

73)
973
D318
n.1

Carl N. Degler

HISTORIA DE ESTADOS UNIDOS

*La formación de una potencia
(1600-1860)*



**EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA**

ción «que un hombre pudiera glorificar a Dios haciendo el *bien* a los demás y consiguiendo de este modo el *bien* para sí». Este fortalecimiento de la conciencia social hasta alcanzar un perfecto individualismo evitó que el puritanismo degenerase en una simple defensa de la explotación económica.

Aunque los primeros teólogos como John Cotton abrigaron algunas dudas sobre los comerciantes porque, según sostenían los escolásticos medievales, compraban barato y vendían caro, más tarde aceptaron el nuevo orden económico. Cotton Mather, siguiendo un clásico calvinismo, sostenía que «toda clase de leyes, excepto la papista, justifican una *usura* reglamentada. Esto queda justificado por las leyes de necesidad y de utilidad. En las actuales circunstancias, si la usura fuese imposible desaparecería la sociedad humana». A fines de siglo los almacenes repletos, numerosos barcos anclados en el puerto de Boston y las mansiones bien abastecidas de los comerciantes demostraban claramente la compatibilidad de puritanismo y enriquecimiento.

Aunque de sobra se ha reconocido el influjo ejercido por los ideales económicos puritanos en Nueva Inglaterra, suele admitirse mucho menos que el próspero centro comercial de Filadelfia debió gran parte de su importancia a una ética similar seguida entre los cuáqueros.

Era William Penn, y no John Winthrop, quien aconsejaba a sus hijos «reunid vuestros ingresos y vivid con la mitad de ellos, y a ser posible con un tercio, y reservad el resto para imprevistos y donaciones benéficas». Como Cotton Mather, el calvinista con peluca, nos recuerda, la existencia sencilla era una característica más común entre los cuáqueros de los siglos XVI y XVII que de los puritanos. En efecto, tanto preocupaban a los amigos los vicios de la ostentación y la vanidad, que ni siquiera permitían que los retratasen y, como única concesión a su ego, cuando aparecían representados vestían de negro. «Que vuestras ropas, mobiliario y alimentación sean sencillos, pero limpios —decía William Penn a sus hijos—, y, cuanto más toscos, mejor: el resto es locura e insensatez.» También les aconsejaba diligencia «como medio de enriquecerse: *la mano diligente enriquece al hombre* [...]. La *frugalidad* es también una virtud de gran valor en la vida, el mejor medio de hacer fortuna, porque cuesta menos esfuerzo y tentaciones».

A principios del siglo XVII se hallaba muy generalizada «la leyenda del cuáquero como hombre de negocios». Esta opinión, muy próxima a la realidad, describía a los Amigos

como comerciantes astutos y prudentes «singularmente laboriosos, sin escatimar trabajo ni esfuerzo para aumentar sus riquezas», como expresaba un observador del siglo XVII. A semejanza de los puritanos, los cuáqueros eran sumamente expertos en contabilidad y predicaban y practicaban la doctrina vocacional que unía religión y virtudes económicas burguesas en feliz y fructífero maridaje.

De igual modo, cuando los habitantes de Nueva Inglaterra se extendieron por el alto Medio Oeste a fines del siglo XVIII y principios del XIX, la semilla del puritanismo, aligerada de su revestimiento teológico, se implantó por todo Estados Unidos. Además, si admitimos que la doctrina de la vocación fue calvinista antes que puritana, la cantidad de personas que se imbuyeron de tal precepto con su néctar religioso alcanza proporciones impresionantes. Ralph Barton Perry ha calculado que en tiempos de la Revolución uno de cada dos norteamericanos blancos era calvinista convencido.

Aunque despojados de ropaje teológico, la virtud del trabajo y la riqueza persisten entre ellos. Como Max Weber señalaba, el consejo del pobre Richard de Franklin no es más que la ética puritana desprovista de su teología: con Franklin los puritanos se han convertido en yanquis. Ya no les inquieta su salvación externa y les preocupa profundamente conseguir buenos negocios; los estadounidenses aún llevan la marca indeleble del puritanismo.

2. ¿ERAN «PURITANOS» LOS PURITANOS?

Para la mayor parte de los estadounidenses —y de europeos— el núcleo de la herencia social puritana queda resumida en la famosa agudeza de Macaulay de que los puritanos prohibieron atormentar a los osos, no por la tortura que se les infligía, sino por el placer que permitía a los espectadores.² Y, a fines de 1925, H. L. Mencken definió el puritanismo como «el temor obsesivo de que alguien, en algún lugar, pudieran ser dichoso». Antes de concluir este capítulo mucho se habrá dicho sobre la naturaleza pesimista y severa de su criterio existencial, pero chistes como los de Macaulay y Mencken falsean más que aclaran sus esenciales características. Puesto que la palabra «puritano» ha ido acumulando connotaciones peyorativas, vale la pena tratar de liberarla de ellas si queremos llegar a comprender su herencia. Aunque este proceso sea esencialmente negativo, a veces resulta esclare-

cedor exponer que determinadas influencias *no* son lo que parecen.

Para apreciar su mentalidad en cuestiones de placer, es fundamental reconocer que el teólogo puritano era un trabajador entre la colectividad. El puritanismo, como el protestantismo en general, rechazaba decidida y firmemente los ideales ascéticos y monásticos del catolicismo medieval. Los puritanos no debían rehuir los placeres corporales porque, según discurría Calvino, Dios «no se propone proveer sólo para nuestras necesidades, sino también para nuestro placer y deleite». Es evidente, manifestaba en su famosa obra *Institución*, que «el Señor ha dotado a las flores de belleza [...] y dulce olor», a fin de que influyan en nuestros sentidos, por consiguiente disfrutar de ellas no es contrario a la intención divina. «En una palabra —concluía—, ¿acaso no ha hecho muchas cosas dignas de nuestra estimación sin que sean útiles?»

Los puritanos preveían y legislaban contra el exceso de placer. «El vino es de Dios —advertía Increase Tather—, pero el borracho es del Diablo.» El programa de la Iglesia de Cambridge de 1680 prohibía los juegos de cartas y dados por la cantidad de tiempo que consumían y el estímulo que ofrecían a la inactividad, pero en 1699 los ministros de Boston no pusieron dificultades a las loterías públicas que, según decían, eran como un impuesto ya que por medio de ellas «se percibe únicamente lo que el gobierno podría haber exigido como una *imposición más general* [...] y se destina al bienestar público. Y todo ello se obtiene por medio de la *lotería*». Aunque a fines de siglo Cotton Mather condenaba los bailes mixtos, no se oponía al baile como tal, y su abuelo John Cotton, en principio, tampoco tuvo mucho que objetar al baile de parejas mientras no llegase a ser lascivo. Casualmente sería el mismo John Cotton quien rebatiría con éxito las argumentaciones de Roger Williams acerca de que las mujeres llevasen velo en la iglesia.

Es cierto que en el aspecto del vestuario la colonia de Massachusetts se esforzó por restringir el uso de «algunas modas nuevas o deshonestas» procedentes de Gran Bretaña, pero esos esfuerzos solían verse frustrados por los propios feligreses de las parroquias. Por ejemplo, Winthrop explicaba en su *History* que, aunque el Tribunal General instruía a los prohombres de las diversas iglesias para que redujesen la ostentación de sus ropas «apelando a la conciencia de los fieles», se advirtieron pocos cambios porque «incluso sus pro-

pias esposas, etc., participaban hasta cierto punto del desorden general».

Según sabemos hoy en día, el vestuario de los puritanos —no el que se hizo «histórico» por la famosa estatua de Saint-Gaudens— en modo alguno era austero, sino más bien de estilo renacentista inglés. Las máximas restricciones se impusieron al vestido más por diferenciar las clases sociales que por razones ascéticas. Por ello se aceptaban los cabellos largos en los puritanos de clase superior como Cromwell o Winthrop, pero exhibidos por una persona de *status* social inferior eran signo de vanidad. En 1651, la legislatura de Massachusetts llamaba la atención sobre «los excesos del vestuario» que se han «deslizado entre nosotros y especialmente entre la gente de condición social inferior en afrenta a la divinidad, escándalo de nuestra profesión, destrucción de las jerarquías y en absoluta desproporción con nuestras necesidades». El decreto declaraba «nuestra profunda abominación y disgusto al ver que hombres y mujeres de condición inferior visten como caballeros luciendo encajes de oro y plata, botones y detalles en las rodillas y calzan grandes botas; o mujeres del mismo rango llevan capuchas de gasa o de seda y pañuelos que, aunque resultarían admisibles en personas de importante condición o educación liberal, son intolerables en gente de baja condición». De esta norma se deduce una clara descripción de cómo vestían los puritanos elegantes que disfrutaban de buena posición.

Si debe exonerarse el bulo que circula sobre la severidad de sus ropas, también vale la pena que se les exima del cargo que se les imputa de enemigos de la música y el arte. Es absolutamente cierto que insistieron en que se retirasen los órganos de las iglesias y que algunos fanáticos destrozaron tales instrumentos en los templos de Gran Bretaña, pero no se oponían a los órganos ni a la música como tal, sino a aquella que se interpretaba en los templos protestantes. Los puritanos norteamericanos e ingleses famosos como Samuel Sewell, John Milton y Cromwell, fueron auténticos melómanos. Además, es preciso recordar que la ópera se introdujo en Inglaterra durante el gobierno puritano y, por añadidura, sin protestas. La primera producción dramática inglesa totalmente musical, *The Siege of Rhodes*, se representó en 1656, cuatro años antes de la Restauración. Con anterioridad al fin del gobierno puritano, John Evelyn consignaba en su diario que había ido «a ver una ópera nueva de estilo italiano, con música recitativa y decorados...». Ade-

más, como señala Percy Scholes, en toda la voluminosa bibliografía contemporánea que ataca a los puritanos por todas sus estrecheces de miras nunca se afirma que prohibieran la música mientras se interpretase fuera de las iglesias.

Iguales evidencias se obtienen en el ámbito del arte. Aunque la colección artística del rey Carlos se dispersó con la llegada de la Commonwealth, resulta significativo que Cromwell y otros puritanos adquirieran varias de sus obras. También es bien conocido que el jardín del Protector, en Hampton Court, estaba adornado con estatuas desnudas. Además, podemos afirmar que hacia 1640, cuando ordenaron el cierre de los teatros, fue más por una imposición adoptada ante la degeneración y lascivia propias de los espectáculos que se exhibían que porque objetaran al drama como tal. En cuanto a los puritanos norteamericanos, no es posible decir gran cosa sobre el interés que pudieran sentir hacia las obras de arte, puesto que en el siglo XVII eran muy escasas. Lo único que puede asegurarse es que, a diferencia de los cuáqueros, los puritanos no ponían reparos a los retratos.

Algunos escritores modernos manifiestan haber encontrado en el puritanismo, de manera especial en la rama de Nueva Inglaterra, indicios de represiones sexuales e inhibiciones. Aunque sin duda sería falso sugerir que los puritanos no se sometían a una castidad elemental, también sería erróneo creer que su vida sexual estaba plagada de aridez o que el sexo les era repulsivo. Entre ellos, el matrimonio era algo más que una alternativa de «abrasarse», como diría la doctrina paulina de la iglesia católica. El matrimonio era algo que se imponía al cristiano íntegro; el celibato no se consideraba meritorio. Con evidente desaprobación, John Cotton describía a una pareja que había contraído matrimonio hacía poco y que «inmediatamente después de su boda, sin siquiera acercarse al tálamo nupcial», convinieron en vivir separados del resto del mundo «y después separarse ellos mismos». Pero, según aconsejaba Cotton, tal comportamiento «no era más que un esfuerzo de falso celo porque seguían los dictados de sus mentes ofuscadas y no del Espíritu Santo que dice *"no es bueno que el hombre esté solo"*». Cotton se oponía no sólo al ascetismo católico, sino a la creencia de que las mujeres eran el «recipiente impuro», la tentación del hombre. Las mujeres, más que «un mal necesario, son un bien necesario —decía—. Un consuelo en la existencia del hombre...».

Puesto que, según otro teólogo, «el goce del tálamo conyugal se basa en la naturaleza humana», los puritanos prácticos exigían que los hombres casados no acompañados de sus esposas abandonasen las colonias o las llevasen consigo inmediatamente. Las colonias puritanas estimulaban matrimonios satisfactorios para los contrayentes, por lo que les permitían divorciarse cuando los cónyuges eran impotentes, se ausentaban en exceso o se mostraban crueles con sus parejas. En realidad, la legislación que amparaba el divorcio en Nueva Inglaterra era la más condescendiente de la cristiandad en una época en que ni Milton con su elocuencia pudo conseguir que se desataran los vínculos matrimoniales en Inglaterra.

En su historia de Harvard, Samuel Eliot Morison ha recogido numerosos ejemplos del saludable interés que los jóvenes puritanos experimentaban por el sexo opuesto. Por ejemplo, en algunos libros de pensamientos se demuestra que aquellos muchachos solían citar textos semejantes al primer verso del poema de Herrick «Recoge mientras puedas los capullos de las rosas» así como fragmentos amorosos de Shakespeare y versos eróticos, e incluso escatológicos. Un graduado de Harvard decía en una carta que no se consideraba inmoral ni inconveniente que los caballeros regalaran ligas a sus prometidas.

También resulta difícil conciliar la opinión generalizada del remilgo de los puritanos con los cientos de confesiones de relaciones sexuales prematrimoniales que figuran en los archivos de las iglesias, entendiéndose además que tales confesiones procedían de jóvenes devotos o que aspiraban a serlo y nunca de elementos no regenerados.

Es en verdad revelador que las congregaciones aceptasen a tales pecadores entre los miembros de la comunidad sin imponerles castigo alguno. Ciertamente que la legislación civil condenaba semejantes transgresiones cuando se descubrían entre los regenerados o los no feligreses, pero lo mismo sucedía entre los no puritanos de Virginia. Refiriéndose a Virginia, el historiador Philip A. Bruce nos dice: «De los numerosos ejemplos que se nos ofrecen relativos a la profanación del domingo —embriaguez, juramentos, difamación e inmoralidades sexuales— se ha comprobado que no sólo los jurados y las juntas eclesiásticas se mostraban en extremo vigilantes para dar cuenta de tales ofensas, sino que los tribunales estaban también dispuestos a infligirles castigo y que la penalidad oscilaba de una importante sanción hasta

la vergonzosa exposición en el cepo [...] y de tal exposición a la aplicación de dolorosos azotes en el poste destinado a tal fin.» En resumen, la estricta observancia moral por parte de las autoridades públicas, más que práctica generalizada, era una costumbre puritana del siglo XVII.

