, situación verdaderamente rara en los registros de esclavos. En la muestra total de 46 esclavos, sólo se han encontrado dos casos en el que se mencione el apellido cristiano de un esclavo, lo que viene a

[39] Veamos un ejemplo. En 1667 el esclavo Felipe de Ayala fue vendido a don Rodrigo de Molina, vecino de Puerto Real por 3700 reales de vellón. La razón de que Felipe ostentara tal apellido queda clara cuando descubrimos que su anterior dueño era Francisco de Ayala, Alguacil de Corte de Valladolid (Izco Reina, 2002, p. 41). Es más que probable que este esclavo fuera bautizado por el Alguacil de Corte por vez primera, o segunda si se trató de un bautismo "adulto", y que se tratara de su primer amo.

[40] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 16, folio 259. No hay que olvidar que los nombres nativos atribuidos a los esclavos, cuando aparecen, son transcripciones españolizadas que tienen un valor exclusivamente homofónico, esto es, remiten a lo que a los españoles que estaban en contacto con el esclavo o esclava les parecía escuchar cuando oían el apelativo. No siempre es posible saber qué relación real hay entre lo que se registra y el auténtico nombre del cautivo o cautiva.

[41] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 16, folio 269.

[42] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 16, folio 272v.

[43] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 25, folio 313v.

corroborar que la adscripción patronímica debida al parentesco ficticio simplemente se daba por supuesta, no considerándose necesario consignarla, del mismo modo que no suele consignarse el apellido de los nacidos libres. El primer caso es el de Manuel de Guzmán, esclavo de don Baltasar de Guzmán Rodríguez de Casares, e hijo de Agustina de Guzmán, esclava del mismo propietario, "y de padre desconocido".[44] Al tratarse de uno de los pocos casos en que no se nos indica la edad del bautizado ni su condición "adulta", podemos inferir que se trata tal vez de un hijo natural del dueño.[45] En todo caso, queda patente que este retoño de una esclava, que según la legislación vigente devenía esclavo automáticamente él mismo, ostenta el apellido familiar, con el que será conocido como miembro de la casa. Más significativo si cabe es que su madre sí aparezca mencionada como miembro del clan por su apellido, lo que sugiere fuertemente que había sido bautizada como adulta por su actual propietario. El segundo caso, el de un esclavo bautizado en 1702, es interesante por el laconismo del registro, en el que ni siquiera se menciona a su dueño, aunque podemos deducir su apellido por el del bautizado: "Juan Antonio de la Cerda y Leiva, adulto, hijo de padres moros, naturales de África".[46] Que un esclavo "hijo de padres moros" ostentara semejante apellido nos da una idea de hasta qué punto se consideraba a los siervos como integrantes del clan familiar que los acogía.

Aunque la doctrina cristiana dictaba inicialmente que la persona bautizada no podía ser esclava,[47] la intelectualidad orgánica de las clases dominantes pronto se puso a la tarea de limitar, cuando no eliminar del todo, las promesas liberadoras del bautismo. En especial a partir del siglo XIII, los canonistas y demás autoridades religiosas, cuidaron bien de definir la doctrina de modo que el bautismo de un esclavo no comportase automáticamente la libertad (Vauchez, 1996). Los códigos legales pronto se hicieron eco de esta preocupación y se ocuparon de dejar claro que el acto de liberación debía realizarse por una ceremonia separada de manumisión. Como rezan significativamente los *Furs de València* desde 1271: "en cualquier forma, ya sea bautizado con o sin el permiso de su amo, [un esclavo bautizado] permanecerá a perpetuidad el cautivo o esclavo de su señor a menos que su señor explícitamente lo

[44] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 16, folio 287v.
[45] Otro probable caso de paternidad del amo nos lo proporciona Agustín, hijo de Ana María y "de padre no conocido", bautizado en 1705 bajo los auspicios de don Domingo Canal (A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 26, folio 10v). Tampoco aquí se señala la edad del bautizado.
[46] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 25, folio 176.
[47] Siguiendo la fórmula contenida en la Carta a los Gálatas, 3:28: "Ya no existe el esclavo o el libre… todos somos iguales en Cristo".

libere" (citado en Blumenthal, 2009, p. 129; véase también Graullera Sanz, 1978, p. 38). Lo mismo puede decirse con respecto a la legislación castellana (Franco Silva, 1992, p. 40). No sorprende por tanto el comentario de Antoine de Brunel en su *Voyage d'Espagne*, cuando al señalar la aparente reintroducción de la esclavitud (como si hubiera desaparecido alguna vez) en Andalucía a consecuencia del "commerce des indes", se admira de que no parezca haber otros criados que los esclavos, "la mayoría moros, o completamente negros, de ahí viene el proverbio *no assi se tratan los hombres blancos*". "Por la ley del cristianismo", añade significativamente, "aquellos que lo abrazan deberían ser liberados; pero esto no se observa en España, y estos pobres miserables, por hacerse cristianos, no se hacen libres" (Brunel, 1666, pp. 127-128).

La visión hegemónica en la Edad Moderna era que los padres asumían con el bautismo una responsabilidad específica para con los bautizados: se suponía que aceptaban ocuparse del bienestar tanto material como espiritual de sus dependientes. Estos incluían a los esclavos, a los que sus amos proveían de vestido, alimento y refugio, por básicos que fueran, y que muchas veces seguían pudiendo contar con ello tras la muerte de sus amos, tal como se registraba en sus testamentos. Así era posible que un noble catalán, Berenguer Vives de Boyl, dejara ordenado que a su antigua esclava Cathelina se le pagara una asignación anual por el tiempo de su vida; o que el testamento de la viuda de un cirujano valenciano impusiera a su ejecutor que su liberta Margalida fuera provista de los suficientes recursos económicos, que servirían incluso para completar lo que la antigua esclava ganara con su propio trabajo asalariado (Blumenthal, 2009, p. 127). Poco habían cambiado las cosas a finales del siglo XVIII cuando en el testamento de otro representante de la nobleza se dejaban sus bienes repartidos a sus servidores, incluyendo "a mi negrita Mª de la Luz", a la que se había de dar una asignación económica "por su vida", esto es, por el tiempo que durase su vida (citado en Atienza Hernández, 1990, p. 428).

Además del bienestar material, la responsabilidad de los "padres" incluía el velar por la salvación espiritual de sus "hijos". Es significativo en este sentido que el Estado se ocupara de recordar a los propietarios sus deberes para con sus esclavos en los territorios americanos, con disposiciones explícitas para la instrucción de los fámulos.[48]

[48] Una orden de Carlos V de 1534 arengaba a los obispos a obligar a "todos los vecinos… a que envíen sus indios, negros y mulatos a la doctrina… Y asimismo provean como los indios, negros y mulatos que viven fuera de los pueblos… sean doctrinados" (Cortés López, 1999, p. 239). En la península probablemente se consideraba que las oportunidades de los esclavos y otros dependientes de ser "doctrinados" eran suficientes como para merecer disposiciones análogas, y estas nunca se dictaron. En

Si los padres no podían hacerlo, la figura del padrino estaba ahí como sucedáneo, lo que le confería un estatus singular, que trazaba una línea descendente en la cadena del patronazgo desde el patrono hasta el dependiente. Los cánones eran explícitos en esto, como puede verse en el *Directorio espiritual* de Francisco Echarri. "El Padrino", se lee en esta obra, "es como padre espiritual del bautizado, y está obligado a instruirle en los misterios de la fe y en lo que necesita para salvarse; pero esta obligación cessa quando el infante es instruido por sus propios padres, o los Maestros, como ordinariamente se hace entre Católicos". Y cuando pasa lista a los requerimientos para ser padrino, nos informa de que "se requiere que los padrinos sean assignados por los padres del bautizado, o por el Párroco" (Echarri, 1755, p. 93), lo que es interesante porque en principio asume que la asignación de padrinos implica la "paternidad" del amo con respecto al bautizado, que podría ser un esclavo, pero por supuesto no es una paternidad en sentido biológico.