En aquella sociedad las relaciones entre ambos sexos solían ser mucho más afectuosas y tiernas de lo que han difundido los creadores de mitos. Teniendo en cuenta su criterio de que el matrimonio era sumamente deseable a los ojos de Dios y el hombre, no resulta difícil encontrar pruebas de amor profundo y constante entre marido y mujer. Si bien John Cotton solía utilizar la bíblica alusión «consoladora compañera de fatigas» al dirigirse a su esposa, otros maridos se aproximaban más a nuestras convenciones románticas. La carta que un tal John Winthrop escribe a su amada Margaret demuestra la profunda devoción de que eran capaces los auténticos puritanos. Alude a ella calificándola de «mi buena mujer, mi dulce esposa» y, tras anticipar su regreso al hogar, prosigue, «entonces disfrutaremos uno con el otro nuevamente, como ambos deseamos [...]. Ya es hora de acostarme, pero debo yacer solo, por ello no me apresuro [...]. Beso a mi dulce esposa y bendigo a nuestros hijos [...]. Te encomiendo a la gracia y bendición del Señor y me despido [...].»

A Anne Bradstreet se deben muchos poemas compuestos por amor a su marido, con sentimientos e imágenes claramente románticos.

Mi querido y amante esposo,
considero tu amor más valioso que las minas de oro
o que todas las riquezas que hay en oriente.
Mi amor es tal que los ríos no pueden ahogarlo
y sólo tu afecto logra gratificarme.

En otro poema se dirige a su esposo como:

Mi cabeza, mi corazón, mis ojos, mi vida, nada menos.
Mi alegría, mi provisión de dichas terrestres,

y también le pregunta:

Si dos son uno, como sin duda somos tú y yo,
¿cómo puedes encontrarte ahí mientras yo sufro en Ipswich?

Al dirigirse a John como «mi dulcísimo esposo», Margaret Winthrop acaso compendia el ideal del matrimonio purita-

no cuando declaraba: «Muchas razones me hacen amarte, de ellas citaré dos: en primer lugar, porque amas a Dios y, en segundo, porque me amas a mí. Si ambas motivaciones no existiesen —añadía—, todas las demás quedarían eclipsadas.»

Sin embargo, sería erróneo tratar de identificar a estos graves³ y formales personajes entre los libertinos del Renacimiento. Eran de índole sobria, les preocupaba profundamente su salvación eterna y estaban dispuestos a vivir con arreglo a los mandamientos divinos, de acuerdo con su propia interpretación, pese a que no desconocían la corrupción e indignidad más absoluta. «Dios no nos ha enviado a este mundo como a un teatro, sino como si fuese un correccional», decía un ministro a su congregación. Para los puritanos éste era un mundo impregnado de maldad y, según esta verdad, eran esencialmente realistas en sus juicios. Perry Miller observa que, como no esperaban nada, era casi imposible encontrar entre ellos a seres desengañados. Probablemente eso es una exageración, porque también eran humanos: cuando desapareció la Commonwealth fue precisamente un puritano quien dijo: «Dios nos ha escupido en el rostro», pero en esta generalización del profesor Miller hay mucha verdad: sólo un hombre convencido de la inevitable y eterna naturaleza del mal podía combatirlo tan enérgica e incesantemente.

Ralph Barton Perry ha dicho que los puritanos, en el mejor de los casos, eran atletas espirituales que se esforzaban individual o colectivamente por alcanzar unas pautas morales más elevadas que las que en justicia cabía esperar de criaturas tan depravadas. De ahí que sus diarios y autobiografías estén tan llenos de la más atormentada exploración espiritual y de una profunda búsqueda interior. Convencidos por una parte de la suma conveniencia de procurarse la salvación y conocedores asimismo de la absoluta maldad de la naturaleza humana por otra, se enfrentaban a un dilema imposible que no les permitía el más mínimo reposo hasta la sepultura. Sin embargo, movidos por tal obsesión llegaron e hicieron llegar a su sociedad a elevadas cotas de perfección tanto materiales como espirituales.

Semejante preocupación por cumplir la voluntad divina tenía una vertiente menos agradable. Si la creencia de ser «el guardián de mi hermano» era campo de abono para una elevada conciencia social y se expresaba por sí misma en los movimientos reformistas característicos de Boston y sus alrededores, también podía conducir, y conducía, a intole-

rancia, fariseísmo y estrechez de miras, como se evidencia en Anthony Comstock, otro clásico ejemplo bostoniano, aunque este fruto de los lomos del puritanismo es el menos característico de los toscos habitantes de Nueva Inglaterra del siglo XVII que nos haría creer H. L. Mencken. Las posturas antialcohólicas y antisexuales y la rígida observancia del descanso dominical⁴ que suelen atribuirse a los puritanos son un complemento del siglo XIX a la opinión mucho más moderada y saludable sobre las iniquidades de la vida que sostenían los primeros colonos de Nueva Inglaterra.

Para comprender cuán distintos podían ser los puritanos basta con comparar a Roger Williams con John Cotton, su incansable adversario. Mas pese a las diferencias entre ellos existentes, por lo menos estaban unidos por una característica común: creían en sí mismos, en su moral y en la misión que debían realizar en el mundo. Por tal razón, el puritanismo fue como un revulsivo intelectual y social en el siglo XVII. Con su poder dio al traste con las Iglesias, desafió tiranos, depuso gobiernos y decapitó reyes.

La Reforma impuso una carga terrible en las almas de aquellos que rompieron con la Iglesia romana. Al proclamar el sacerdocio de todos los creyentes, el protestantismo establecía una responsabilidad considerable en las relaciones de cada ser humano con Dios. Nadie podía salvarle y, por consiguiente, nadie debía atreverse a intentarlo. Más preocupado por su salvación que por cualquier otro asunto vulgar, el puritano se vio obligado a convertirse en un intrépido individualista para la salvación de su alma inmortal.

Sus enérgicas convicciones motivaron la Gran Migración de 1630-1640 e hicieron de Massachusetts una colonia floreciente en el transcurso de una década. Irónicamente, aquella misma energía impulsó a Roger Williams a amenazar las bases muy legítimas y sociales de la Commonwealth puritana en Massachusetts, porque consideraba que la oligarquía estaba equivocada y él tenía razón, como así sería siempre. Mientras los gobiernos de Massachusetts intentaban conformar a los hombres a su dogma, su ejemplo de rebeldía sirvió de guía a quienes creían que se les negaba la verdad. Semejante individualismo, como podríamos calificarlo en la actualidad, era carne y sangre de su religión. Aunque la teocracia se debilitaría en breve y su dura voz se suavizó hasta alcanzar el hálito consolador del unitarismo, jamás desapareció la fe en sí mismos ni la obstinada resistencia a la represión y a la mentira que preconizaban los puritanos. En la medida en

que los estadounidenses actuales pueden ser tachados de individualistas, uno de los principales orígenes de semejante tendencia radica en la herencia puritana.

En sus incesantes esfuerzos en busca de indicios de salvación y del conocimiento de las intenciones divinas respecto al ser humano, los puritanos depositaban gran confianza en el intelecto humano, aunque en cuanto a sí mismos, como todos los cristianos, la fe constituía la base de sus creencias. «La fe no renuncia ni muda nuestra razón —manifestaba el norteamericano Samuel Willard—, porque nada hay contrario a ella en la religión, aunque muchas cosas la trascienden y pueden cautivarla.» Richard Baxter, inglés, insistía en que «los más religiosos son los más sinceros y racionalmente nobles». Según los puritanos, religión y razón eran complementarias, no antitéticas como para muchas sectas evangélicas de la época.

La simple emoción religiosa debía estar siempre controlada por la razón. Por ello el clero puritano formado en las universidades se enorgullecía de la lucidez y racionalismo de sus sermones,⁵ que de un modo casi riguroso seguían la lógica secuencia de «doctrina», «razón» y «provecho». Evitaban conscientemente los florilegios tortuosos y retóricos, tan del agrado de predicadores afectados como John Donne, y durante su proceso facilitaban la anotación de datos a sus ávidos oyentes. Un crimen imperdonable de la señora Anne Hutchinson fue su afirmación de que uno podía «sentir» la propia salvación, que estaba «henchido de Dios» tras haberse convertido y que, para salvarse, no le era necesario estar versado en la Biblia ni en los autores puritanos. No se trataba de que éstos fuesen indiferentes a la Palabra, ni mucho menos: se exigía que los devotos prestasen declaración ante una experiencia religiosa intensa, casi por definición moral de carácter, antes de poder alcanzar plenamente su calidad de miembros de la Iglesia. Pero siempre fue muy importante para ellos —tanto en las actividades anárquicas de los anabaptistas como en las agitaciones de los Amigos— que no se confundiese la simple emoción con la rectitud o con una conducta religiosa adecuada. En esto, como en otras cosas, los puritanos intentaron tomar una vía intermedia, en este caso entre el excesivo legalismo y formalismo de católicos y episcopalistas, y el apasionado e intuitivo evangelismo de baptistas y cuáqueros.

Convencidos del gran valor de la razón, era natural que los puritanos valorasen también la educación. «La ignorancia

es madre [no de la Devoción, sino] de la Herejía», declaraba un teólogo puritano. Y un ministro muy culto se adhería a la creencia puritana de que era necesario estudiar y adquirir erudición para alcanzar un adecuado entendimiento de la Palabra de Dios. Más de cien graduados de las universidades de Cambridge y Oxford, en su mayor parte ministros, se instalaron en Nueva Inglaterra antes de 1640. Por las mismas fechas en toda Virginia no había cinco hombres que pudiesen reivindicar una educación similar. Puesto que la Universidad de Cambridge, situada en un extremo de la puritana East Anglia, facilitó la mayor parte de los graduados norteamericanos, era natural que Newtown, sede del propio colegio de Nueva Inglaterra, fuese rebautizada en breve en honor del Alma Mater. «Desde que Dios nos permitió llegar a salvo a Nueva Inglaterra —decía un famoso tratado algunas de cuyas palabras se hallan immortalizadas en el patio de Harvard—, una de las primeras cosas que más anhelábamos y procurábamos era mejorar la enseñanza y perpetuarla para la posteridad, temiendo enviar ministros ignorantes a las iglesias cuando los actuales yácieran bajo tierra.» «The College», fundado en 1636, se denominaría en breve Harvard y se convertiría exclusivamente en la única institución donde se impartió la instrucción más depurada de Norteamérica durante casi todo el siglo XVII. Aunque a ella acudirían estudiantes de lugares tan alejados como Virginia, siguió siendo, como en sus comienzos, el núcleo de la instrucción puritana en el Nuevo Mundo.

Por mucho que pueda dudarse de las pretensiones de Samuel Eliot Morison sobre los orígenes seculares de Harvard, las pruebas por él facilitadas sobre la característica educación laica renacentista que se impartía en el colegio puritano de Nueva Inglaterra son tan impresionantes como convincentes. Los autores seculares latinos y griegos de la Antigüedad dominaban los planes de estudios porque aquél era un adiestramiento en las artes liberales igual al recibido por los dirigentes en el Cambridge inglés. Según los puritanos, la educación de los ministros no podía menos que ser la superior que pudiera conseguirse en el momento. Tan importante parecía la instrucción en Harvard para la colonia de New Haven que en 1644 se decretó legalmente que todas las ciudades designarían a dos responsables para recoger las aportaciones de cada familia destinadas a «mantener a los estudiantes de Cambridge...».

Si contaban con un colegio universitario debían procurar-

se escuelas preparatorias para enseñar a aquellos que accederían a la universidad. Además, en una sociedad dedicada a la lectura de la Biblia, era indispensable que se impartiese una educación elemental. «Siendo uno de los principales proyectos del viejo mentiroso de Satán evitar a los hombres el conocimiento de las Escrituras» comenzaban las primeras leyes escolares de Massachusetts (1647) y de Connecticut (1650). Pero los puritanos promocionaban la educación tanto por razones de índole secolar como religiosa. Por ejemplo, el Código de Massachusetts de 1648 exigía que se enseñase a leer a los niños, «puesto que la instrucción infantil es singularmente conveniente y provechosa para todo bien público».

Las primeras legislaciones escolares de Nueva Inglaterra preveían que cada pueblo de cincuenta o más familias contratase los servicios de un maestro para instruir a los jóvenes; los municipios de cien o más familias también ordenaban que se facilitasen institutos de segunda enseñanza, «capacitando a los maestros para instruir a los jóvenes y que puedan acceder a la universidad». Aunque los padres no estaban obligados a enviar a sus hijos a esas escuelas, sí debían enseñarles a leer. Según datos obtenidos de los pleitos presentados ante los tribunales y el alto nivel educativo de Nueva Inglaterra en el siglo XVII, parece que estos primeros intentos de instrucción respaldados y controlados públicamente se aplicaron con resultados fructíferos.

Ninguna otra colonia del siglo XVII impuso tan elevadas pautas instructivas a sus sencillos granjeros como los puritanos. Ciertamente que la vieja Inglaterra de esa época podía jactarse de contar con institutos de segunda enseñanza, algunos de ellos de carácter gratuito, pero apenas tenían escuelas primarias y, hacia fines del siglo XVII, las escuelas gratuitas de Inglaterra se convirtieron de manera creciente en escuelas privadas. Además, hasta bien entrado el siglo XIX, el gobierno británico nada hizo por apoyar las escuelas. La educación primaria y secundaria en Gran Bretaña, en comparación con el ejemplo de Nueva Inglaterra, era de carácter privado o eclesiástico.

A diferencia de los puritanos, los cuáqueros impulsaron escasamente la educación popular durante el siglo XVII y comienzos del XVIII. Comoquiera que cargaban el acento sobre la Luz Interior y la doctrina de la salvación universal, apenas contaron con las motivaciones religiosas de los puritanos. Por otra parte, los cuáqueros no consideraban la educación como tal con igual reverencia que los puritanos. Por

ejemplo, William Penn indicaba a sus hijos que «leyendo mucho se aleja la mente de la meditación». Ningún puritano hubiera dicho algo semejante.

Cabe destacar que en el siglo XVII Virginia también se interesaba por la instrucción. Durante el transcurso del siglo en varias ocasiones se establecieron planes muy avanzados para construir una universidad en la colonia. En esa época también existían escuelas gratuitas en Virginia, aunque la falta de comunidades aldeanas las hicieron inaccesibles para gran número de niños. Pero, en comparación con Nueva Inglaterra, Virginia carecía de escuelas respaldadas públicamente: los fondos destinados a las escuelas rurales, como los reservados a las escuelas gratuitas en la Gran Bretaña contemporánea, procedían de donaciones privadas o eclesiásticas. Tampoco fue Virginia capaz de llevar a la realidad sus diversos proyectos de crear un colegio universitario hasta la fundación del William and Mary, casi al concluir el siglo.

Aunque la trayectoria que se sigue desde las escuelas primarias de Nueva Inglaterra hasta el inconfundible sistema estadounidense de las actuales escuelas públicas gratuitas no siempre es progresivamente ascendente ni uniformemente clara, su relación es innegable. La innovación puritana de apoyo y control públicos en el nivel local ha sido el prototipo estadounidense para la creación de un sistema adecuado de educación popular.

La educación superior estadounidense en particular debe mucho a la religión, ya que gracias a la preocupación de las diversas iglesias por sus confesionés religiosas surgieron numerosos colegios que seguían el ejemplo de la fundación de Harvard por los puritanos. Durante la época de la Revolución, además de Harvard había ocho colegios en las colonias británicas, de los cuales, salvo uno, todos habían sido fundados bajo los auspicios de una Iglesia. William and Mary (1693) y el King's College, más tarde llamado Columbia (1754), fueron instituidos por los episcopistas; Yale (1701) y Dartmouth (1769), se debieron a los ortodoxos congregacionalistas que estaban descontentos de Harvard; el colegio de Nueva Jersey, conocido más tarde como Princeton (1747), fue fundado por los presbiterianos; el Queen's College, que se llamaría después Rutgers (1766), por la Iglesia holandesa reformada; el de Rhode Island llamado posteriormente Brown (1764), por los anabaptistas. Solamente la Academia de Filadelfia, que luego sería la Universidad de Pennsylvania (1749), fue de origen secolar.

La abrumadora importancia de las iglesias en el desarrollo de la educación superior norteamericana durante el período colonial establece una pauta que se continuó favorablemente hasta bien entrado el siglo XIX y que aún prosigue hasta ciertos límites... Colegios famosos como Oberlin, Wesleyan, Haverford, Wittenberg, Moravian, Muhlenberg y Notre Dame fueron fundados por la Iglesia en los años precedentes a la guerra civil. Facilitando muchos colegios (debe recordarse que Gran Bretaña no contó con una tercera universidad hasta el siglo XIX), el impulso religioso y la diversidad del pueblo norteamericano estimularon muy tempranamente la característica fe norteamericana en la eficacia y conveniencia de procurar instrucción para todos.

Cuando se insiste en las cualidades embrionarias del siglo XVII nos sentimos tentados a localizar el origen de la doctrina norteamericana posterior de separación de Iglesia y Estado y libertad religiosa en las obras de Roger Williams y en las prácticas de provincias como Nueva York, Maryland y Pennsylvania. Sin embargo, tal línea de desarrollo es en realidad ilusoria. En la época de la Revolución todas las colonias, comprendida Rhode Island, imponían restricciones e inhabilitaciones a algunas sectas, con lo que practicaban como máximo una manera limitada de tolerancia y no de libertad religiosa, y mucho menos de separación Iglesia y Estado. Además, los convincentes y proféticos argumentos de Roger Williams a favor de la libertad religiosa quedaron olvidados en el siglo XVII y no podían ejercer influencia alguna en aquellos que finalmente elaboraron la doctrina de la libertad religiosa contenida en la Constitución nacional. En cualquier caso, le hubiera resultado sumamente difícil a Williams hablar con Jefferson y con los demás virginianos que lucharon por la libertad religiosa. Para Williams el puritano, la gran justificación de la libertad religiosa consistía en conservar la pureza de la Iglesia; para los deístas virginianos el objetivo más importante era evitar la amenaza religiosa a la pureza y libertad del Estado.

3. DERECHOS DE LOS INGLESES

Para todo aquel que estime las instituciones políticas estadounidenses, el modo en que se inició su gobierno representativo en el siglo XVII podría muy bien asustarle y sorprenderle. El proceso fue sumamente «improvisado», arbitra-

4. NEGROS EN UN PAÍS DE BLANCOS

A medida que se detecta en la historia política del siglo XVII el germen de la Revolución, se hace implícita la génesis de la guerra civil en su historia social. A fines de agosto de 1619, según John Rolfe, un buque holandés trasladó «veinte negros» a Jamestown. Pero contrariamente a la teoría popular, el problema racial no se inició entonces. Debería transcurrir medio siglo más para que la esclavitud, como se conocería con posterioridad, se estableciese de modo manifiesto en Norteamérica. En 1671 el gobernador de Virginia aún calculaba que los negros representaban menos del cinco por ciento de la población.

Durante la mayor parte del siglo XVII la sociedad virgiana consistía mayoritariamente en granjeros pequeños e independientes, propietarios de sus tierras: las plantaciones de esclavos, como se conocerían en el siglo XVIII, escaseaban, y sus propietarios eran relativamente insignificantes política y socialmente.

Hasta los primeros años del siglo XVIII, los pequeños terratenientes y los sirvientes sometidos a contrato no se vieron desplazados por los esclavos negros de manera apreciable. Mientras que en 1671 el cinco por ciento de la población era negra, en 1715 la cifra se elevó al veinticuatro por ciento y, en 1756, los esclavos negros representaban el cuarenta por ciento. (Hacia 1724 los esclavos negros superaban a los blancos en una proporción superior a dos por uno en Carolina del Sur.) A medida que crecía la importancia de la esclavitud, aumentó la de los grandes plantadores: a fines del siglo XVII los grandes terratenientes con sus numerosos esclavos habían desbancado a los pequeños y enérgicos propietarios, tanto en los ámbitos políticos como sociales de Virginia. No nos interesa en estos momentos profundizar en las causas de tan intenso cambio observado en la clase que ostentaba el poder en la provincia, y si aludimos a ello es estrictamente con el fin de aclarar que durante la mayor parte de siglo ni la institución esclavista ni los negros fueron parte importante en la vida de Virginia.

Sin embargo, sí debe hacerse notar que la esclavitud y las discriminaciones raciales comenzaron en el siglo XVII. Hace siglo y medio, Alexis de Tocqueville, el más perspicaz de los investigadores de Norteamérica, indicaba que contrariamente a lo sucedido en la Antigüedad, los prejuicios manifestados por los norteamericanos contra los negros habían

tenido su origen en la esclavitud y observaba: «entre la gente moderna el hecho abstracto y transitorio de la esclavitud se halla fatalmente unido al hecho físico y permanente del color». Además, añadía, en el norte «retrocede la esclavitud, pero los prejuicios que ha originado son inmutables». Otros historiadores más modernos también han destacado esta relación causal entre la institución esclavista y los prejuicios hacia el color que sentían los norteamericanos. Y es patente para cualquier persona versada en la naturaleza de la esclavitud norteamericana, en especial tal como funcionaba en el siglo XVII, que las huellas de servidumbre impresas en el futuro de la gente de color del país han sido profundas y duraderas.

Pero si examinamos los inicios de la historia de la esclavitud en las colonias inglesas y la reacción de los ingleses hacia los negros, resulta evidente que la suposición de que la esclavitud es responsable del bajo *status* social de los negros es una cuestión dudosa. En primer lugar, la institución esclavista, como llegaría a quedar delimitada por la legislación a fines del siglo XVII, no prevaleció cuando llegaron los primeros negros a Jamestown o, por lo menos, no apareció en el código de Virginia hasta 1660. En realidad, esta tardía aparición del estatuto de los esclavos en la legislación ha inducido a algunos historiadores a sostener que con anterioridad a 1660 los negros disfrutaban de igual condición que los sirvientes blancos sometidos a contrato. Según tales historiadores, la esclavitud era la fuerza que sumergió a los negros en la inferioridad social y la discriminación. Contrariamente a tal creencia, Winthrop Jordan deduce que no puede darse por cierta la condición exacta de los negros durante los primeros decenios de su existencia en Norteamérica teniendo en cuenta las fuentes disponibles. Una de las razones de que resulte imposible conocer con certeza tal situación es que ciertos factores inducen a creer que los negros fueron discriminados mucho antes de que se instituyese legalmente la esclavitud. En resumen, cuando se trata de descubrir las raíces de los prejuicios raciales y la discriminación contra los negros en Norteamérica, el procedimiento más acertado consiste en abandonar la idea de que la esclavitud fue su factor causal. En lugar de ello, debería investigarse sobre el supuesto de que la discriminación precedió a la esclavitud, con lo que contribuyó a reforzarla. Según esta suposición, los prejuicios raciales norteamericanos tienen su origen en el ambiente social discriminatorio

de comienzos del siglo XVII, mucho antes de que la esclavitud estuviese legislada. Cuando apareció en los códigos, no pudo dejar de verse configurada por el prejuicio de la gente entre la que se desarrolló. Así fue como la esclavitud legal de las colonias inglesas fortaleció y contribuyó a perpetuar la discriminación contra los negros que prevalecía desde los comienzos de la colonización.

Sencillamente, como los negros diferían de los ingleses en muchísimos aspectos, no era probable que los hombres del siglo XVII les concedieran su misma categoría. Incluso los irlandeses, que eran blancos, cristianos y europeos, llegarían a ser considerados literalmente «al margen de la sociedad» y se aludía a algunos de ellos como «esclavos». Después de todo, los africanos eran paganos en una época en que ser «cristiano» era un título importante. Se trataba de negros y con una cultura distinta. Como expresaba un observador inglés del siglo XVII acerca de los africanos, «aunque la gente sea negra y esté desnuda, no son salvajes». En la obra de Shakespeare el horror que Brabantio experimenta ante la fuga de su hija con el negro Otelo refleja lo consciente que era el hombre del siglo XVII de las diferencias existentes entre él y los negros. «Condenado como estás, la has hechizado», exclama el ultrajado padre, ignorando que Otelo es cristiano. Sólo sometida a hechizo, razona, su hija «eludiría los ricos y adornados predilectos de nuestra nación... [...] para incurrir en la burla universal» y dejar a su familia para buscar «el pecho de hollín de un ser como tú». La propia Desdémona admite que ha visto el «rostro del moro en su ánimo», reconocimiento de que su semblante diferente habría sido un serio obstáculo para un amor menos profundo que el de ella. En *Titus Andronicus*, Tamora es injuriada por Bassiano por amar al moro Aarón. «Créeme, reina, tu tenebroso cimerio, con el color de su cuerpo mancha tu honor y lo hace detestado y abominable.» Y le pregunta por qué va errando por el bosque «con un bárbaro moro».

Pero la sensación de que los ingleses y los negros eran diferentes no dependía de vagas impresiones fruto de azarosos y ocasionales contactos establecidos con negros o moros en Inglaterra. El hecho de que los negros llegasen a la Norteamérica inglesa como la carga del comercio internacional de esclavos favoreció sin duda un sentimiento de superioridad entre los ingleses. Si el noble y eminente Otelo podía ser afrentado estigmatizándolo como una «cosa», era mucho más probable que ese término degradante se aplicase a los des-

dichados recién salidos de los barcos de esclavos. Podía preverse que, desde el principio, se asignaría a la gente de color una especial situación inferior.

Tales fueron en realidad los hechos, aunque en los registros de Virginia y Maryland de los años comprendidos entre 1620 y 1660 raras veces se alude a los «esclavos» y se menciona preferentemente a los «negros». El hecho de que no se utilizase el término de esclavo no debe ocultarnos la existencia de semejante condición. Durante aquellos años aún era inconcreta la definición legal de la categoría inferior que los ingleses establecidos en Norteamérica, tanto en las colonias de Nueva Inglaterra como de Chesapeake, estaban creando para los negros, pero parece indudable que estaba en proceso de elaboración un estatuto inferior. Además, el tratamiento concedido a los indios, otros paganos de piel cetrina, es más representativo de que la esclavitud era el destino reservado a los negros. La esclavitud india se practicó casi desde el principio en todas las colonias inglesas y raras veces se establecían distinciones entre indios y negros al promulgarse una legislación discriminatoria. Pero nos situaremos de nuevo en los inicios de la esclavitud en las colonias inglesas.

Las colonias de Virginia y Nueva Inglaterra tuvieron muchas oportunidades de aprender prácticas discriminatorias contra los negros procedentes de las colonias inglesas establecidas en islas como Bermudas y New Providence del Caribe. Ya a comienzos de 1620 y 1630 esas colonias facilitaron un *status* absolutamente discriminatorio para los negros. Por ejemplo, en 1623, la asamblea de Bermudas aprobó un decreto que limitaba las «insolencias de los negros», restringía su libertad de movimiento y su participación en el comercio y les negaba el derecho a llevar armas. La empresa puritana de la isla de New Providence, al oeste del Caribe, fue famosa porque pirateaba esclavos negros de las colonias españolas con el fin de venderlos o usarlos en sus plantaciones. Hacia la década de 1640, según el historiador contemporáneo Richard Ligon, Barbados, otra colonia inglesa del Caribe, utilizaba decididamente a los negros como esclavos.

Ya durante las décadas de 1630 y 1640 aparecen pruebas de que Virginia y Maryland distinguían a los negros con un trato discriminatorio en comparación con sus sirvientes blancos. En 1630, un tal Hugh Davis, de Virginia, fue «severamente azotado ante una asamblea de negros y otras personas por denigrarse a sí mismo, deshonorar a la divinidad y aver-

gonzar a los cristianos, profanando su cuerpo al yacer con un negro». En 1639 se aprobó en Maryland un decreto que enumeraba los derechos de todos los residentes cristianos (excepto los esclavos). Los esclavos a que se aludía sólo podían ser indios o negros, ya que todos los sirvientes blancos eran cristianos. En Virginia, en 1640, y en Maryland, en 1648, se denegó específicamente el derecho a usar armas a los negros, aunque tal prohibición no se aplicó a los sirvientes blancos. Lo cierto es que cuando los estatutos prohibían que los negros fuesen armados, se indicaba a sus amos que armasen a los sirvientes blancos.