En efecto, que las clases dominantes en la España de los siglos XVII y XVIII se tomaban muy en serio la cuestión del bautismo de sus dependientes, del tipo que fueran, lo ponen de manifiesto los registros bautismales de la parroquia de San Martín de Madrid. Donde están registrados y consta su condición, o es posible deducirla, nos encontramos con ejemplos egregios de la dinámica de integración de los fámulos en las estructuras clientelares familiares, especialmente de las casas nobles. Nos enfrentamos con la en cierto modo extraordinaria situación de ver a simples esclavos asistidos en su bautismo (y pretendida formación espiritual), por autoridades religiosas, generalmente reconocidas como presbíteros, o todo un Capellán Mayor del Colegio de los Portugueses,[49] o altos dignatarios de la administración, como un guardadamas de la reina, un secretario del rey y regidor de Madrid, miembros y abogados de los Consejos; o miembros destacados de la alta nobleza titulada, como un conde y un duque (!). En 6 casos es posible asumir que los padrinos o madrinas y los dueños coinciden, lo que viene a enfatizar aún más si cabe el papel de figuras paternales que los propietarios adoptaban en su intento de acomodar a sus dependientes, además de apropiarse de su trabajo (véase el apéndice estadístico).

---

cambio, otra instancia del estado absolutista, la Inquisición, nunca perdió la oportunidad de recordarles sus deberes a los amos cada vez que un esclavo sospechoso de actitudes pecaminosas y heréticas caía en sus manos (Cortés López, 1999, p. 240).

[49] Se trata de Thomás Antonio del Sacramento, "negro de nación", esclavo de don Luis Francisco de Miranda, bautizado con la asistencia de tan singular padrino en 1741 (A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 30, folio 141v).

Como hemos comprobado repetidamente, las complejas relaciones entre amos y esclavos en un contexto de lucha por la imposición de ideologías y prácticas hegemónicas, tanto unos como otros buscaban sacar el mayor partido posible del patronazgo y las situaciones a que daba lugar. De este modo podemos ver cómo amos y esclavos se afanaban en utilizar aquellos aspectos de la institución del bautismo y tradiciones acompañantes que más podían beneficiarles. Los amos buscaban reforzar el control y legitimar su autoridad, lo que, dada la relación de fuerzas, usualmente lograban. Los esclavos buscaban protección en un entorno hostil, así como legitimar su integración en la sociedad, por débil que fuera. En este contexto, la práctica del compadrazgo, el apadrinamiento del neófito en el acto bautismal, era una ocasión para unos y otros de atrincherar sus posiciones respectivas, lo que requería maniobrar en una maraña de relaciones específicamente patrono-clientelares. En la Andalucía de la Edad Moderna, "el compadrazgo viene a reforzar los vínculos entre el padrino o madrina y los padres del bautizado, o en el caso que nos ocupa, con el dueño del esclavo acristianado. Incluso entre los libertos se recurre a los antiguos propietarios para que apadrinen a sus descendientes, en una clara relación paternalista en la que el antaño cautivo busca la protección de su viejo señor, a la vez que mostrar su agradecimiento y consideración" (Álvaro Rubio, 2005, p. 161). Puede muy bien ser una dinámica de este tipo la que entra en juego en dos bautismos del Madrid del siglo XVIII, en los cuales se registra la condición "libre" de los bautizados, lo que implicaría que sus padrinos son en efecto sus antiguos dueños que se convierten de esta forma, tras la manumisión, y por obra del acto bautismal, en patronos de sus antiguos esclavos. Vemos así que Theresa Antonia Nicolás de Jesús, "libre de color moreno hija de padres gentiles" es bautizada en 1723 a sus 50 años, actuando como padrinos don Pedro de Lira Troncoso Saavedra y Sotomayor y doña María Francisca de Arandia y Santiesteban.[50] El padrino de Pedro Joseph de Alcántara, bautizado como "libre" en 1725, es nada menos que don Domingo de Zúñiga "duque de Medina Sidonia".[51] El simple hecho de que estas personas sean descritas como "libres" demuestra su previa condición servil, pero son bautizadas exactamente en las mismas condiciones y bajo los mismos supuestos ideológicos que aquellos que aún son esclavos. Esto llama la atención sobre la asimilación que se hacía entre los miembros de las clases subordinadas, cualquiera fuese su condición concreta, como miembros de la casa-familia cuyo bienestar espiritual era responsabilidad del

[50] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 30, folios 158-158v.
[51] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 30, folio 518.

*pater familias* promover, comenzando por un acto ritual cuyos protocolos y cuyo significado eran idénticos para todos.

Pocas cosas pueden dar una mejor idea del propósito integrador, y forjador de lazos clientelares, de la ceremonia bautismal que el carácter "familiar", en el sentido que damos a la palabra "familia" en este trabajo, de las mismas, que se desprende de los datos escuetos contenidos en algunas actas. En este contexto, en el bautismo en 1662 de Manuel Jacinto Joseph "natural de tierra de Horán de hedad de ocho años", esclavo de don Francisco Porreño de Vargas, regidor de Madrid, y doña Francisca García Carrasco, su mujer, ofició como padrino Joseph de Segura, secretario del rey y también regidor de Madrid, dato que señala los vínculos clientelares entre los presentes y el carácter "familiar" del evento con tanta precisión como la identidad de la madrina, doña Ana García Carrasco, mujer del susodicho padrino y sin duda hermana de doña Francisca.[52] Ya en el siglo XVIII, el bautizo en 1707 de Juan Manuel de Santa María, de 10 años, "hijo de padres infieles", y esclavo de don Cosme Damián de Valladares y Sarmiento, abogado de los Reales Consejos, fue apadrinado por otro miembro de la "familia", Manuel Valladares y Sarmiento, regidor de Granada y procurador mayor en la Corte, y probablemente hermano del propietario.[53] Análogamente, al bautismo en 1738 de Manuel Antonio Joseph, "negro del reino del Congo" y esclavo de doña María Ignacia Azlor y Echeberz acudieron su dueña, actuando de madrina, y encumbrados "testigos" del acto, de la categoría del marqués de Peñaflorida, y otro miembro del clan familiar, el coronel don Fermín de Echeberz.[54]

En el acto del bautismo de los esclavos, nos recuerda Blumenthal, "los dueños estaban asumiendo una responsabilidad que técnicamente era de sus padres biológicos" (2009, p. 130), y era una responsabilidad que no podían rechazar, como tampoco los padres podían. Era responsabilidad de los *pater familias* asegurarse de que todos aquellos que vivían bajo su techo eran apropiadamente bautizados, y esto, al incluir a

[52] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 16, folio 279v.

[53] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 26, folio 176v. Ejemplos muy parecidos a estos de presencia "familiar" (léase red clientelar) en el acto bautismal entre la población libre de Murcia en los siglos XVI y XVII se documentan en Chacón Jiménez (1988, pp. 40-41). El propósito de este autor es caracterizar al "padrinazgo" como un mecanismo de "cierre social" en sentido vertical usado por las elites para ejercer el control de los estratos inferiores a través de "padrinos de superior status".

[54] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 33, folio 266v. Naturalmente, esta inserción del esclavo neófito en el seno de la familia extensa no era privativa de las clases privilegiadas. Manuel Andrés de los Ángeles, esclavo de 10 años de Euxenio Valenciano, de quien no se nos da ningún otro dato, fue bautizado en 1709, registrándose en este caso su residencia en la "calle Vieja de Santa Bárbara, casas de Juan Valenciano" (A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 33, folio 12). Esto es, que residía con un pariente de su dueño y probablemente trabajaba para ambos. Todo quedaba pues en "familia".

los esclavos, introducía brechas y ambigüedades en una relación esencialmente clasista que unos y otros buscaban explotar en su beneficio. De ahí que cuando Ysabel, esclavizada en la Valencia del siglo XIV, adujera que la participación de su amo en el bautismo de su hija suponía su admisión de paternidad, los albaceas testamentarios de su dueño replicaran que si él había "solicitado la concurrencia de padrinos en el bautismo de las criaturas o criatura de la dicha Ysabel", lo había hecho porque cualquiera que fuese el padre de la niña, al haber nacido ésta en su casa, "tenía por fuerza que encargarse de que era bautizada, como cualquier amo de una esclava que da a luz en su casa está obligado a asegurarse de que la criatura es bautizada" (citados en Blumenthal, 2009, p. 130, traduzco del original valenciano en la nota 29).