Dos procesos destinados a castigar a unos sirvientes fugitivos de Virginia aclaran en cierto modo la situación de los negros hacia 1640. El primer proceso afectaba a tres fugitivos, dos de los cuales eran blancos y el tercero negro. A todos ellos les fueron infligidos treinta latigazos, y los blancos vieron prorrogado un año más el plazo que debían servir a sus amos, al concluir el cual debían trabajar para las colonias durante otros tres años. El otro, que era «un negro llamado *John Punch*, servirá a su amo o a aquellos por él designados durante toda su vida natural en esta ciudad o en otro lugar». Es evidente que el castigo impuesto al negro era mucho más severo y que su penalización en realidad consistía en reducirlo a la esclavitud, aunque también es indudable que hasta que se pronunció tal sentencia debía haber tenido la categoría de sirviente.

El segundo proceso, también celebrado en 1640, sugiere que por esas fechas algunos negros ya eran esclavos. En este caso se trataba de seis hombres blancos y un negro que habían planeado fugarse. Las penas que les fueron aplicadas variaban, pero a Christopher Miller, «un holandés (principal inductor de la huida)», le correspondió el trato más duro: le fueron infligidos treinta latigazos, le grabaron a fuego una «R» en la mejilla, le pusieron un grillete en la pierna durante un año «o durante más tiempo si su amo lo cree conveniente» y se le condenó a prestar siete años de servicios para la colonia, una vez hubiera cumplido el tiempo debido a su amo. Otro de los conspiradores, que también fue condenado a los azotes, al grillete y a la marca de la «R», fue el negro Emanuel, pero, de manera muy significativa, no se le sentenció a trabajar para la colonia. Al parecer ya servía a su amo con carácter vitalicio, es decir, era esclavo.

En los primeros inventarios de las propiedades del siglo XVII aparecen dos distinciones en el cálculo del valor de los

criados y de los negros. Por lo regular, incluso los niños eran más valiosos que cualquier criado blanco. En segundo lugar, el nombre del sirviente suele ir seguido del número de años que todavía le quedan de servicio; tratándose de los negros no aparece semejante anotación. Así, en un inventario de Virginia de 1613, un criado blanco de veintidós años, al que quedaban ocho años de servicio, estaba valorado en mil libras de tabaco, mientras que a un «sirviente negro» se le asignaba un valor de tres mil libras, un blanco con siete años de servicio aparecía valorado en setecientas libras y una niña negra de ocho años de edad se consideraba que valía dos mil libras. En otro inventario, practicado en 1655, dos sirvientes masculinos y competentes, con cuatro años de servicio, estaban valorados en cuatro mil cien libras cada uno, y una muchacha negra se estimaba que valía cinco mil quinientas libras.

Diferencias tan considerables en la valoración de los «sirvientes» blancos y negros, como el hecho de que no se indicase el plazo en que finalizaban los servicios de los segundos, sugiere claramente que éstos eran esclavos. Parece indiscutible que algunos servicios que desempeñaban los negros incrementaron su valor, servicios que, por otra parte, no eran o no podían ser exigidos a los blancos. Además, una escritura de Maryland de 1649 demuestra que la condición de esclavo no sólo era vitalicia, sino también hereditaria: aparecían escriturados tres negros y toda su descendencia, tanto masculina como femenina.

Aún aparecen pruebas más positivas de auténtico esclavismo en los registros de los tribunales de las décadas de 1640 y 1650. Por ejemplo, en 1646 una mujer y un niño negros fueron vendidos a Stephen Carlton para que tanto él «como sus herederos se sirvieran de ellos a perpetuidad». Una niña negra fue adquirida en 1652 por un tal H. Armsteadinger «y sus herederos [...] para siempre, con toda su descendencia, tanto masculina como femenina». Susie Ames, una investigadora, describe el caso de dos negros que llegaron a la costa este de Virginia en 1635. Veinte años después, en 1656, la viuda de su amo legaba el hijo de uno de aquellos negros y otra negra con sus hijos. Esto excedía la simple servidumbre; el plazo era superior a veinte años y la condición, al parecer, hereditaria.

Es cierto que al mismo tiempo que se daban esos ejemplos de servicio oneroso o de auténtica esclavitud de los negros, algunos de ellos conseguían la libertad. Pero tales

ejemplos no niegan la existencia de la discriminación de que eran objeto ni de su calidad de esclavos, simplemente demuestran la insegura evolución de la condición de los negros. En realidad, la manera accidental en que la esclavitud negra apareció reconocida por vez primera en los estatutos de Virginia, refuerza la suposición de que la práctica precedió ampliamente a la ley. En 1660 un decreto que trataba de los castigos aplicados a los sirvientes fugitivos sólo aludía someramente «a aquellos negros que no son capaces de dar satisfacción por tiempo adicional». Al parecer, en aquella época era de todos conocido el significado de tal circunloquio.

Pero a medida que se suscitaban problemas legales sobre la condición de los negros, ésta tuvo que ser consignada claramente en términos oficiales. Así fue como en 1662, en Virginia, se estableció que, en el caso de que un blanco comprase a una negra con descendencia, la condición de la progenie resultaría de la que ya poseyese su madre. En 1664 se prescribía en Maryland el servicio *durante vita* de los negros, se consideraba tal situación hereditaria por parte de *padre* y se prohibían las uniones mixtas. El preámbulo del decreto da idea de las causas y motivaciones de esta separación de razas. La prohibición de matrimonios mixtos era necesaria porque «muchas mujeres inglesas nacidas libres olvidan tal condición y, para desgracia de nuestra nación, se casan con esclavos negros», de lo que surgían controversias sobre la condición de su descendencia. Por consiguiente, se promulgó un decreto con el fin de evitar perjuicios a sus amos y asimismo «para hacer desistir a tales mujeres de tan vergonzosos enlaces...». También resulta interesante que el código esclavista de Carolina del Sur de 1712 justificase una legislación especial para los negros basándose en sus diferencias culturales. «Los negros y otros esclavos traídos entre la gente de esta provincia [...] son de naturaleza bárbara, violenta y salvaje, lo que les inhabilita totalmente para ser gobernados por las leyes, costumbres y prácticas de la provincia...»

A pesar del razonamiento empleado para diferenciar a los negros, en 1669 la legislación virginiana los consideraba implícitamente como una propiedad. Un decreto establecido aquel año aseguraba a los amos que no se les responsabilizaría de la posible muerte de un esclavo a resultas de los castigos que pudieran infligirles, porque se suponía que nadie querría «destruir sus propiedades». Pero aun así pasaría

mucho tiempo hasta que se estableciera finalmente el estatuto legal de la propiedad de esclavos. Por ejemplo, en 1705 la legislación de Virginia declaró que los esclavos eran bienes raíces, aunque con múltiples excepciones. De modo similar, en Carolina del Sur los esclavos se consideraron primero como bienes raíces, en 1690, y como bienes muebles, en 1740.

Hacia 1750, la legislación de las colonias sureñas establecía la designación de bienes muebles para la propiedad de esclavos.

La cuestión más importante no radica en la evolución del *status* legal del esclavo, sino en que la legislación discriminatoria aplicada a los negros precedió sobradamente a cualquier definición legal de esclavitud. También es importante, con vistas a la opinión comúnmente extendida de que el número de los negros determinó la condición inferior impuesta al hombre de color, demostrar que la discriminación se produjo mucho antes de que su número fuese importante. En 1680 se promulgó en Virginia una serie de reglamentos muy afines a los códigos posteriores relativos a los esclavos, en los que se restringían sus movimientos, se les prohibía el uso de armas y se preveían penas capitales para los fugitivos o aquellos que ofrecieran resistencia a los blancos. Sin embargo, pasarían otros veinte años antes de que los negros llegaran a constituir siquiera una quinta parte de la población total de Virginia. En resumen, mucho antes de que la esclavitud fuera parte importante del sistema de trabajo del sur, los negros habían sido encuadrados en una condición especial inferior.

Algunos historiadores han alegado recientemente que, pese a haberse comprobado la existencia de un *status* inferior en detrimento de los negros durante el siglo XVII en la región de Chesapeake, la esclavitud fue el auténtico origen de lo que más tarde se llamaría racismo, y la importancia atribuida a las diferencias raciales formaba parte del esfuerzo de la clase dirigente blanca para dominar a los blancos indisciplinados de clase inferior. A esta explicación, que justifica la aparición de discriminaciones raciales en Norteamérica se formulan dos objeciones independientes de las evidencias ya consideradas. La primera es que sólo los negros estaban reducidos a la situación de esclavos. Es cierto, como señalan esos historiadores revisionistas, que otros grupos étnicos, en especial los irlandeses, también eran considerados de manera despectiva y explotados, pero sólo los

negros y algunos indios, otra población de color, se vieron reducidos constantemente a auténtica esclavitud, es decir, considerados como una propiedad. La segunda razón es que fuera de la región de Chesapeake, en zonas donde los esclavos no eran y nunca serían importantes para la economía, los negros también eran esclavizados y, los que eran libres, también sufrían discriminación. En resumen, las peculiares condiciones sociales de Virginia, como el carácter indisciplinado de los criados blancos, no puede explicar la aparición de discriminaciones sociales contra los negros en Nueva Inglaterra ni en otras colonias.

Tan escasos fueron los negros importados a Nueva Inglaterra durante el siglo XVII que las referencias a su condición se han diseminado, pero las pruebas de que se dispone sugieren que desde el principio se les reservó un especial *status* inferior, cuando no la esclavitud. Según datos obtenidos de 1639 se nos informa de una negra esclava en la isla de Noddles, en Boston Harbor, cuyo amo intentó casarla con otro negro, pero, según alega el cronista, la mujer despidió a patadas del lecho a su posible amante diciendo que semejante conducta «excedía las obligaciones de su estado». También es bien sabido que el primer código legal de Massachusetts, el Cuerpo de Libertades de 1641, autorizaba la esclavitud de aquellos que «nos son vendidos», con lo que aludía a los negros que llegaban en los barcos de esclavos.

Tampoco para los puritanos era desconocido ni indeseable el uso de los negros como esclavos. Por ejemplo, un corresponsal de John Winthrop hablaba en 1645 de la conveniencia de luchar contra los indios para poder cambiar los prisioneros que se hiciesen «por moros [negros] que representarían un pillaje más provechoso para nosotros [*sic*] imaginamos, porque no sé cómo podemos prosperar si no conseguimos bastante provisión de esclavos para llevar a cabo nuestros negocios, ya que los hijos de nuestros hijos apenas verán poblado de gente este gran continente...». Además, prosigue, «los criados» no se quedarán si no es a cambio de «importantes honorarios. Y, como sabrás, podemos mantener más ventajosamente a veinte moros que a un criado inglés». Al cabo de un año las Colonias Unidas (Massachusetts, Plymouth, New Haven y Connecticut) decretaron con el fin de ahorrarse costes de prisión, que los indios contumaces fueran entregados a aquellos que habían herido o «embarcados y cambiados por negros» según pudiera justificar el caso. La prueba de que la esclavitud de los negros

era muy conocida en Nueva Inglaterra a comienzos de la década de 1650 se demuestra por el preámbulo de un estatuto de Rhode Island de 1652, en el que se decía: «Es práctica común entre los ingleses comprar negros, con el fin de poder tenerlos a su servicio en calidad de esclavos para siempre...»

Aunque el número de negros era sumamente reducido en Nueva Inglaterra, las colonias de aquella región siguieron el mismo sistema que las provincias sureñas y denegaron en su ámbito el uso de armas a los negros. En 1652 se había previsto en Massachusetts que indios y negros se adiestraran en la milicia igual que los blancos, pero parece que esta disposición provocó fricciones porque en 1656 el decreto anterior fue revocado con las palabras «en lo sucesivo negros e indios, aunque sean sirvientes de los ingleses, no irán armados ni se les permitirá adiestrarse». En 1660, también en Connecticut, se excluía a indios y «criados negros» de la milicia y de «guardia y vigilancia», aunque ya en 1680 se informaba oficialmente a Londres que en la colonia no había más de treinta esclavos.

En 1716, como delegado de la Corona, Edward Randolph informaba que en Massachusetts había algunos criados sometidos a contrato «y no más de doscientos esclavos en la colonia», aludiendo a los negros porque, según decía eran «procedentes de Guinea y Madagascar». Sin embargo, hasta 1698 la frase «esclavo negro» no apareció en los estatutos de Massachusetts. En Nueva Inglaterra la práctica precedió a la legislación, tal como lo había hecho en el sur. En 1690 la discriminación contra los escasos negros de Connecticut alcanzó su punto culminante cuando se les prohibió que se aproximaran a los límites de la ciudad sin estar provistos de «un billete o salvoconducto» de su amo o de las autoridades; esta restricción se aplicaba tanto a los negros libres como a los esclavos. Por añadidura, se prevía multar a los barqueros que permitieran usar sus barcas a los negros que no estuvieran provistos de tales salvoconductos y, aunque ya en 1680 en los informes oficiales enviados a Londres se establecían distinciones entre los esclavos y los sirvientes, en los códigos legales apenas quedaba definida la institución de la esclavitud. Por ejemplo, en 1704, el gobernador expresó su opinión de que todos los niños nacidos «de negras no libres son asimismo de igual condición, es decir nacidos en la servidumbre», pero admitía que no había ley alguna que así lo previera. La legislación, decía, era «innecesaria, porque

en la práctica ya se les consideraba como tales». En 1703, en Massachusetts se estipuló que mulatos y esclavos negros podían ser puestos en libertad únicamente si se aseguraba que no serían una carga para la comunidad, y dos años después se decretaba la prohibición de mantener relaciones sexuales entre negros y blancos. En 1717 se les negaba el derecho a poseer tierras en Connecticut.

Así, pues, al igual que en las colonias sureñas, y a falta de precedente legislación inglesa relativa a la esclavitud, se reconocía legalmente en Nueva Inglaterra que los negros eran de raza, religión y cultura distintas. Debe advertirse de manera especial que en muchos casos se establecieron discriminaciones contra todos los negros, fueran esclavos o libres, hecho que refuerza el argumento de que la discriminación precedió a la esclavitud y no fue simplemente consecuencia de ella. Es indudable que al coincidir la esclavitud con la discriminación se afianzó el estigma de inferioridad que pesaba sobre el negro, pero debe eximirse desde el inicio del ciclo el factor de la esclavitud.