Y no se trataba tan sólo del aparato ritual, ya que los actos sociales que la costumbre dictaba para las ocasiones del bautizo de una persona libre se ejecutaban a rajatabla como si de hecho la distinción entre un esclavo y un libre fuera nula en el momento del bautismo. Luis Almenara celebró el bautizo de la hija de su esclava Leonor, "con tanta festividad", según testigos presenciales, "como se acostumbraba para niños nacidos legítimamente, y atendieron muchas mujeres y hombres y se nombraron buenos y honorables padrinos y él repartió dulces e hizo una gran fiesta como se acostumbra hacer" (en Blumenthal, 2009, p. 131 n.30). Otro testigo enfatizaba cómo Almenara había bautizado a la niña "como si hubiera sido la hija de su esposa" (en Blumenthal, 2009, p. 131). Las ocasiones litúrgicas y festivas ligadas al bautismo de los fámulos se transformaban en ceremonias masivas cuando se bautizaba a varios al mismo tiempo. En el Madrid de 1670 una de estas ocasiones tuvo lugar cuando fueron bautizados diez esclavos moriscos en medio de la más extraordinaria pompa en el Colegio Imperial de los jesuitas, con la asistencia de varios ministros, grandes de España y otros altos dignatarios, en una procesión flanqueada por la guardia real.[55] Podemos perfectamente imaginar una situación análoga a estas cuando en las escuetas palabras contenidas en el acta bautismal de Joseph Melchor Benito, esclavo de Joseph de Gálvez, abogado de los Consejos Reales en Madrid, en 1760, se nos dice que al acto "asistió gran número de personas".[56] No puede haber duda de la importancia simbólica que se daba al bautismo de este "instrumento parlante", cuando a esta ceremonia pública masiva acudió su propietario, o "su amo y señor", como nos describe gráficamente el

[55] Esta ceremonia, cuya "grandiosidad no cede en nada a la de las fiestas del Corpus Christi" es descrita con más detalle por Vincent (2006, p. 85). Agradezco a Rafael Benítez Sánchez-Blanco esta referencia.
[56] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 39, folio 104.

acta, no sólo actuando en calidad de padre ficticio sino también asumiendo el papel de padrino.

El simple hecho de bautizar a un esclavo, por tanto, suponía por sí mismo una declaración social que elevaba simbólicamente el estatus del mismo al equipararle con el de cualquier otro "familiar". Esta era una expresión performativa de la acomodación de clase que implicaba que la relación amo-esclavo era, en lugar de explotadora, afectiva, e intercambiaba, como cualquier otra manifestación del patronazgo, subordinación voluntaria a cambio de protección y cuidado. Para que la ideología del patronato aplicada a la esclavitud fuera creíble, la liturgia involucrada en el acto bautismal de un esclavo debía ser en todo análoga a la observable en los ritos de un bautizo "libre". Esto es lo que explica el cuidado que los dueños ponían en observar escrupulosamente el aparato ritual, manifiesto en el nombramiento de padrinos, a menudo personas de alcurnia, para el bautismo de lo que, de forma harto incongruente, se suponía que no era otra cosa que un instrumento parlante (de ahí el término "bozal", que se les aplicaba).[57] Incluso si suponemos que mucho en esa preocupación procedía de que la paternidad biológica del amo prefería dejarse implícita antes que explícita, persiste el hecho de que para los contemporáneos, inmersos como estaban en una maraña de asunciones hegemónicas que componían, en términos gramscianos "el sentido común de la época", la observancia del rito y sus tradiciones concomitantes era ineludible, y su rechazo inconcebible, fuese cual fuese la paternidad biológica del miembro de la casa-familia que estuviese siendo bautizado. Como lo expresaron los albaceas del dueño de Ysabel, los amos, simplemente, no tenían otra opción. Ni probablemente la deseaban, al convertirse el acto bautismal en el momento fundacional de la entrada del esclavo en la familia del amo y por extensión en la sociedad que lo esclavizaba, en términos que, al enfatizar la condescendencia del dueño, hacían más difícil la resistencia al equipararla con un crimen contra la figura del padre, más que contra un agente explotador y opresor. El acto del bautismo, por sí sólo, nos dice mucho sobre las estrategias de dominación y sobre la acomodación de la relación clasista entre

[57] Tal como lo expresó Bennassar, "el esclavo estaba considerado, sin ningún género de dudas, como un ser humano dotado de un alma inmortal. De ahí que, tan pronto los adquirían, los nuevos propietarios los hicieran bautizar" (citado en Torres Sánchez, 1986, p. 85). Sobre el término "boçal" dice el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Covarrubias: "el negro que no sabe otra lengua que la suya, y la lengua, o lenguaje, se llama labio, y los labios bezos: de boca, boza, y de allí boçal" (1611, p. 143). Que yo sepa, nadie ha reflexionado como se merece sobre esta contradicción flagrante entre la ideología infamante del esclavo cosificado y el hecho de que sin embargo los poderes dominantes se vieran obligados a considerar a los esclavos (y a obrar en consecuencia) no ya como personas, sino incluso como personas integradas en el seno de la familia cristiana estándar.

amos y esclavos en la estructura de poder hegemónico. Su significación deriva de ser el primer instrumento simbólico en el reforzamiento del control ideológico con el que los propietarios de esclavos pretendían legitimar su propiedad en términos que no fuesen descarnadamente económicos.[58]

### 4.4. El bautismo como expresión de la acomodación de clase: el segundo bautismo *sub conditione*.

La trascendencia última del acto se nos revela claramente cuando consideramos que de hecho la inmensa mayoría de los bautismos de esclavos eran bautismos *sub conditione*,[59] realizados únicamente ante la duda de que el esclavo o esclava, ya crecidos, hubieran sido bautizados apropiadamente con anterioridad. Estos bautismos, de acuerdo con los cánones, procedían según la fórmula *si non est baptizatus, ego te baptizo*, (Echarri, 1755, p. 89; Peña Montenegro, 1771, p. 274) para enfatizar que el bautizo no estaba siendo repetido si no se había realizado antes en la forma adecuada. Esto es, que la simple duda bastaba para excusar la realización de un acto bautismal, lo que nos hace sospechar que la verdadera intención del bautizo de un "adulto" era más bien marcar su entrada en la redes patrono-clientelares de la sociedad que lo esclavizaba a través de un acto ritual significativo con un sentido social más que religioso, señalado por el carácter público y abierto de la ceremonia. La justificación de este proceder, considerada necesaria ante la supuesta gravedad de la repetición de un bautismo ya realizado con propiedad, era formulada del siguiente modo: *Quoniam non mostratur esse iteratum, quod nascitur esse factum* (puesto que no se demuestra que quede repetido lo que no se sabe que ha sido hecho; Peña Montenegro, 1771, p. 274).[60] En definitiva, esto significa que la preocupación de los *pater familias* al organizar el bautizo no podía estar dictada por consideraciones "paternales" en sentido biológico. La ansiedad por la estricta observancia tanto del rito como de la dinámica social concomitante son indudables también en este tipo de bautizo de "adultos", como

[58] En ciertas circunstancias devenía incluso un mecanismo de reforzamiento de los derechos de propiedad de un amo cuando la adquisición no parecía muy legítima. Blumenthal menciona el caso de dos muchachas mudéjares raptadas ilegalmente por un tal Francesc Ferrer, que se apresuró a bautizarlas razonando que de esa forma reducía las probabilidades de que las autoridades las retornaran a sus padres (Blumenthal, 2009, pp. 129-130).

[59] Comentando la abundancia de noticias relativas al celo "desplegado por los dueños y la autoridades eclesiásticas para asegurar el bautismo de los esclavos" en los casos de duda, Marcos Martín concluye que el "bautismo del esclavo recién adquirido constituía la norma a seguir" (1980, p. 14).

[60] De la Peña, obispo de San Francisco de Quito, escribió su *Itinerario para párrocos de indios* como una guía, como el propio título indica, para tratar las cuestiones relativas a los fieles, incluidos los esclavos, que no se ajustaban a la definición normalizada del creyente típico, esto es los blancos descendientes de españoles. Es por tanto una ventana a las actitudes culturales hegemónicas hacia las razas no blancas (aptas para la esclavización o el sometimiento) dentro de la iglesia tal como se expresaban en los cánones.

demuestra el hecho mismo de realizarse para eliminar cualquier posibilidad de que la liturgia no se hubiera formulado, o no se hubiera formulado con propiedad, en el pasado.[61] Un bautizo "en regla" introducía al esclavo en la casa de su amo, y por extensión en la sociedad, lo mismo que ocurría con cualquier otro sujeto libre.[62] Recordemos que en contraste con esta obsesión por la propiedad de acto bautismal, la catequesis constante y consistente de la doctrina cristiana nunca fue una inquietud especial ni de la Corte ni de los propios amos, como demuestran los registros de procesos inquisitoriales contra esclavos (Cortés López, 1999). Los escrúpulos religiosos, pues, no pueden dar cuenta del celo por aplicar un bautismo *sub conditione*. Los esclavos catequizados son extremadamente raros, como reconoce Larquié, e incluso en los casos en que se sabía positivamente que el esclavo o esclava habían sido bautizados previamente, se prefería correr con los gastos y la disrupción normal de la vida cotidiana que suponía la ejecución de un segundo bautizo: y esto se hacía por unos simples esclavos, con sólo que existiera una mínima posibilidad de que su primer bautismo no hubiera sido escrupulosamente realizado en todos sus detalles.[63] Del mismo modo puede señalarse el contraste entre la poca disposición a catequizar y a velar por la consistencia de la fe de los esclavos entre las autoridades civiles y religiosas y el celo con que se perseguía el bautismo sistemático de todos los esclavos, ya desde su lugar de apresamiento, o en los propios barcos negreros, lo que no impedía que algunos fuesen bautizados por segunda vez (Marcos Martín, 1980, p. 14, n. 30).[64] Las recomendaciones del arzobispo de Sevilla Pedro de Castro en 1614 nos pueden indicar en qué condiciones se suponía necesario un segundo bautismo. Este prelado requería de

[61] Las ceremonias concretas del acto eran escrupulosamente seguidas y verificadas a menudo mediante la imposición de óleo y crisma. (Marcos Martín, 1980, p. 13).

[62] Tal como concluye Blumenthal, "el bautismo era… considerado una parte crucial de la integración de cualquier esclavo en una casa—incluso para aquellos adquiridos ya adultos a través de compra y/o conquista" (2009, p. 132).

[63] Larquié menciona la escasez de esclavos catequizados antes del bautismo, y señala el caso concreto de Clara Francisca, que fue bautizada por su párroco "bajo condición por estar dudoso su bautismo por averse bautizado en la India de Portugal", y a la cual catequizó para que quedara "instruida en los misterios de la fe católica" (Larquié, 1970, p. 49, n. 6). A veces da la impresión de que el simple hecho de que los esclavos hubieran sido bautizados fuera de la Península o la América hispana era motivo suficiente para sospechar de la validez del sacramento, lo que inducía regularmente un segundo bautismo *sub conditione*. Véase por ejemplo, además del caso de Clara Francisca, los de Antón y María, bautizados *sub conditione* en 1542 en La Laguna pese a que "dixeron aver sido baptizados en Cabo Verde", o de Francisco, bautizado por segunda vez en 1595 pese a "aver sido baptizado en Cabo Verde" (Marcos Martín, 1980, p. 13).

[64] Como señalaba apologéticamente el obispo de Canarias Bartolomé García Ximenes en 1669, los esclavos debían ser bautizados después de un período mínimo de catequesis incluso aunque no hubieran aprendido las cuatro oraciones, "que muchos blancos en este mundo no lo saben [y] Dios se contenta con lo que alcanza la capacidad de la criatura" (citado en Marcos Martín, 1980, p. 14, n. 30).

sus sacerdotes que cuestionaran a los esclavos sobre una serie de puntos: si fueron bautizados, si se les explicó por medio de intérpretes la significación del acto, si lo entendieron, y finalmente si consintieron por voluntad propia. Faltando cualquiera de estos puntos, procedía el bautismo. Si se examinan las circunstancias y los protocolos sumarios que se solían emplear en los bautismos realizados en la costa africana tal como muestran los testimonios recogidos por el jesuita Alonso de Sandoval entre los traficantes y los propios esclavos, había ciertamente espacio para la duda (Sandoval, 1987, pp. 382-390).[65] Las exigencias de propiedad en la administración del sacramento a los esclavos, pues, eran notablemente astringentes para tratarse de simples propiedades muebles a veces asimiladas a los objetos o incluso los animales (Cortés López, 1999, pp. 224-225).

En efecto, en la muestra extraída de los registros bautismales de la parroquia de San Martín de Madrid, 44 de los 46 bautismos se realizan a esclavos o libertos expresamente "adultos" o que tienen más de 2 años (la edad más baja registrada). Esto es, que el 95 % de ellos pueden considerarse bautismos *sub conditione*. No es posible deducir de los registros parroquiales cuántos esclavos procedentes de otras partes de España o de América, apropiadamente bautizados antes de llegar a la Villa, había en Madrid en esta época, pero lo que sí parece claro es el gran interés que los propietario ponían en bautizar a sus esclavos con toda la parafernalia prescrita a la menor sospecha de que un segundo bautismo pudiera estar justificado. La gran mayoría son muy jóvenes, 24 de los 35 casos en que se menciona la edad se refieren a menores de 15 años, y 31 son menores de 25. Aparte el interés por marcar rápida e inapelablemente la entrada de los esclavos en sus nuevas familias, una de las justificaciones ideológicas paternalistas de la esclavitud y el patronato era la necesidad de educar y supervisar continuamente a los esclavos como a menores de edad perpetuos, para evitar que cayeran en la delincuencia o la prostitución, lo que lógicamente hacía que los dueños estuvieran interesados en bautizar a sus esclavos tan pronto como fuera posible, hecho que puede haber tendido a exagerar el celo por bautizar por segunda vez a esclavos muy jóvenes aunque no estuviera muy clara la necesidad de hacerlo.

Que el análisis de los registros bautismales de esclavos, por referirse en su inmensa mayoría a sacramentos impuestos *sub conditione*, no garantiza de hecho el

[65] En el *De instauranda aethiopum salute*, publicado en 1647, Sandoval hace un registro concienzudo y escrupuloso de las prácticas bautismales de los negreros, y se interroga angustiosamente sobre la propiedad de los sacramentos impuestos en esa forma. Véase Sandoval (1987, pp. 382-390, 393, 407, 461).

perfilar una imagen ajustada de la esclavitud en términos estadísticos, como se comentó más arriba, lo corroboran las circunstancias especiales que concurrían a veces en la decisión de bautizar, tal como se desprende de las propias actas. Hemos visto cómo a veces se bautizaba a personas identificadas como "horros/as", o "libres", esto es libertos o libertas, a menudo a edades avanzadas, lo que sugiere que de no haberse producido la manumisión nunca hubiesen aparecido en los registros bautismales. Marcos Martín señala varios casos en La Laguna en el siglo XVI (1980, P. 13). Por nuestra parte ya se ha mencionado a Theresa Antonia Nicolás de Jesús, "libre" de 50 años de edad, bautizada en la parroquia de San Martín en 1723;[66] y a Pedro Joseph de Alcántara, bautizado como "libre" en 1725.[67] El carácter de las actas bautismales no permite conocer las razones concretas para estos bautismos, ni tampoco si son bautismos *sub conditione* o primeros bautismos, aunque la preponderancia de los segundos bautismos cuando se trata de esclavos "adultos" así lo indica. Lo que queda claro en todo caso es que de no haberse producido la manumisión (causa probable de la decisión de realizar el bautismo), o el hecho concreto, fuera el que fuese, que motivó el acto, no aparecerían estas personas registradas en los libros de bautismos. Lo mismo vale para aquellas personas que, como señala también Marcos Martín, eran bautizadas en circunstancias que hacían temer por su vida, incluso, plausiblemente, aunque se supusiera que ya habían sido bautizadas antes. Un caso de este tipo es el de María Antonia de la Concepción esclava de 4 años de doña Josepha Ángela de Loyola, que se bautizó en 1705, "estando enferma de viruelas".[68] Que se nos informe de este hecho singular en un acta bautismal, dado el carácter formulaico de este tipo de documentos, sugiere fuertemente que el bautismo no se hubiese producido de no mediar las circunstancias de peligro.