Una vez que el sentido de la diferenciación existente entre ambos pueblos quedó incorporado en la ley, la lógica legal aumentó las diferencias. Durante los comienzos del siglo XVIII jueces y legisladores de todas las colonias elaboraron la ley según las líneas discriminatorias establecidas desde el principio, a lo que naturalmente se sumó en el sur el incentivo adicional de perpetuar y asegurar un sistema de trabajo que se había hecho indispensable para su economía. Como consecuencia de ello se profundizó y solidificó la división entre ambas razas. Con el tiempo sería tan perfecta la correspondencia entre los negros y la esclavitud que resultaría difícil darse cuenta de que no siempre ni en todas partes la gente de color había tenido una condición tan degradada. Así se inició en el siglo XVII la vida de los negros en Norteamérica, y con ello comenzó un problema moral para todos los norteamericanos que todavía nos abruma al cerrarse el siglo XX. Aunque se inició casual, irreflexivamente y sin objetivo preconcebido, la situación se hizo tan compleja, tan enmarañada y tan terriblemente confusa que, en 1850, John C. Calhoun podía decir: «La esclavitud ha aumentado con nuestro desarrollo y se ha consolidado con nuestra fuerza.»

Sin embargo, las implicaciones sociales de la esclavitud norteamericana no fueron evidentes hasta la expansión y elaboración de dicha institución en el siglo XIX. Por este motivo

aguardaremos para tratar de su importancia en el futuro de Norteamérica, mientras consideramos las contribuciones del siglo XVIII en la preparación de las pautas sociales de la Norteamérica moderna.

él se oponía. Por tal causa, aunque sabía que Whitefield pediría dinero, Franklin decidió no contribuir, ni siquiera con un centavo, pero cuando Whitefield comenzó «empecé a suavizarme y acabé por contribuir con unas monedas. En otro momento hizo que me sintiera avergonzado y me decidí a dar la plata; y concluyó de manera tan admirable que vacié totalmente mi bolsa en la bandeja de colectas, incluso el oro».

Las Iglesias se dividieron entre el conflicto creado por el nuevo acercamiento «entusiasta» a la religión y las formas más serias y más ponderadas, en otro tiempo tan características del protestantismo colonial. Para algunos «veteranos» el sentimentalismo religioso era antiintelectual, un salto atrás al caos sectario de la antigua Reforma. Para los «recién iluminados», como se les denominaba, el emocionado sentimiento que se inyectaba en la religión debía revivir lo que carecía de fuerzas y color y, en esencia, de significado. Según decía Whitefield: «¿Cómo pueden engendrar hijos vivos los muertos?» Aunque durante un tiempo los extremistas de ambos bandos parecieron incapaces de elaborar una síntesis de las dos perspectivas, comenzó a prevalecer gradualmente la nueva teoría. La religión perdió en Norteamérica el aspecto teológico y formal tan característico del siglo XVII y recuperó un significado sentimental para el nostálgico de la antigua Iglesia y de la Reforma. Por añadidura, a partir de mediados de siglo y mediante una activa participación en el nuevo movimiento, otras sectas, como los baptistas y los metodistas, ampliaron el número de sus fieles. De este modo las en otro tiempo despreciadas tendencias «entusiastas», como las calificaban los puritanos del siglo XVII, se convirtieron en las principales Iglesias norteamericanas.

El Gran Despertar fue sólo el primero de varios movimientos religiosos importantes que inundaron de vez en cuando extensas zonas de la Norteamérica rural. De resultas de tales periódicas oleadas de emocionalismo religioso, se renovaron y revitalizaron los ideales cristianos y un estricto sentido moral en el espíritu de los norteamericanos, que ya nunca llegaría a borrarse del todo en los sombríos años de los planteamientos deísticos del siglo XVIII ni con el cinismo materialista del siglo XIX. Como hemos visto, el puritanismo legó a posteriores generaciones una tendencia hacia la moralidad que es característica —a veces por desgracia— de los norteamericanos, pero su divulgación entre las masas a través de los años así como su restablecimiento fue obra de los primitivos puritanos.

5. UN PARAÍSO FEMENINO

Un viajero austríaco de la década de 1870 comentaba que las mujeres en Estados Unidos estaban rodeadas «de privilegios y atenciones desconocidos en el Viejo Mundo». Las mujeres europeas de los soldados estadounidenses que regresaban de la Segunda Guerra Mundial solían hacer idéntica observación a su llegada a Estados Unidos. Los orígenes de este lugar privilegiado que ocupan las mujeres en Estados Unidos están profundamente enraizados en la época colonial.

Si las tierras desocupadas del Nuevo Mundo actuaron como un imán para los hombres ávidos de tierras, también fueron una barrera para las exquisiteces. A causa de las privaciones consecuentes a su instalación en aquel mundo desierto, solían predominar los hombres entre los pasajeros de los buques de emigrantes de los siglos XVII y XVIII. Por ejemplo, en un grupo de diez mil sirvientes contratados que salieron de Bristol, Inglaterra, entre 1654 y 1686, había 338 hombres por cada 100 mujeres. Un censo de Maryland de 1704 demostraba la existencia de 30.437 personas de raza blanca, de las cuales únicamente 7.163 eran mujeres adultas. Y en 1755, también en Maryland, el promedio sexual entre los blancos era de 113 hombres por cada 100 mujeres, y en Carolina del Sur, en 1708, era de 148 hombres por cada 100 mujeres. En realidad durante todo el período colonial, excepto Nueva Inglaterra durante el siglo XVIII, el exceso masculino en Norteamérica es un hecho demográfico ineludible. En cuanto a Europa se refiere, los sexos no siempre habían estado equilibrados, pero raras veces o nunca había habido un exceso de hombres. Las guerras, los peligros diarios a que se veían sometidos en sus ocupaciones y la capacidad de supervivencia masculina más débil se habían combinado para mantener el porcentaje femenino superior al masculino. En las colonias estas fuerzas sociológicas y biológicas no funcionaron en su totalidad, puesto que la población aumentaba en gran medida a causa de la inmigración que, como hemos visto, era principalmente masculina. En la región de Chesapeake, ésta fue realmente la única fuente de crecimiento de la población hasta los primeros años del siglo XVIII. La mortalidad, principalmente producida por la malaria, era muy elevada entre las mujeres que, si sobrevivían, tenían relativamente pocos hijos, ya que en su mayoría se habían casado tarde porque eran criadas que debían cumplir los plazos estipulados en sus contratos antes de contraer matrimonio. Sólo cuando na-

ció un número sustancial de mujeres en Norteamérica, que por lo tanto carecían de compromisos de servicio, muchas mujeres pudieron casarse antes para aumentar de modo natural la población.

En una ocasión se creyó que la escasez femenina era consecuencia de la privilegiada posición de las mujeres en la Norteamérica colonial en relación con la europea. Esta relación ya no sigue siendo tan manifiesta. En primer lugar, el desequilibrio entre los sexos dio como resultado un gran número de nacimientos ilegítimos entre las sirvientas; al menos, la quinta parte acabaron ante los tribunales por su indiscreción. Los castigos que se les imponían tampoco eran leves: los embarazos, después de todo, eran pérdidas de tiempo de trabajo para sus amos, e incluso cuando las mujeres nacidas norteamericanas fueron numerosas, la presión resultante del desequilibrado promedio sexual no mejoró necesariamente la situación femenina. Aquellas mujeres se casaban muy jóvenes, muchas de ellas antes de alcanzar la veintena. En realidad, la mayor parte de las mujeres norteamericanas de la región de Chesapeake se casaban a los veintiún años, en tanto que sus madres inmigrantes era muy raro que lo hicieran antes de los veinticinco.

Aunque la escasez femenina acaso no habría ejercido influencia directa alguna en su posición, los visitantes extranjeros de comienzos del siglo XVIII no tenían la más mínima duda de que las mujeres estadounidenses estaban mejor consideradas que las europeas. Gottlieb Mittelberger, que no era un admirador de Norteamérica, comentaba en 1750 el hecho de que «las mujeres disfrutan [...] de grandes libertades y privilegios» en Pennsylvania. Y se refería a una criada que había quedado embarazada de su amo, pero que había logrado obligarle a casarse con ella. El tribunal, con gran sorpresa por parte de Mittelberg, se puso de parte de la muchacha y contra su superior, y ofreció al amo la alternativa del matrimonio o abonar una multa considerable. (Los historiadores Carr y Walsh manifiestan que, según los tribunales de Maryland, hacia fines del siglo XVII los amos que embarazaban a sus criadas eran castigados tan severamente como cualquier otra persona.) Mittelberger aun quedó más impresionado al enterarse de que, en Filadelfia, las «sirvientas inglesas» iban vestidas «tan elegantemente como las aristócratas alemanas». El inglés Nicholas Creswell observaba secamente que Norteamérica era un paraíso para las mujeres porque tenían excelentes oportunidades de contraer matrimonio. Aunque es

indudable que trabajaban con tanta o mayor dureza que en la mayor parte de las zonas urbanizadas de Europa, las más pobres de Norteamérica disfrutaban de mejor situación que en el Viejo Mundo. Solían trabajar menos al aire libre (ni siquiera en Virginia se las obligaba a trabajar en el campo) y, según Mittelberger, vestían mejor que las europeas. Desde el principio fue evidente la libertad social que disfrutaban las jóvenes en Norteamérica, lo que aún en la actualidad muestra un acusado contraste con las costumbres de algunos países europeos. Contar con señoritas de compañía era un refinamiento excesivo en las zonas fronterizas y no se tomaban en serio en las ciudades. Lo cierto es que, precisamente porque en el campo la vida era dura y subdesarrollada, las mujeres se vieron investidas de nueva importancia. Las mujeres y madres que vivían en las rústicas colonias o en las zonas casi fronterizas eran más que amas de casa, se convertían en parte indispensable del sistema de supervivencia, puesto que toda la familia dependía de ellas para procurarles una serie de elementos que cubrían sus necesidades como ropas, jabón, velas, mantecas, medicinas e incluso protección cuando el marido se encontraba ausente. La mujer era un ser valioso. En Maryland, a comienzos del siglo XVII, los historiadores Carr y Walsh advirtieron la medida de tal valor al descubrir que los esposos solían ceder la administración y distribución de sus propiedades a sus mujeres, algo que no parece haber sido común en Inglaterra.

Incluso en las ciudades norteamericanas la escasez de trabajo fue ventajosa para las mujeres, pues había más ocupaciones para ellas fuera de casa.³ En 1733, el *Weekly Journal*, de Nueva York, publicaba un artículo en el que, en pocas palabras, se aludía tanto a la materia de que estaban hechas algunas mujeres de la Norteamérica colonial como a su importancia económica. «Nosotras, las viudas de esta ciudad —decía, en protesta de no haber sido invitadas a la “Corte”—, somos amas de casa, pagamos nuestros impuestos, llevamos negocios y la mayor parte de nosotras somos comerciantes [...]. Tenemos el orgullo de pensar que valemos tanto para la vida social como para contribuir a la defensa en caso de invasión, y quizá sin echar a correr tan pronto como algunos hombres.» Basándonos en un ejemplo en verdad pequeño, pero no obstante sugestivo, una autoridad en la materia ha calculado que en Norteamérica era proporcionalmente superior el número de mujeres dedicadas al comercio durante la década de 1770 que en 1900. Han perdurado suficientes datos

registrados del período colonial demostrativos de que era bastante corriente que una viuda se hiciera cargo de los negocios de su difunto esposo. Y eso sucedía en especial con los mesones, pensiones y tiendas que no exigían los conocimientos de un artesano experto.

También se ha demostrado que las mujeres hacían las veces de sus esposos, no sólo en sus actividades económicas o sus negocios, sino también legalmente. Muchas mujeres actuaron como apoderados de sus esposos y como albaceas testamentarios exclusivos. El ejemplo más conocido de esta última función lo ofrece Margaret Brent, de Maryland, que en 1647 actuó como albacea exclusivo de los considerables bienes del gobernador Leonard Calvert. Según se deduce de todo ello, a los ojos de la legislación colonial los derechos femeninos eran decididamente superiores a los concedidos por la legislación común inglesa. Por ejemplo, ya fuesen casadas o solteras, las mujeres podían entablar pleitos y ser procesadas en los tribunales coloniales.

También aparecen diferencias significativas en los derechos legales de las mujeres casadas de Norteamérica e Inglaterra. El concepto del matrimonio, que en la obra *Pamela* de Richardson era una especie de «estado humillante para las mujeres», podía ser cierto tratándose de la Inglaterra del siglo XVII, pero, como Richard Morris comentaba, «no sería aplicable en las colonias norteamericanas. El entorno norteamericano, por las razones que fuese, provocó importantes modificaciones en los derechos femeninos. Por ejemplo, aunque la legislación común inglesa no tenía en cuenta los derechos de las mujeres sobre sus propiedades cuando contraían matrimonio, en Norteamérica, al finalizar el período colonial, estaba bastante establecido que los maridos sólo podían disponer de las propiedades de sus esposas si contaban con su consentimiento y conocimiento.⁴ Según la legislación común inglesa las mujeres casadas perdían la facultad de establecer contratos, incapacidad resultante de su imposibilidad de tener propiedades. Sin embargo, en las colonias, como las mujeres casadas no perdían sus derechos de propiedad, la ley les concedía asimismo capacidad contractual. De resultas de ello, las mujeres solían hacer negocios para sus esposos cuando éstos estaban ausentes.

De vez en cuando la legislación colonial parecía tomar medidas exageradas al conceder derechos a las mujeres que las protegían de sus maridos en una aproximación a las relaciones conyugales que ni la legislación común inglesa ni

su famoso comentador Blackstone habrían aprobado. Por ejemplo, la legislación común, sobre la base del supuesto de que «sus intereses son exactamente los mismos» no permitía que una mujer declarase contra su marido y, sin embargo, en algunos tribunales coloniales se permitían tales testimonios, tanto en los procesos civiles como criminales. Por añadidura, se conocen casos en que los tribunales coloniales y la legislación procuraban proteger a las viudas cuyos maridos no las hubiesen tratado consideradamente en sus testamentos. Así, en 1715, un decreto de Hampshire preveía que cuando el testamento de un marido hacia su esposa resultase perjudicial para ésta, la viuda recibiría la parte que le correspondiera de sus propiedades, «como si él hubiera muerto sin testar».

Cuando se establecen comparaciones entre la situación de las mujeres en las colonias norteamericanas y en la Inglaterra de aquellos tiempos, se llega a la conclusión de que las primeras resultaban más favorecidas. Roger Thompson, el investigador más reciente del tema, ha llegado a la conclusión de que los progresos de las mujeres norteamericanas del siglo XVII no eran realmente consistentes ni siquiera continuados, pero «en el curso de la historia la mujer norteamericana de todos los niveles ha disfrutado de situación social más atractiva que las inglesas. Aunque no se mantuvieran todas las ventajas del siglo XVII, esta superioridad, como tantas otras características norteamericanas que aún perduran, se establecieron con las primeras generaciones del Nuevo Mundo».

6. LOS NORTEAMERICANOS CUENTAN CON NUEVOS DERECHOS

«Es [...] a Inglaterra que debemos nuestra elevada categoría —observaba Crèvecoeur—, esas nobles denominaciones de hombres libres, propietarios absolutos y ciudadanos; sí, es a esos seres prudentes que debemos nuestra libertad. Si nos hubiéramos establecido en este lugar bajo una gran monarquía, hubiésemos sido humildes esclavos de algún monarca lejano.» Por lógicas razones históricas, durante la crisis revolucionaria, los colonos hicieron valer resueltamente sus pretensiones a los «derechos de los ingleses». Sin embargo, a pesar de la esencia inglesa que formaba el núcleo de las formas políticas coloniales, los colonos se apartaron en muchos aspectos de los ejemplos recibidos de la madre pa-

caso de Zenger de que se podía esgrimir la verdad como defensa en un juicio de libelo, fue aplicado en la legislación de Nueva York en 1804 en el proceso seguido contra Henry Coswell, mediante el esfuerzo conjunto de Alexander Hamilton y James Kent. La doctrina se consolidó por la ley legislativa de 1805, que quedó incorporada en las constituciones del Estado de 1821 y 1846. Sin embargo, no fue hasta 1791, con la Ley Fox, que se concedió a los jurados británicos el derecho a decidir si los escritos en debate eran o no difamatorios. Finalmente, en 1843 se aceptó como defensa en un proceso de tales características en la legislación británica.

7. «TODOS SOMOS NORTEAMERICANOS»

Durante el pleito celebrado contra Zenger, Andrew Hamilton había reprendido al fiscal general por mencionar constantemente los precedentes británicos. «Es una extraña doctrina intentar presiones legales valiéndose de ejemplos aplicados en Gran Bretaña», exclamaba el inteligente ciudadano de Filadelfia. Hamilton sabía muy bien que en las colonias se regían por la legislación británica, pero halagaba el creciente orgullo nacional de los colonos.

En los años siguientes a 1740 los colonos se volvieron cada vez más conscientes de su condición de norteamericanos e incluso llegaron a surgir ciertos brotes independentistas. Pero aún transcurrió bastante tiempo, en el curso del cual se estuvo insinuando una conciencia de clase, hasta que llegó a considerarse la idea de independencia y a abogarse por ella. No obstante, durante los dos o más decenios que precedieron a la crisis revolucionaria de fines de la década de 1760, los norteamericanos ya se sentían distintos de los europeos y presentían que tenían un destino propio.

Resulta bastante irónico que las manifestaciones más evidentes de este sentido de norteamericanismo en ciernes apareciese en el curso de las guerras con Francia de las décadas de 1740 y 1750, cuando los colonos luchaban codo con codo con los británicos. Durante la mayor parte de la lucha casi centenaria sostenida contra Francia entre los siglos XVII y XVIII, Gran Bretaña sólo exigió a las colonias norteamericanas que contribuyeran en la defensa de sus núcleos de residencia y quizás en algunas ocasionales incursiones al contiguo Canadá, dominado por los franceses, pero al comenzar la llamada guerra de *Jenkins' Ear* en 1739, la primera que sostuvieron

contra España y más tarde (conocida como la guerra del rey Jorge) contra Francia, aumentaron las expectativas británicas de contar con apoyo militar colonial. En 1741 el gobierno local logró el apoyo de los colonos en una ofensiva organizada contra Cartagena, importante puerto de dominio español.

En parte porque la empresa fue un fracaso y principalmente porque los soldados norteamericanos y británicos compartieron nuevas experiencias, ambas partes apreciaron claramente las diferencias existentes entre norteamericanos y europeos. Por ejemplo, el almirante Vernon, que dirigía la expedición británica constantemente se refería a los colonos llamándolos «americanos» y los colonos, a su vez, aludían a sus supuestos hermanos carnales, los británicos, como los «europeos». Es evidente que tales apelaciones ya se habían utilizado anteriormente, pero nunca de modo tan generalizado ni con tanta insistencia como en aquella ocasión. El fracaso de la expedición a Cartagena se sumó a la división de los dos grupos nacionales. Los norteamericanos se retiraron convencidos de que los británicos les trataban de modo cruel e insensible y los soldados y oficiales británicos llenos de indignación contra el soldado colonial al que tildaban de cobarde e ineficaz.

Cuando en 1745 los habitantes de Nueva Inglaterra, bajo el mando de sir William Pepperell, lograron apoderarse de la fortaleza francesa de Louisbourg en el San Lorenzo, surgió el incipiente orgullo patrio de los colonos y a algunos de ellos les pareció que se había demostrado, como expresaban unas aleluyas, que en valor

...la estirpe británica
en climas occidentales ha superado en mucho a sus abuelos,
los proyectos de la Nueva Inglaterra superan a la Vieja al igual
que el oro al tintineante latón,
y los nombres de Pepperell y Warren
pueden parangonarse con la fama alcanzada por Marlborough
y Blake.

La caída de Quebec en 1759 desencadenó un torrente de profecías vaticinadoras de que la estrella del destino norteamericano tenía una influencia cada vez mayor. «Ha surgido un nuevo mundo —celebraba el *New American Magazine*— que superará al viejo.» Considerando su nombre nacionalista merece destacarse que la revista se encontraba entonces en su primer año de publicación. El erudito Richard Merritt, al

examinar la prensa colonial de mediados del siglo XVII, descubrió un notable incremento durante los primeros años de la década de 1760 en las alusiones a «Norteamérica» y los «norteamericanos», al tiempo que se advertía un descenso en las referencias a Gran Bretaña. En resumen, observó un incremento en la conciencia de sí mismos de los norteamericanos que más tarde, en 1765, se concretaría con la crisis de la Ley del Timbre.

Al mismo tiempo se manifestaba en otros aspectos el desarrollo de la nacionalidad norteamericana, acaso no muy espectacularmente, pero en profundidad. Bajo el influjo de la distancia y el nuevo entorno, la lengua materna de los colonos se transformaba, incorporando constantemente a su acervo nuevas palabras de origen holandés e indio. Algunas como *boss*, *stoop*, *cruller*, *crib*, *scow* y *spook* [«jefe», «escalinata», «buñuelo», «artesa», «chatarra» y «espanto»] procedían del primero; en cuanto a los nombres indios, se encontraban por todo el país y resultaban tan exóticos para los británicos como aún lo siguen siendo para los europeos.

Los norteamericanos también crearon nuevos términos, algunos de los cuales reflejaban su entorno: *back country* y *backwoods* [«interior del país» y «fragosidades»] y estaban destinados a describir la novedad de las fronteras. *Bullfrog*, *canvasback*, *lightning*, *bug*, *groundhog*, *potato bug*, *peanut*, y *eggplant* [«rana toro», «pato marino», «rayo», «chinche», «marmota», «escarabajo de la patata», «cacahuete» y «berenjena»] eran denominaciones semejantes aplicadas a fenómenos naturales.

Las voces familiares británicas a veces asumían nuevos significados en Norteamérica. En la Gran Bretaña del siglo XVIII *lumber* significaba mobiliario viejo, pero en las colonias este término se aplicaba a la madera de aserradero y así persistió. En Gran Bretaña *pie* ha significado hasta nuestros tiempos pastel de carne, pero en las colonias se conocía como *potpie* y la expresión *pie* se reservaba para el pastel de frutas; *dry goods* correspondía en Gran Bretaña a aquellos géneros no líquidos como el trigo o el maíz; sin embargo, los colonos dedicaron la expresión exclusivamente a los textiles. Idéntica alteración se produjo con la palabra *rock* que en Gran Bretaña denotaba una masa de gran proporción y en Norteamérica, ya en 1712, se aplicaba a una piedra de cualquier tamaño. *Pond* significaba estanque en Gran Bretaña, pero los despreocupados norteamericanos llegaron a calificar de este modo a cualquier lago pequeño. Evidente-

mente que algunas voces vinculadas al entorno británico se perdieron en Norteamérica, donde no existía su objeto de referencia: *fen*, *heath*, *moor*, *wold*, *bracken*, *downs* [«marjal», «brezo», «ciénaga», «campiña ondulada», «helecho grande» y «dunas»]. No debemos sorprendernos, por tanto, de que en 1756 el lexicógrafo Samuel Johnson aludiese a un dialecto norteamericano.

El sentido del naciente norteamericanismo se reflejaba en la imagen que tenían de sí mismos. Cuando Eliza Pinckney, de Carolina del Sur, compareció en la corte del rey Jorge, en 1750, insistió en ser presentada como «americana». Aquel mismo año un anuncio aparecido en un diario de Boston recomendaba una cerveza «americana» e insistía en que los bostonianos «debían dejar de recurrir a productos extranjeros para una bebida de confianza [*sic*] que puede fabricarse perfectamente en este país». En este caso no se trata de destacar una posición egoísta, sino de poner de relieve el hecho de que el anunciante comprendía que saldría ganando si apelaba al orgullo nacional de sus posibles clientes. Esta impresión que tenían los norteamericanos de ser distintos de los europeos la expresó claramente un ciudadano de Carolina en 1762. En el curso de una conversación en que se debatía la conveniencia de enviar los jóvenes a Gran Bretaña para que se instruyesen, respondió que le sorprendería que la educación británica conviniese a los norteamericanos «porque el genio de nuestra gente, su modo de vida, y sus circunstancias en cuanto a fortuna, costumbres, modales y humores del país nos diferencian en muchos aspectos de los europeos...». Y seguía diciendo que no era de esperar que semejante educación fuera adecuada para los norteamericanos como «un almanaque calculado para la latitud de Londres tampoco lo sería para Williamsburg».

Después de 1765, a medida que empeoraban las relaciones entre los colonos y la madre patria, las manifestaciones de norteamericanismo se hicieron más rotundas y, en ocasiones, agresivas. Con anterioridad a 1765, los estudiantes norteamericanos de la Universidad de Edimburgo solían aludir a su procedencia citando sus diversas provincias de origen, pero en la época de la Ley del Timbre, según manifestaba Samuel Bard, tanto él como otros compañeros comenzaron a autocalificarse de «norteamericanos», precedente que fue muy imitado en años sucesivos. Por aquella misma época Ezra Stiles, de New Haven, proyectó una «Academia de Ciencias Norteamericanas», que, según decía, «enaltecería la literatura

norteamericana despreciada por los europeos», y especificaba que sólo serían miembros de ella los nativos. Y en el Congreso de la Ley del Timbre, Christopher Gadsden, de Carolina del Sur, instaba a los colonos que dirigían la asamblea para que tomaran conciencia de su nacionalidad común. «No debería hablarse de los hombres de Nueva Inglaterra, ni de Nueva York, advertía. Todos somos norteamericanos.»

La magia del momento y el ambiente del nuevo país eran tan intensos que sólo un año después, en 1765, John Morgan, recién llegado a Filadelfia procedente de Londres, declaraba: «Me considero al mismo tiempo británico y norteamericano.» Tal actitud ambivalente debió haber sido común entre los colonos en el primer estadio de la crisis sufrida por las colonias y la madre patria, pero sin considerar los sentimientos ambiguos del propio Morgan, la labor que realizó para ayudar a establecer la nueva Facultad de Medicina de Filadelfia fue acogida por Benjamin Rush como una contribución a la creciente toma de conciencia del pueblo norteamericano. Al calificar deliberadamente a Gran Bretaña de país extranjero, Rush manifestaba a Morgan que el estudiante colonial ya no tendría que separarse amargamente «de sus lazos entrañables» y afrontar los peligros del mar «buscando conocimientos en un país extranjero».

Una de las manifestaciones más curiosas, pero clarísimas, de la creciente toma de conciencia de los norteamericanos de las diferencias existentes entre las gentes del Viejo y el Nuevo Mundo fue la extendida creencia de que la sociedad británica era moralmente inferior, incluso decadente, comparada con las características sociales de las colonias. Ya en 1735 Lewis Morris, en su visita a Gran Bretaña, escribía en su diario que él y su partido «preferimos encontrarnos en nuestro propio país, lejos de los engaños de la corte». Ebenezer Hazard consideraba que Londres era a un tiempo un pequeño mundo y un sumidero de pecado. En 1767 las condiciones sociales británicas le parecían sorprendentes a William S. Johnson, que estimaba los extremos de riqueza y miseria «tan asombrosos por una parte como indignantes por otra». Benjamin Rusch en 1767 manifestaba desde Edimburgo que «todos los naturales de Filadelfia deberían estar unos años en el extranjero, aunque sólo fuese para que aprendiesen a valorar su país más que cualquier otro lugar del mundo».

El ejemplo de Norteamérica aparecía de modo relevante en las mentes de los colonos y de algunos británicos como

esperanza mundial contra la decadencia británica. En 1771, John Penn, que ciertamente no era radical, decía considerar a Gran Bretaña «como a un anciano que ha sufrido varios ataques de parálisis y se tambalea al borde de la tumba, mientras que Norteamérica crece día a día en perfección». Y en 1745 un redactor del *Gentleman's Magazine*, ante el éxito de los norteamericanos en el asedio de Louisbourg, llegaba a la conclusión de que los colonos seguían realmente la tradición clásica tan apreciada por los hombres del siglo XVII y veía en ellos «el reflejo de los antiguos romanos que sustituían el arado por el campo de batalla y volvían de nuevo a tomar el arado tras sus conquistas». Para muchos británicos Norteamérica era una utopía realizada, pero los norteamericanos estaban totalmente convencidos de la superioridad moral de su sociedad. Los colonos al regresar de Europa contaban innumerables anécdotas sobre las iniquidades de que habían sido testigos en Londres o comentaban la manifiesta corrupción de la política británica. Ya en 1748 Josiah Quincy temía que la venalidad de la vida política británica arruinase el país. La sensación de poseer una moral superior que los norteamericanos experimentaban hacia Gran Bretaña en las décadas de 1750 y 1760 nos recuerda a un adolescente indignado por las extravagancias que de pronto advierte en su padre: el pueblo norteamericano estaba alcanzando la mayoría de edad.