Quizá sea este el momento de recordar que los traficantes de esclavos estaban obligados a bautizar a los cautivos tan pronto como fuera posible, antes de abandonar la costa de África, o bien a bordo de los barcos negreros. Por lo tanto, cualquier esclavo que nos encontremos en los registros cuya edad es superior a un año es sospechoso de haber sido bautizado previamente en algún lugar. Estas actas, entonces, registran con toda probabilidad bautismos por segunda vez que no se habrían producido en condiciones normales. Cabe reiterar aquí las dos conclusiones básicas que interesan en

[66] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 30, folios 158-158v.
[67] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 30, folio 518.
[68] A. H. D. P. S. M., Bautismos, libro 25, folio 314.

relación con la presente investigación: en primer lugar, los registros parroquiales no permiten conocer con ninguna exactitud el número de esclavos en una localidad dada. En segundo lugar, y más importante para nuestros propósitos, las clases dominantes se sentían obligadas a realizar todo tipo de esfuerzos ideológicos y performativos con el objetivo de acomodar a la clase de los esclavos en las estructuras hegemónicas de integración vertical basadas en el parentesco ficticio y las relaciones patrono-cliente. El recurso al bautismo, ejecutado y publicitado escrupulosamente, de lo que por otra parte se consideraban simples instrumentos muebles, nos indica la necesidad de atajar, con medios más sutiles que la simple violencia, la amenaza que esas clases, como las mayores "consumidoras de esclavos" que eran, percibían en las manifestaciones de rebeldía y resistencia de aquellos a quienes mantenían esclavizados.

## 5. Conclusión

El presente trabajo ha abordado la tarea de iluminar la interacción entre dos relaciones sociales fundamentales en el Antiguo Régimen, el patronato y la esclavitud, con el objetivo de desentrañar las formas en que las clases dominantes trataban de acomodar a las subordinadas dentro de estructuras hegemónicas modeladas a partir de las ideologías y las prácticas de la familia ficticia y la relación patrono-clientelar. El análisis de los registros parroquiales de bautismos de la parroquia de San Martín entre los años 1650 y 1750, a través de una muestra representativa de los referidos a esclavos, ha permitido explorar esa relación en la España Moderna y más concretamente en el medio fuertemente aristocratizado del Madrid cortesano de los siglos XVII y XVIII.

Problemática por su ambivalencia, la interacción entre la esclavitud y el patronato estuvo siempre marcada por la acomodación de los esclavos en el seno de las estructuras verticales del parentesco ficticio que impedían sistemáticamente la articulación de una identidad de clase pero proporcionaban a los individuos una vía de mejora de las condiciones de vida a través de la integración. Ciertamente, daba a los propietarios de esclavos la posibilidad de continuar ejerciendo su autoridad moral, y beneficiarse de la explotación de sus antiguos esclavos tras la manumisión, ahora como patronos. En las luchas hegemónicas en torno a la institución del patronato, el bautismo emergió crucialmente como el primer mecanismo en el proceso de acomodación de los esclavos, que suponía la erradicación de su identidad personal y cultural y su adscripción a sus nuevas familias ficticias. El rito del bautismo marcaba la entrada de la gran mayoría de los esclavos, y también numerosos libertos, en las estructuras patrono-clientelares de la

sociedad que los esclavizaba proporcionándoles una nueva identidad "familiar" manifiesta en el nuevo nombre cristiano y el patronímico del señor de la casa. También se les dotaba de una ilusoria guía conductual y espiritual por medio de la asignación de padrinos, destinada a señalar su incorporación dentro de una nueva sociedad cuyos códigos de comportamiento se consideraban a partir de entonces vinculantes. La ceremonia del bautizo, pública y abierta, significaba la integración de los neófitos en el seno de la célula básica de la sociedad del Antiguo Régimen, la familia extensa. Las actas de los registros parroquiales de bautismos, sobre todo las de aquellos esclavos pertenecientes a las grandes familias de las clases dominantes, arrojan luz precisamente sobre los aspectos que, tan certera e ineludiblemente como las señales de hierros candentes en el rostro, marcaban el destino de la mayoría los siervos por el resto de su vida. Puesto a contribución como respuesta a la continua resistencia de las esclavos y consonante con las prácticas corrientes en todo el territorio de la Monarquía Hispánica y América, el bautismo de los esclavos en el Madrid de los siglos XVII y XVIII tiene mucho que decirnos sobre la acomodación y la resistencia, sobre la lucha social y la hegemonía, y sobre la interacción llena de ambigüedades y tensiones entre ellas.

## APENDICE

**Cuadro 1. Extracción social de los amos**

| PROPIETARIOS | Nº | % |
|---|---|---|
| duques | 5 | 10,86 |
| marqueses | 5 | 10,86 |
| condes | 3 | 6,52 |
| órdenes militares | 3 | 6,52 |
| abogados Consejos | 2 | 4,34 |
| regidores | 1 | 2,17 |
| militares | 4 | 8,69 |
| don/doña | 14 | 30,43 |
| Consejos | 2 | 4,34 |
| no consta | 4 | 8,69 |
| no se mencionan | 3 | 6,52 |

Elaboración personal a partir de los datos consignados en las fuentes primarias.

**Cuadro 2. Condición de los padrinos de los esclavizados**

| PADRINOS | Nº | % |
|---|---|---|
| religiosos | 5 | 10,86 |
| grandes/títulos | 4 | 8,69 |
| alta administración | 5 | 10,86 |
| hidalguía | 4 | 8,69 |
| no consta | 4 | 8,69 |
| no se mencionan | 24 | 52,17 |

Elaboración personal a partir de los datos consignados en las fuentes primarias.

**Cuadro 3. Procedencia geográfica de los esclavos**

| PROCEDENCIA | Nº |
|---|---|
| "moro" | 7 |
| "africana" | 2 |
| Argel | 3 |
| tierra de Orán/Horán | 9 |
| "Mandinga" | 1 |
| "nación africana" | 5 |
| Turquía | 2 |
| Congo | 2 |
| "nación arábigo" | 1 |
| "Mequinez" | 1 |
| "negro" | 2 |
| no consta | 11 |

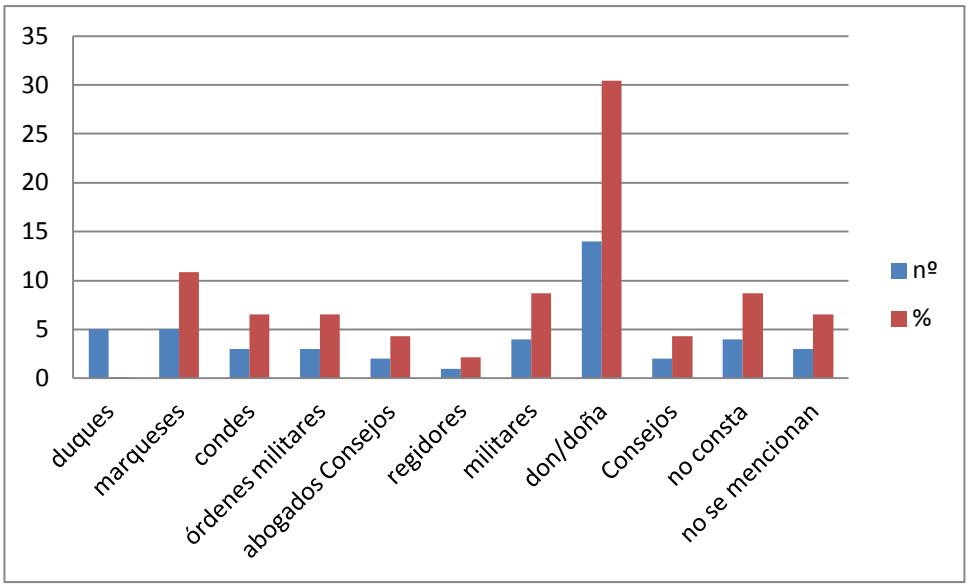
**Cuadro 4. Procedencia agregada por regiones**

| PROCEDENCIA | Nº | % |
|---|---|---|
| África subsahariana | 12 | 26,08 |
| Norte de África | 20 | 43,47 |
| Levante | 3 | 6,52 |
| no consta | 11 | 23,91 |