Junto a las críticas adolescentes y las afirmaciones de una moral superior de los años precedentes a 1763 se percibían ciertos indicios de que se avecinaba la independencia. La guerra sostenida contra los franceses en Canadá impulsó a algunos norteamericanos a confiar en la separación de Gran Bretaña. Por ejemplo, a Peter Kalm, que viajaba por las colonias en 1768, le llegaron rumores de que cuando los franceses fueran expulsados de las fronteras occidentales de las colonias se alcanzaría la independencia en unos treinta o cincuenta años. En 1755 John Adams pensaba que una vez que los «galos» fueran expulsados, las colonias estarían en condiciones de gobernarse por sí solas. «El único modo de evitar que nos organicemos por nuestra cuenta —decía—, sería desuniéndonos.»

En 1760 y después, cuando el gobierno británico debatía la cuestión de si los franceses serían o no totalmente expulsados del continente norteamericano, se especulaba mucho acerca de los efectos que tal expulsión tendría en las inquietas colonias. Aunque el astuto Franklin aseguraba lisonjero

al Parlamento que la expulsión de los franceses uniría aún más las colonias a Gran Bretaña, personajes menos sospechosos como Comptroller Weare declaraban que jamás en la historia un pueblo laborioso y favorecido como el norteamericano había dudado en separarse de la madre patria cuando estuvo en condiciones de hacerlo, y añadía que era muy probable «que las mil leguas de distancia que nos separan de la vigilancia y poder del gobierno» incitaran a algo semejante «a un pueblo acostumbrado a mayor libertad que los británicos». También compartía esta opinión un corresponsal del *Gentleman's Magazine* en 1760: «Si la gente de nuestras colonias no encuentran resistencia en Canadá, se extenderá casi ilimitadamente por el interior del país...» Y añadía, proféticamente: «dejo a vuestra consideración las consecuencias que se derivarán de que toda esa gente intrépida e independiente se adueñe de un país fuerte, manteniendo escasas o nulas comunicaciones con Gran Bretaña».

La idea independista no consistía sólo en que se eliminase la amenaza francesa. La historia de un pueblo distinto y geográficamente separado de Gran Bretaña estaba llegando a su clímax. El viajero británico Andrew Burnaby así lo advertía en 1759, cuando señalaba que los habitantes de las prósperas ciudades de la costa se convertían en «importantes republicanos» y que los habitantes de las zonas agrícolas incurrieran en idénticos errores al compartir sus ideas independistas.

Como los historiadores Bernard Bailyn y Gordon Wood, entre otros, han expuesto recientemente, existía a la sazón en Gran Bretaña un ámbito de pensamiento político que se acomodaba perfectamente a las diferencias culturales y sociales que los norteamericanos comenzaban a sentir. Las obras de los llamados hombres de la Commonwealth de comienzos del siglo XVII, como John Trenchard o Thomas Gordon, atacaban mordazmente a la facción cortesana del gobierno inglés de su tiempo. Lo que les molestaba en especial de dicho grupo era su separación del pueblo, sus pretensiones aristocráticas y, principalmente, su corrupción y su amor al lujo y la ostentación, precisamente aquellas cosas que los norteamericanos comenzaban a comprender que les separaban de la madre patria. Esos escritores «populares» o *whig* desarrollaron una completa ideología reformada del republicanismo, que en el curso de la revolución se convirtió en la primordial fuente de las ideas norteamericanas del gobierno y la sociedad idóneos. El núcleo filosófico popular

consistía en conservar la libertad de las ciudades y en la necesidad de proteger esa libertad contra la constante tendencia del poder gubernamental a usurparla. Es significativo que ese conjunto de ideas políticas, casi totalmente ignorado en la Inglaterra de mediados del siglo XVII, fuese otro aspecto en el que las colonias y la madre patria se estaban distanciando.

En resumen, al iniciarse la década de 1760, los colonos ya estaban dispuestos en cierto sentido cultural a tomar una decisión respecto a Gran Bretaña. Sólo faltaba que algo les hiciera darse exactamente cuenta de esas vagas diferencias y les obligara a desarrollar de manera consciente las ideas que habían estado madurando en el curso de los años. La ocasión surgió después de 1763, cuando Gran Bretaña trató de hallar una nueva base en que fundamentar sus relaciones con las colonias continentales. En aquel momento las diferencias entre ambos pueblos se tradujeron en términos políticos y, por último, militares. Tal es la historia del advenimiento de la Revolución norteamericana.

2. TODOS LOS ESCLAVOS SON NEGROS

Muchos estadounidenses modernos de raza blanca imaginan a los negros como seres que en otro tiempo fueron esclavos y que, por añadidura, estaban esencialmente conformes con tal condición. Esta interpretación del pasado no tiene únicamente un sentido académico porque, quíerase o no, determina en parte la condición subordinada concedida a los negros en la moderna cultura estadounidense. Se dice que otras razas no habrían querido ni podido conformarse con aceptar una situación tan degradada, pero el negro, se sigue argumentando, es en verdad inferior sencillamente porque ha demostrado ser tan adaptable a una condición inferior.

Se han aventurado numerosos argumentos para establecer la conformidad esencial del negro a la esclavitud, pero quizás el más convincente sea el hecho de que durante la guerra, cuando los hombres estaban ausentes de las plantaciones, se produjeron escasas revueltas en el sur. Y ciertamente puede añadirse que durante toda la historia de la esclavitud el número de rebeliones de esclavos ha sido muy reducido. Es verdad que mediante diligentes investigaciones se han descubierto más de doscientas revoluciones, pero incluso tal número resulta insignificante cuando se recuerda que se sucedieron a razón de dos anuales en una zona de las dimensiones de Europa occidental y entre una población servil de dos a cuatro millones. Además, muchas de estas rebeliones sólo eran interrupciones momentáneas del trabajo en un sistema que no facilitaba medios por los que pudiera registrarse la insatisfacción de las condiciones laborales inmediatas.

Además, incluso el más famoso intento de protesta, el Underground Railroad, tan heroico como sus «conductores» y «pasajeros», nos informa escasamente sobre la actitud de la mayoría de esclavos. Como máximo, según el comprensivo historiador Road, entre las décadas de 1830 y 1860 se fugaban anualmente un promedio de dos mil esclavos que, comparados con los millones que seguían cautivos, son numérica y económicamente intrascendentes.

De igual modo, los suicidios esporádicos y las automutilaciones que se infligía algún esclavo sensible o el asesinato del propio hijo por una madre esclava pueden demostrar los extremos a que algunos llegaban por causa de la esclavitud, pero no nos dan mucha idea sobre los sentimientos

de la mayoría. Y los recuerdos de los mismos esclavos son aún menos satisfactorios para arrojar alguna luz sobre el concepto que los propios negros tenían de la esclavitud. Los datos que poseemos, consignados mucho después de que se alcanzase la libertad y que aparecen diluidos con la romántica confusión de los años o transmitidos por los militantes abolicionistas, simplemente nos informan de las reacciones con que tropezó el sistema, pero apenas ofrecen ilustración sobre la respuesta de los esclavos en general.

En realidad, los argumentos resumidos con anterioridad y que hemos considerado inadecuados, demuestran más acerca de quienes los expusieron que sobre la posición de los negros hacia la servidumbre. En cuanto a la oposición armada a la esclavitud, los historiadores del norte y del sur por igual han considerado tal institución según sus propios clichés. Ambos utilizaban el mismo criterio ante la reacción de los negros respecto de la esclavitud calificándolas de revueltas armadas. Cuando las rebeliones no se producían con la profusión esperada, el historiador liberal destacaba exageradamente aquellas que descubría; los sudistas, por su parte, llegaban a la conclusión de que los negros se conformaban con vivir en tal estado. Pero como los criterios relativos a las revueltas eran irrealistas desde el principio, casi nada demostraban sobre la respuesta de los negros ante su condición.

En las condiciones a que estaba sometida la esclavitud en el sur, no eran de esperar constantes revueltas. Los obstáculos psicológicos y físicos con que tropezaban los movimientos revolucionarios eran virtualmente insuperables. Por ejemplo, el inevitable elemento humano de la esclavitud, la relación paternalista y recíproca que surgía entre muchos amos y esclavos, creaba vínculos que reducían enormemente posibles o extendidas revueltas. Por ejemplo, E. F. Frazier, el sociólogo negro, ha observado que en muchas conspiraciones abortadas el esclavo más fiel de la casa renunciaba al complot para salvar a su amo. Además, el propio carácter rural y con frecuencia fronterizo del sur hacía casi imposibles las revoluciones organizadas en gran escala, aunque podían producirse revoluciones individuales y localizadas.

Por añadidura, los estados fronterizos, aquellas zonas más susceptibles de sufrir la influencia antiesclavista del norte, eran también las localidades donde el trato aplicado a los esclavos solía ser tradicionalmente más humano y en consonancia con la lealtad recíproca de una gran familia. En tales

zonas las presiones que pudieran provocar revueltas eran relativamente débiles y enorme la aversión a enfrentarse con un buen amo. Por añadidura, en aquellos mismos estados fronterizos era donde el Underground Railroad actuaba más activamente, lo que significaba forzosamente que se eliminaba a los dirigentes más agresivos y capaces, con lo que los menos capacitados debían enfrentarse con los enormes obstáculos que representaba una revuelta organizada.

Por último, a muchos negros criados entre sus limitaciones, la esclavitud acaso debió parecerles parte de un código natural con el que podían no sentirse satisfechos, pero contra el que eran incapaces de oponerse de forma violenta por su prolongada adaptación al entorno.

Pero las revueltas no son el único criterio que puede emplearse para detectar la insatisfacción de los esclavos, cualquier medida utilizada debe tener en cuenta las limitaciones que la esclavitud imponía en la habilidad y oportunidad de los negros para expresar su descontento. Una vez dejemos de considerar las revueltas como la prueba más importante de su insatisfacción, podremos encontrar importantes muestras del malestar general.

Por ejemplo, las canciones de los esclavos como expresión de todo un pueblo son muy reveladoras de las reacciones internas acerca de su condición. Raras veces puede encontrarse un canto de auténtica exaltación, y las expresiones de desánimo, insatisfacción y melancolía aparecen profusamente: «Nadie sabe las penas que tengo», «¿Por qué no dejar este mundo?», «Padre!, ¿cuánto durará esto?», «Pronto estaremos libres, el Señor nos llamará a su lado». A veces las canciones aludían directamente a las presiones e inquietudes de la esclavitud como en «¡Huye, negro, huye o te prenderá la patrulla!», «[Plantación] Suenan los timbres», «Ve al desierto». Por último hay muchas canciones que lamentan la separación de los seres queridos... ciertamente un reflejo de la realidad de la existencia esclava.

Otra prueba de que los negros estaban generalmente descontentos de la esclavitud se demuestra por el hecho de que huían en cuanto se les presentaba una oportunidad. Durante la guerra, miles de esclavos abandonaron las plantaciones cuando se acercaban las tropas federales y buscaron refugio y libertad en las líneas de la Unión. Por añadidura, más de ciento ochenta y cinco mil negros, en su mayoría antiguos esclavos, se unieron voluntariamente al ejército de la Unión para luchar contra el sur.

Otra prueba del extenso descontento sentido por la esclavitud es la supersticiosa reverencia y temor que muchos negros sentían hacia el nombre de su emancipador. Este sentimiento prevaleció entre los antiguos esclavos antes de que Lincoln sufriera su martirio y muerte y cuando aún no habían saboreado mucho los placeres de la libertad. También podría añadirse que los sudistas propietarios de negros evidenciaban los deseos de libertad de los esclavos cuando reconocían que la manumisión era el mayor bien que un amo podía otorgarle a un negro fiel.

Cuando se consideran estas muestras de constante descontento, junto con las revueltas esporádicas, las fugas y los actos individuales de desafío se llega a la ineludible conclusión de que existían pruebas de insatisfacción en masa contra la esclavitud. Contrariamente a las apologías sudistas hacia la esclavitud y los mitos modernos, los negros no eran más genuinamente esclavos que los seres de otra raza.

En un capítulo anterior hemos visto que a comienzos de la historia de la sociedad norteamericana ya se inició una estrecha asociación entre el estigma de la esclavitud y el negro. La insatisfacción de la esclavitud durante el siglo XIX hizo aún más intensa aquella vinculación. La prueba más evidente del estigma que se había fijado sobre la raza negra a mediados del siglo XIX era la condición legal de los negros libres del sur que en 1860 sumaban unos doscientos cincuenta mil.⁴

La libertad de los negros dependía totalmente de su habilidad para mantenerla. Todos los hombres de piel negra o cobriza del sur se consideraban esclavos a menos que pudieran demostrar lo contrario mediante su documentación o por hábito. Contando con los entusiastas captores de esclavos, que no siempre seguían de manera rigurosa las limitaciones de su autoridad, la tendencia legislativa apuntaba firmemente hacia la esclavitud. En realidad, a veces la legislación criminal especial para los negros libres creaba acceso para un retorno a la servidumbre, como en Maryland, donde el castigo de los delincuentes primerizos comprendía su venta fuera del estado por un plazo de algunos años y otros eran castigados de tal modo que al parecer nunca recobraban la libertad.

Pero aunque los negros pudieran demostrar su libertad, ésta se veía restringida. No podían viajar en los mismos coches, vivir en los mismos hoteles ni asistir a las mismas iglesias que los blancos; en algunos estados como Carolina

del Norte, tampoco podían frecuentar las reuniones de esclavos en las iglesias. En el ámbito económico, sus oportunidades laborales estaban limitadas por la ley y la costumbre y, aunque les estaban negadas las ventajas y privilegios políticos, se veían sometidos a iguales impuestos que los blancos, cuando no se les imponían otros adicionales.⁵

En una sociedad que justificaba la esclavitud como estado adecuado para su raza, quedaba poco lugar para los negros libres, que se convertían en parias. Como la defensa de la esclavitud en el aspecto racial se remontaba a la década de 1850, la legislación sudista reflejó esa opinión de modo sumamente literal. Por ejemplo, en muchos estados del sur se exigía a los negros recién manumitidos que dejaran el Estado de inmediato, lo que les imponía un coste adicional por su libertad. Durante los últimos años de la época esclavista en Tennessee, Texas, Louisiana y Maryland se promulgaron leyes destinadas a facilitar la esclavitud de aquellas personas que se encontraban en situación anómala. Arkansas llegó, en 1850, a aprobar una ley que obligaba a emigrar a todos los negros libres del Estado bajo pena de esclavitud.