**Cuadro 5. Distribución por grupos de edad**

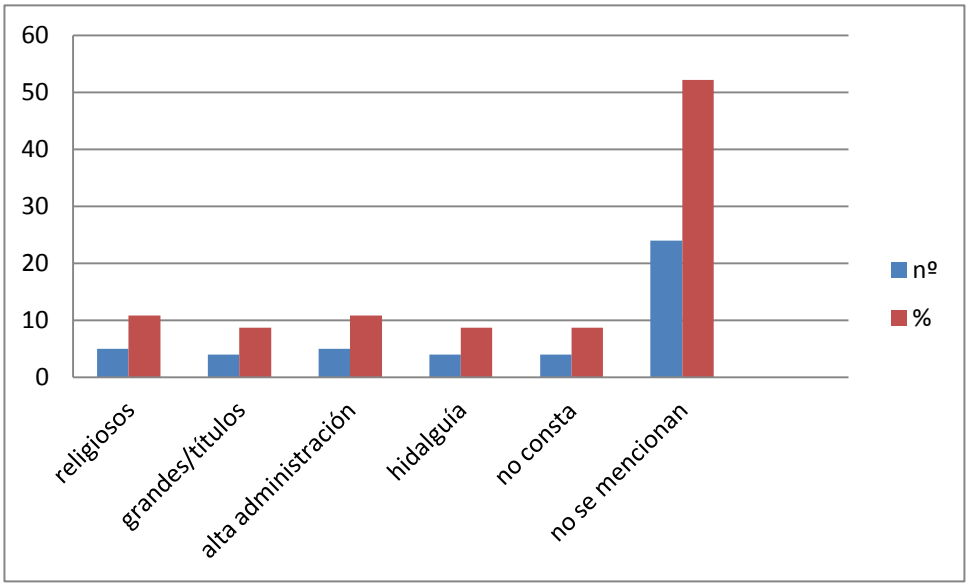
| EDAD | Nº | % |
|---|---|---|
| 1 a 10 | 11 | 23,91 |
| 11 a 20 | 17 | 36,95 |
| 21 a 30 | 5 | 10,86 |
| 31 a 40 | 2 | 4,34 |
| 41 a 50 | 1 | 2,17 |
| "adulto/a" | 5 | 10,86 |
| no consta | 5 | 10,86 |

**Gráfico 1. Propietarios**



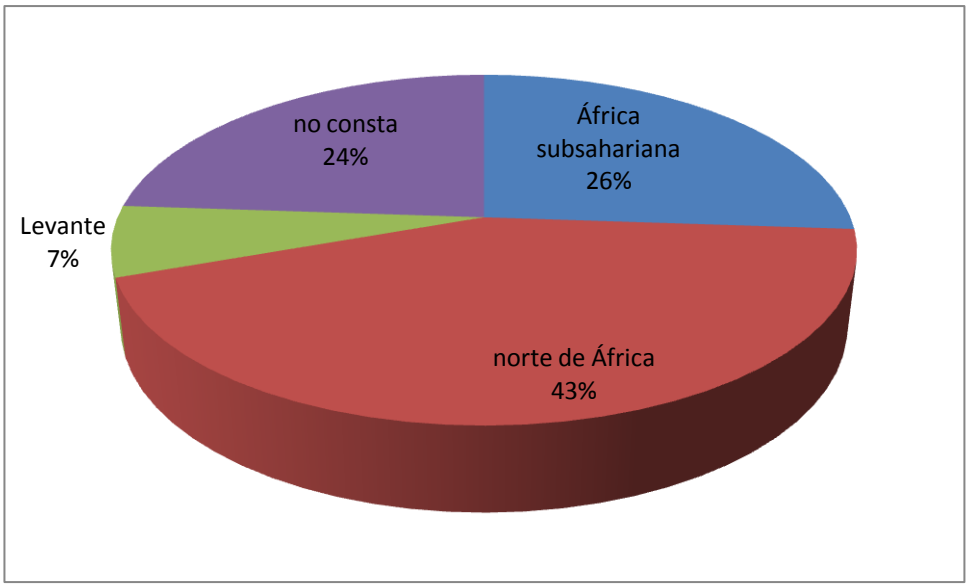

Fuente: Archivo Histórico Diocesano de Madrid, Parroquia de San Martín, (A. H. D. P. S. M), Bautismos, Libros 16, 25, 26, 27, 30, 31, 33, 34, 39.

**Gráfico 2. Padrinos**



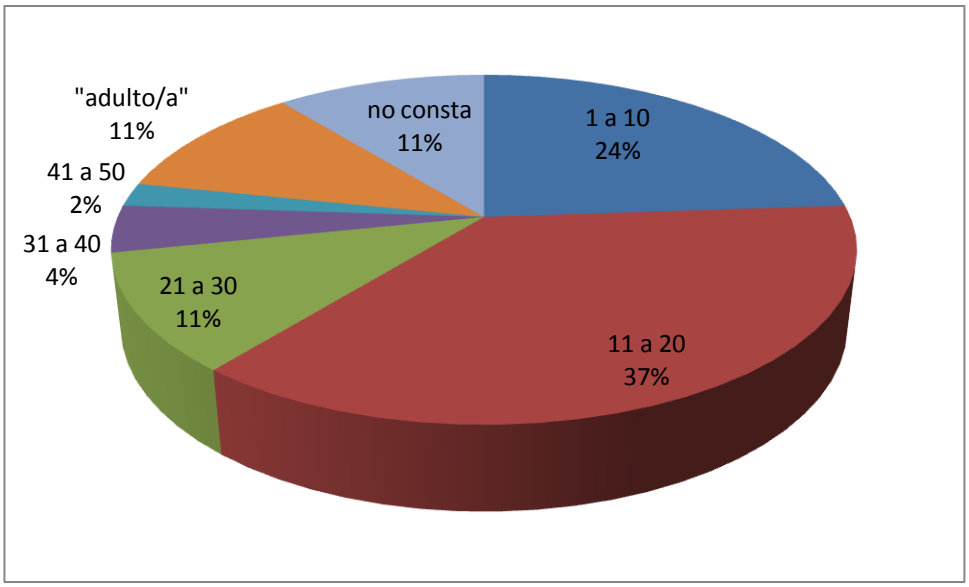

Fuente: Archivo Histórico Diocesano de Madrid, Parroquia de San Martín, (A. H. D. P. S. M), Bautismos, Libros 16, 25, 26, 27, 30, 31, 33, 34, 39.

**Gráfico 3. Procedencia por regiones**



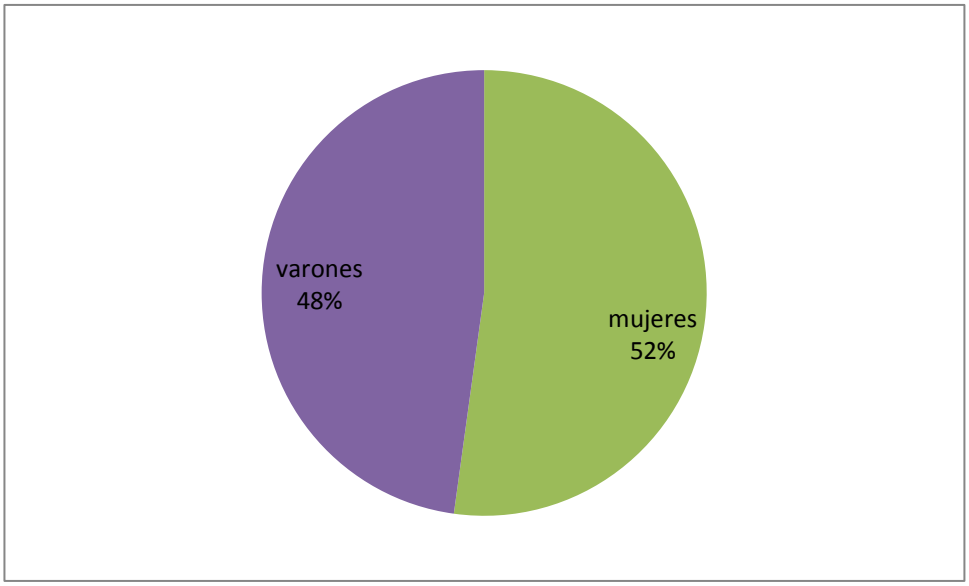

Elaboración propia a partir de los datos de las fuentes primarias

**Gráfico 4. Distribución por grupos de edad**




Elaboración propia a partir de los datos de las fuentes primarias

**Gráfico 5. Distribución por sexo**




Elaboración personal a partir de los datos de las fuentes primarias

## FUENTES

### Primarias

Archivo Histórico Diocesano de Madrid, Parroquia de San Martín, (A. H. D. P. S. M), Bautismos, libros 16, 25, 26, 27, 30, 31, 33, 34, 39.

### Bibliografía


ALBERTI, L. B. (1994). *I libri della familia*. Turín: Einaudi.

ALLOZA APARICIO, Á. (1996). *La delincuencia en Madrid durante el siglo XVIII. Una historia social*. (Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España).

ÁLVARO RUBIO, J. (2005). *La esclavitud en Barcarrota y Salvaleón en el período moderno (siglos XVI-XVIII)*. Badajoz: Departamento de publicaciones de la Diputación de Badajoz.

ANDRÉS GALLEGO, J. (2005). *La esclavitud en la América española*. Madrid: Encuentro Ediciones.

ARANDA PÉREZ, F. J. (1997). Familia y sociedad o la interrelación *casa-república* en la tratadística española del siglo XVI. En Casey, J., Franco, J. H. (eds.), *Familia, parentesco y linaje*, (pp. 177-186). Murcia: Universidad de Murcia.

ARBIOL, A. (1789). *La familia Regulada, con doctrina de la Sagrada Escritura y Santos Padres de la Iglesia Católica*. Madrid: Gerónimo Ortega e hijos de Ibarra.

ATIENZA HERNÁNDEZ, I. (1990). Pater familias, señor y patrón: oeconómica, clientelismo y patronato en el Antiguo Régime. En Pastor, R. (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la edad Media y Moderna*, (pp. 441-58). Madrid: CSIC.

ATIENZA HERNÁNDEZ, I. (1991). Teoría y administración de la casa. Linaje, familia extensa, ciclo vital y aristocracia en Castilla (s. XVI-XIX). En Chacón Jiménez F. Franco, J. H. Peñafiel Ramón A. (eds.), *Familia, grupos sociales y mujer en España (s. XV-XIX*), (pp. 13-47). Murcia: Universidad de Murcia.

ATIENZA HERNÁNDEZ, I. (1993). Consenso, solidaridad vertical e integración versus violencia en los señoríos castellanos del siglo XVIII y la crisis del Antiguo Régimen. En Sarasa Martínez, E. Serrano Martín, E. (eds.), *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (ss. XII-XIX)*, (pp. 275-318). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

ATIENZA HERNÁNDEZ, I. (1997). La construcción de lo real. Genealogía, casa, linaje y ciudad: una determinada relación de parentesco. En Casey, J. Hernández Franco, J. (eds.), *Familia, parentesco y linaje*, (pp. 41-59). Murcia: Universidad de Murcia.

BAYLY, C. A. (2004). *El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914*. Madrid: Siglo XXI.

BLUMENTHAL, D. (2009). *Enemies and Familiars: Slavery and Mastery in Fifteenth-Century Valencia*. Nueva York: Cornell University Press.

BODEMANN, Y. M. (1988). Relations of Production and Class Rule: the Hidden Basis of Patron-Clientage. En Berkowitz, S. D. Wellman, B. (eds.), *Social Structure: a Network Approach*, (pp. 198-220). Cambridge: Cambridge University Press.

BODIN, J. (1579). *Les six libres de la République*. Lyon: Jean de Tournes.

BOURNE, J. M. (1986). *Patronage and Society in Ninteenth-century England*. Londres: Edward Arnold.

BOWERSOCK, G. W., BROWN, P. R. L., y GRABAR, O. (1999). *Late Antiquity: a Guide to the Postclassical World*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

BRADLEY, K. R. (1987). *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*. Oxford: Oxford University Press.

BRUNEL, A. (1666). *Voyage d'Espagne*. Cologne: Pierre Marteau.

BUCKLAND, W. W. (1908). *The Roman Law of Slavery: The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press.

CHACÓN JIMÉNEZ, F. (1988). Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los siglos XVI y XVII. El ejemplo de Murcia. En Redondo, A. (ed.), *Les parentés fictives en espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, (pp. 37-50). París: Publications de la Sorbonne.

CHALHOUB, S. (2011). The Precariousness of Freedom in a Slave Society (Brazil in the Nineteenth Century). *International Journal of Social History*, 56, 405–439.

CLAPHAM, C. (1985). *Third World Politics: An Introduction.* Londres: Croom Helm.

CORTÉS LÓPEZ, J. L. (1995). Negros para la Casa de la Moneda en Segovia: un apunte esclavista a finales del XVI. *Stvdia Historica, Historia Moderna*, 13, 119-130.

CORTÉS LÓPEZ, J. L. (1995). Los esclavos y la Inquisición (siglo XVI). *Stvdia Historica, Historia Moderna*, 20, 217-240.

COVARRUBIAS OROZCO, S. (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.

DANDEKER, C. (1990). *Surveillance, Power and Modernity*. Cambridge: Polity-Blackwell.

DEDIEU, J.P., WINDLER, C. (1998). La familia: ¿una clave para entender la historia política? El ejemplo de la España moderna. *Stvdia Histórica. Historia Moderna* 18, 201-236.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1952). La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna. *Estudios de historia social de España*, 369-428.

DUBY, G. (1999). *Economía rural y vida campesina en el occidente medieval*. Barcelona: Altaya.

ECHARRI, F. (1755). *Directorio moral*. Vich-Gerona: Pedro Morera-Narciso Oliva.

EISENSTADT, S. N., RONIGER, L. (1980). Patron-Client Relations as a Model of Structuring Social Exchange. *Comparative Studies in Society and History*, XXII(1), 42-77.

EISENSTADT, S.N., LEMARCHAND, R. (eds.) (1981). *Political Clientelism, Patronage and Development*. Beverly Hills (Ca.): Sage.

FONTENAY, M. (2006). Routes et modalités du commerce des esclaves dans la Méditerranée des temps modernes (XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles). *Revue Historique*/4, 640, 813-830.

FRANCO SILVA, A. (1992). *La esclavitud en Andalucía, 1450-1550*. Granada: Universidad de Granada.

FURIO, A. (2006). Esclaves et salariés. La fonction économique de l'esclavage dans la Péninsule Ibérique au bas Moyen Age. En Cottias, M., Stella, A., y Vincent, B. (coord.), *Esclavage et dépendances serviles. Histoire comparée*, (pp. 249-264). Paris: L'Harmattan.

GELLNER, E., WATERBURY, J. (eds.) (1977). *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. Londres: Duckworth.

GODELIER, M. (1978). La part idéelle du réel. Essai sur l'ideologie. *L'Homme*, julio-diciembre, 155-188.

GRAMSCI, A. (1975). *Quaderni del Carcere*. Turín: Einaudi.

GRAULLERA SANZ, V. (1978). *La esclavitud en Valencia en los siglos XVI y XVII*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo-CSIC.

HEERS, J. (1978). *El clan familiar en la Edad Media*. Barcelona: Labor.

HEERS, J. (1989). *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

HERLIHY, D. (1985). *Medieval Households*. Cambridge: Harvard University Press.

HULME, P. (1986). *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492-1797*. Nueva York: Routledge.

IMÍZCOZ BEUNZA, J. M. (1996). Comunidad, red social y elites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen. En (dir.), *Elites, poder y red social. Las elites del país vasco y Navarra en la Edad Moderna*, (pp. 13-50). Bilbao: Servicio editorial de la Universidad del País Vasco.

IMÍZCOZ BEUNZA, J. M., OLIVERI KORTA, O. (2010). Economía doméstica y redes sociales: una propuesta metodológica. En Imízcoz Beunza, J. M., Oliveri Korta, O. (eds.), *Economía doméstica y redes sociales en el Antiguo Régimen*, (pp. 15-51). Madrid: Sílex

IZCO REINA, M. J. (2002). *Amos, esclavos y libertos. Estudios sobre la esclavitud en Puerto Real durante la Edad Moderna*. Cádiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz.

JOHNSON, T., DANDEKER, C. (1989). Patronage: Relation and System. En Wallace-Hadrill, A. (ed.), *Patronage in Ancient Society*, (pp. 219-242). Londres: Routledge.

KLEIJWEGT, M. (2006). Freed Slaves, Self-presentation and Corporate Identity in the Roman World. En Kleijwegt, M. (ed.), *The Faces of Freedom: the Manumission and Emancipation of Slaves in Old World and New World Slavery*, (pp. 89-115). Leiden: Brill.

LARQUIÉ, C. (1966). Étude de démographie madrilène: la paroisse de San Ginés de 1650 à 1700. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 2, 225-258.

LARQUIÉ, C. (1970). Les esclaves de Madrid à l'époque de la décadence (1650-1700). *Revue Historique*, 41-74.

LARQUIÉ, C. (1996). L'esclavage dans une capitale: Madrid au XVIIe siècle. En Bresc, H. (ed.), *Figures de l'esclave au Moyen Age et dans le monde moderne*, (pp. 177-200). París: L'Harmattan.

LÓPEZ GARCÍA, J. M. (dir.) (1998). *El impacto de la Corte en Castilla: Madrid y su territorio en la época moderna*. Madrid: Siglo XXI.

LÓPEZ GARCÍA, J. M. (diciembre, 2011). Los esclavos del Rey de España a finales del Antiguo Régimen. Un aspecto poco conocido de nuestro reformismo ilustrado. *La corte de los Borbones: Crisis del modelo cortesano*, Madrid.

LÓPEZ GARCÍA, J. M. (mayo, 2012). Rebeldes con causa. Los esclavos incorregibles en el Madrid borbónico. *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en el mundo Hispánico. Horizontes socioculturales*, Granada.

LUCENA SALMORAL, M. (1996). *Los códigos negros de la América española*. Alcalá de Henares: Ediciones de la UNESCO/Universidad de Alcalá.

LUCENA SALMORAL, M. (2005). *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de la América española (1503-1886): documentos para su estudio*. Alcalá de Henares: Universidades de Alcalá de Henares y Murcia.

MARCOS MARTÍN, A. (1980). La esclavitud en la ciudad de La Laguna durante la segunda mitad del siglo XVI a través de los registros parroquiales. *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea,* 2, 5-37.

MARTÍN-CASARES, A., VINCENT, B. (2006). Esclavage et domesticité dans l'Espagne moderne. En Cottias, M., STELLA, A., y VINCENT, B. (coord.), *Esclavage et dépendances serviles. Histoire comparée*, (pp. 127-137). Paris: L'Harmattan.

MARTÍNEZ RUEDA, F. (1996). Poder local y oligarquías en el País vasco: las estrategias del grupo dominante en la comunidad tradicional. En Imízcoz Beunza, J. M. (dir.), *Elites, poder y red social. Las elites del país vasco y Navarra en la Edad Moderna*, (pp. 119-146). Bilbao: Servicio editorial de la Universidad del País Vasco.

MCKEE, S. (1995). Households in Fourteenth-Century Venetian Crete. *Speculum,* 70, 27-60.

MORA AFÁN, J. C. (2010). Los criados en el entramado doméstico: sociabilidad y clientelismo en el linaje de los Idiáquez en el siglo XVI. En Imízcoz Beunza, J. M., Oliveri Korta, O. (eds.), *Economía doméstica y redes sociales en el Antiguo Régimen*, (pp. 119-144). Madrid: Sílex.

MOULIER-BOUTANG, Y. (2006). *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*. Madrid: Akal.

PALMER, J. L. (2008). *Atlantic Crossings: Race, Gender and the Construction of Families in Eighteenth-century La Rochelle.* (Tesis Doctoral, The University of Michigan, Ann Arbor, Estados Unidos).

PASSOLA I TEJEDOR, A. (1997). Poder, parentesco y linajes en la Lleida de los Austrias. En Casey J., Hernández Franco, J. (eds.), *Familia, parentesco y linaje*, (pp. 131-149). Murcia: Universidad de Murcia.

PASTOR, R. (1986). Consenso y violencia en el campesinado feudal. *En la España Medieval*, 9, 731-742.

PEÑA MONTENEGRO, A. (1771). *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*, Madrid: Real Compañía de Impresores y Libreros del Reino.

PEREIRA PEREIRA, J. (1990). *La formación de los distritos parroquiales en el mundo urbano: San Martín de Madrid, siglos XII-XVII*. (Memoria de Licenciatura, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España).

PERIÁÑEZ GÓMEZ, R. (2008). *La esclavitud en Extremadura (siglos XVI-XVIII)*. (Tesis Doctoral, Cáceres, Universidad de Extremadura, España).

PHILLIPS JR., W. D. (1989). *La esclavitud desde la época romana a los comienzos del comercio transatlántico*. Madrid: Siglo XXI.

PHILLIPS JR., W. D. (1990). *Historia de la esclavitud en España*. Madrid: Playor.

PIQUERAS, José Antonio (2011). *La esclavitud en las Españas. Un lazo transatlántico*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

POZO, L. M. (2006). The Mechanisms of Class Accommodation in Pre-capitalist Europe: A Study in Hegemony. *Review*, XXIX(3), 227-69.

POZO, L. M. (2007). The Roots of Hegemony. The Mechanisms of Class Accommodation and the Emergence of the Nation-People. *Capital and Class* 31(1), 55-88.

REGUERA, I. (1996). Inquisición y elites de poder en el País Vasco: el tribunal de Logroño. En Imízcoz Beunza, J. M. (dir.), *Elites, poder y red social. Las elites del país vasco y Navarra en la Edad Moderna*, (pp. 83-99). Bilbao: Servicio editorial de la Universidad del País Vasco.

RESTALL, M. (2000). Otredad y ambigüedad: la percepción que los españoles y los mayas tenían de los africanos en el Yucatán colonial. *Signos Históricos* 2(4), 15-38.

RODNEY, W. (1981). *A History of the Guyanese Working People, 1884-1905*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

ROTMAN, Y. (2004). *Les esclaves et l'esclavage. De la Méditerranée Antique à la Méditerranée médiévale, VIe-XIe siècles*. París: Les Belles Lettres.

SACO, J. A. (2009). *Historia de la Esclavitud*. Salamanca: Espuela de Plata.

SANDOVAL, A. (1987). *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid: Alianza Editorial.

SCHMIDT, S. W., GUASTI, L., LANDE, C. H., y SCOTT, J.C. (eds.) (1977). *Friends, Followers and Factions: A Reader in Political Clientelism*. Berkeley: University of California Press.

SCOTT, R. J. (1989). *La emancipación de los esclavos en Cuba. La transición al trabajo libre, 1860-1899*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.

SCOTT, R. J., Hébrard, J. M. (2007). Les papiers de la liberté. Une mère africaine et ses enfants à l'époque de la révolution haïtienne. *Genèses*, 66, 4-29.

SHAW, B. D. (1987). The Family in Late Antiquity: the experience of Augustine. *Past & Present* CXV(1), 3-51.

STELLA, A. (1992). L'esclavage en Andalousie à l'époque moderne. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1, 35-63.

STELLA, A. (2000). *Histoires d'esclaves dans la Péninsule Ibérique*. París: EHESS.

SUAREZ, F. (1966). *Selección de Defensio Fidei y otras obras*. Buenos Aires: Ediciones Depalma.

TANNENBAUM, F. (1946). *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. New York: Vintage.

TARDIEU, J. P. (2006). De l'évolution de l'esclavage aux Amériques espagnoles (XVIe-XVIIIe siècles). En Cottias, M., Stella, A., y Vincent, B. (coord.), *Esclavage et dépendances serviles. Histoire comparée*, (pp. 55-70). Paris: L'Harmattan.

TORRES SÁNCHEZ, R. (1986). La esclavitud en Cartagena en los siglos XVII y XVIII. *Contrastes*, 2, 81-101.

TRUMBACH, R. (1982). *La nascita della famiglia egualitaria. Lignaggio e famiglia nell'aristocrazia del' 700 inglese*. Bologna: Il Mulino.

VAUCHEZ, A. (1996). Note sur l'esclavage et le changement de religión en Terre Sainte au XIIIe siècle. En Bresc, H. (ed.), *Figures de l'esclave au Moyen Age et dans le monde moderne*, (pp. 91-96). Paris: L'Harmattan.

VINCENT, Bernard (2006). *El río morisco*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.

V.V.A.A. (2004). Forum: What Can Frank Tannenbaum Teach Us about the Law of Slavery? *Law and History Review*, 22 , 339-387.

WALLACE-HADRILL, A. (1989). Patronage in Roman Society: From Republic to Empire. En Wallace-Hadrill, A. (ed.), *Patronage in Ancient Society*, (pp. 63-87). Londres: Routledge.

WEISSMAN, R. (1987). Taking Patronage Seriously: Mediterranean Values and Renaissance Society. En Kent, F. W., Simons, P. (eds.), *Patronage, Art and Society in Renaissance Italy*, (pp. 25-45). Camberra y Oxford: Humanities Research Center y Clarendon Press.

WOLF, E. R. (1966). Kinship, Friendship and Patron-Client Relations in Complex Societies. En Banton, M. (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, (pp. 1-22). Londres: Tavistock.

WOOD, K. E. (2010). Gender and Slavery. En Paquette, R. L., Smith, M. A. (eds.), *The Oxford Handbook of Slavery in the Americas*, (pp. 513-534). Oxford: Oxford University Press.