A menos que aceptase la protección que le brindaba la sumisión, la persona de color libre del sur conocía todas las responsabilidades de la libertad y disfrutaba escasamente de sus privilegios e inmunidades. ¿Es, pues, sorprendente que William Bass, un negro libre, solicitase permiso en 1859 para someterse a un amo? Según manifestaba, su posición como negro libre «es más degradante y reporta más sufrimientos en este Estado que la de los esclavos que están sometidos a los cuidados, protección y propiedad de un amo amable y bueno». Como persona libre de color, seguía diciendo, «soy víctima de cualquier estafador» y contaba con escasos medios, aunque estaba sano y perfectamente capacitado para el trabajo. Además «soy acusado y castigado por cualquier delito», fuese o no culpable, «cometido en los alrededores».

Sin embargo, pese a su posición inferior, los negros libres eran temidos en el sur porque siempre habían sido considerados como un núcleo en potencia en torno del cual podría organizarse la insurrección de los esclavos. Por esta causa en las décadas de 1840 y 1850 aumentaron los obstáculos para la manumisión, con frecuencia hasta el punto de ser prohibida. Como hemos visto, algunos Estados procuraron expulsarlos totalmente de la comunidad. Carolina del Sur y otros cinco estados, movidos por su constante inquietud, decreta-

ron que los negros libres que llegaran al puerto formando parte de la tripulación de los barcos tenían que pasar su estancia encerrados en la prisión.

Pero la marca más indeleble de la esclavitud la acusaba el negro a ella sometido y en 1860 más de cuatro millones de los cuatro millones trescientos mil negros del sur vivían en tal condición. Por consiguiente, la imagen que el negro tenía de sí mismo, y los hombres blancos tenían de él, estaba ampliamente determinada por su verdadera condición como esclavo.

A diferencia de los indios sometidos a esclavitud, los negros asumieron tal estado enormemente desprovistos de su cultura natal. Incluso antropólogos como Melville Herskovits, que sostiene que en Estados Unidos sobrevivieron algunos rasgos culturales africanos, sólo puede detallar unas cuantas costumbres insignificantes, lingüísticas y de vestuario para respaldar su teoría. La cultura de los negros se limitaba de manera inevitable a la que en su estado servil podían absorber de los hombres blancos con quienes vivían y trabajaban.

Su propia conducta estaba condicionada por la esclavitud. Bajo la coerción del látigo aprendían la necesidad de comportarse con deferencia, comprendían que debían presentar un aire satisfecho ante sus amos y que podía resultar peligroso parecer demasiado listos o sagaces a los blancos. Por otra parte, condiciones como eficacia, formalidad y amor propio quedaban reducidas al más bajo nivel entre los esclavos, que obligados a trabajar, aunque obteniendo escasos beneficios y desempeñando escasas responsabilidades en sus funciones, degeneraban fácilmente en la indolencia y el descuido como solían lamentarse sus dueños. Algunos amos ofrecían incentivos laborales a sus esclavos, pero la mayor parte de ellos creía que si se les daban demasiadas oportunidades acabarían por volverse «engreídos» y difíciles de manejar. Por ejemplo, un ciudadano de Charleston aludía a los nocivos efectos de alquilar esclavos, porque tal práctica les producía desgana de volver a la vida corriente y someterse al control de sus amos. La legislación de la mayor parte de los estados del sur prohibía enseñar a leer y a escribir a los esclavos y, aunque algunos colonos no la acataban, eran muchos los que no necesitaban que se les recordase legalmente que, aunque educado parcialmente, un esclavo podía volverse como mínimo difícil y en el peor de los casos peligroso. En la atmósfera más despejada del siglo XVIII el

sudista Thomas Jefferson reconocía la incapacitación que la esclavitud confería a los negros. «Esa disposición al robo —manifestaba— con que se les tilda debe atribuirse a su situación, no a su depravación moral.»

Quizás el monumento más perdurable para la esclavitud y sus efectos en los negros consistió en la elaboración de la doctrina de inferioridad de la raza negra. Como hemos visto, este criterio se inició en el siglo XVII, pero durante el último decenio anterior a la guerra la doctrina se elaboró en unos términos pseudocientíficos y se elevó a la situación de argumento principal para justificar un sistema de trabajo que había engendrado la moral mundial. «Los seres de raza negra se encuentran en el extremo inferior de la escala humana y no conocemos acción moral ni física alguna que pueda redimirlos de su degradación —manifestaba el doctor J. C. Nott, un eminente etnólogo sudista de la década de 1850—. Es evidente —concluía— que son incapaces de autogobernarse y que cualquier intento de mejorar su condición entraría en conflicto con una ley inmutable de la naturaleza.» J. D. B. De Bow, apólogo erudito y decidido de la esclavitud y publicista, sostenía que las diferencias físicas entre los negros y los caucasianos los hacían moral y políticamente distintos. «Las diferencias físicas entre ambas razas —exponía— son tan grandes que lo que resulta saludable y benéfico para los blancos, como la libertad, las instituciones republicanas y libres, etc., no sólo serán inconvenientes para los negros, sino realmente ponzoñosas para su felicidad.»

Estas incapacidades que la esclavitud imponía daban prueba de la inferioridad de los negros con engañosa facilidad. En su calidad servil, eran aleccionados para ser inferiores, inferioridad que más tarde se utilizaba para justificar que fuesen incapaces de mejorar. Sólo algún ejemplo accidental de un negro libre que salía adelante podía rebatir este razonamiento circular, pero estos casos eran tan limitados que podían ser desdeñados con suma facilidad por su carácter excepcional. En 1980, cuando aún prosigue la discriminación contra los negros, aunque con menos virulencia y penetración tras la obtención de los derechos civiles de la década de 1960, persiste una variedad del antiguo círculo vicioso, que confunde el pensamiento de los estadounidenses blancos sobre la naturaleza y potencialidades de los estadounidenses negros.

3. PERO NO TODOS LOS BLANCOS SON LIBRES

No cabe duda de que los negros sentían la marca de la esclavitud con mayor profundidad que cualquier otro sudista, pero los blancos de aquella región también se veían afectados por una institución que era de capital importancia para su modo de vida. Y esto sucedía así pese a que la mayor parte de los blancos no tenía relación inmediata con la «institución peculiar».

La mayor parte de los blancos eran pequeños granjeros, entre los cuales quizá como máximo un ochenta por ciento, según Frank Owsley, poseían tierras, situación privilegiada que no se repitió en el sur del siglo XX. El hombre corriente de esta región que prosperaba en la economía expansiva del sur de la década de 1850, estaba muy lejos de ser el pobre blanco convencional que evocaba la fértil imaginación de los abolicionistas de aquellos tiempos o a los que aluden extensamente los «realistas» del sur en los nuestros.

Pero con los debidos respetos a esos granjeros independientes, trabajadores y temerosos de Dios, su superioridad numérica no desequilibraba la influencia ejercida por la clase poseedora de esclavos. El reducido grupo que contaba con mano de obra negra conseguía por este medio dominar la economía política e instituciones intelectuales de todo el sur blanco, y en virtud de ese hecho la civilización sudista se amoldaba cada vez más a las necesidades del sistema esclavista.

Por ejemplo, en el aspecto fundamental de la distribución de tierra, los propietarios de esclavos solían disponer de las más ricas, situación que era al mismo tiempo explicación y consecuencia de su destacada posición en la región. Como algunos historiadores sudistas han demostrado, es cierto que la postergación del pequeño terrateniente por el propietario de negros no era absoluta porque estos historiadores han comprobado que ambas clases solían poseer granjas próximas, pero ante otras pruebas resulta difícil aceptar la controversia de que los que poseían negros y los que no los tenían fuesen propietarios de tierras de igual calidad. Por ejemplo, se ha demostrado que de trescientas propiedades escogidas en Alabama y Mississippi el valor efectivo por acre de tierra aumentaba a medida que se incrementaban las proporciones de la propiedad, de modo que en granjas de uno a cincuenta acres el valor por acre era de 7,20 dólares, pero en granjas de quinientas uno a mil acres el valor era

de 19,81 dólares por acre, más del doble que en el caso anterior. Además, como es bien sabido, a más amplia escala las zonas del sur con mayor concentración de esclavos coincidían singularmente con las zonas de tierras más ricas, por ejemplo en el delta del río Mississippi y en los llamados cinturones negros que se extendían por el centro de Georgia y Alabama.

La posición superior del propietario de negros consistía en algo más que la posesión de mejores tierras; este grupo solía estar formado por terratenientes no poseedores de esclavos. Por ejemplo, en 1860, en el cinturón negro de Georgia, el noventa y dos por ciento de los amos de esclavos también poseían tierras, pero sólo un cincuenta y ocho por ciento de granjeros sin esclavos eran terratenientes. Incluso en el este de Tennessee, generalmente considerado baluarte de granjeros sin esclavos, el noventa y dos por ciento de quienes los poseían tenían tierras, mientras sólo el cincuenta y cinco por ciento de aquellos que no los tenían carecían también de tierras. En la parte occidental del Estado, dedicada al cultivo de algodón, se obtenían idénticas proporciones para ambas clases. En realidad, esas proporciones de distribución de tierras entre poseedores y no poseedores de negros suelen corresponder a todos los estados estudiados por Frank Owsley y sus alumnos de la Universidad Vanderbilt. Por lo tanto, parece evidente que la gran mayor parte de aquellos que no poseían tierras en el sur tampoco tenían esclavos.

Tal distribución de la tierra pone de relieve lo que era evidente para los viajeros y comentaristas de la época, es decir, que para prosperar en la sociedad sudista de antes de la guerra era preciso poseer esclavos; el origen y la medida de riqueza de esa agricultura sumamente comercializada no consistía simplemente en los acres, sino en que las tierras estuviesen trabajadas por negros. En esta situación radica la debilidad de considerar, como hemos observado anteriormente, que la gente sencilla era el elemento principal del sur de antes de la guerra. La importancia en una economía capitalista se medía por la acumulación de riqueza y no por el número de personas.

Incluso los sudistas blancos que estaban alejados de las plantaciones, como los obreros asalariados urbanos, sentían los efectos de la esclavitud. Por ejemplo, a la mano de obra negra corresponde gran parte de la responsabilidad de que las organizaciones sindicales del sur se quedarán atrás con relación al norte. En el sur «los tribunales eran manifesta-

mente contrarios a los obreros huelguistas», expone Richard Morris, porque muchos funcionarios sudistas creían que «las acciones huelguistas como la agitación antiesclavista, constituían un ataque a su “peculiar” institución». Y cuando no existía intervención oficial, el éxito de una huelga se veía siempre amenazado por la constante posibilidad de que pudieran alquilarse esclavos para interrumpirlas, como sucedió en la Tred Iron Works, de Richmond, en 1847.

Aquellos que no eran dueños de esclavos también se veían implicados en otros aspectos en la protección de tal institución. Los pequeños terratenientes que no tenían esclavos debían formar las patrullas que actuaban como policía rural de la sociedad esclavista. Además, la legislación prescribía importantes castigos a los blancos del sur que parecieran amenazar el sistema. A quienes tenían tratos con esclavos o les enseñaban a leer y escribir se les imponían graves sanciones. En diversos estados los blancos podían sufrir la pena capital si incitaban o ayudaban a escapar a los negros. Todos los estados del sur consideraban un crimen escribir o hacer declaraciones que directa o indirectamente pudieran provocar rebeliones o descontento entre los negros. Incluso confraternizar con los esclavos podía hacer caer a un blanco en las redes de la ley.

Por último no hay que olvidar que, puesto que para justificar la esclavitud era preciso considerar legalmente incompetentes a los negros, ello en ocasiones hacía fracasar a la propia justicia. Por ejemplo, cuando el profesor George Whyte, de William and Mary, fue envenenado por su sobrino, éste no pudo ser declarado culpable porque el principal testigo que había contra él era un negro, incapacitado legalmente para declarar contra un blanco.

Puesto que la ley se preocupaba tanto por la institución peculiar, no es de sorprender que los propietarios de negros dominasen la vida política del sur; aunque esto no significa que el sur estuviera gobernado por una aristocracia hereditaria. Ésa no es más que una vieja leyenda que olvida que muchos dirigentes de la región, como Alexander Stephens, Albert Gallatin Brown, Andrew Johnson y Joseph Brown, procedían de los bajos niveles de la sociedad sudista. En realidad, la inmensa mayor parte de los grandes del algodón de fines del período previo a la guerra, eran hombres hechos a sí mismos más que hijos de ricos colonos o aristócratas.

Pero, sin considerar sus orígenes sociales ni económicos, los propietarios de esclavos dominaban el liderazgo político

del sur, de manera especial en el estadio nacional, porque la esclavitud era racial y porque la institución peculiar constituía el núcleo de la política sudista, decidiendo situaciones y ejerciendo su influencia en los hombres con ella relacionados, como si enhebrase un negro hilo por la estructura económica del país. Y aunque en las décadas de 1830 y 1840 en el sur existían dos partidos políticos importantes, a mediados de la de 1850 sólo había uno. La necesidad de defender a toda costa la esclavitud acabó con el partido liberal del sur en otro tiempo poderoso. Los grandes colonos siempre habían sido más liberales que demócratas, pero la tendencia que manifestaban los liberales del norte contra la esclavitud hacia 1850 les impulsó cada vez más a la democracia en otro tiempo tan detestada. En una época, durante las décadas de 1830 y 1840, los poseedores de negros y los que no lo eran habían discrepado profundamente sobre temas como el banco nacional, las tarifas aduaneras, Andrew Jackson y el gobierno popular, pero la creciente necesidad de defender la esclavitud les impulsó a olvidar todas sus diferencias. En nombre de la solidaridad racial, el factor de la esclavitud ocultó los antagonismos de clase, lo que dio una nueva aunque falsa unidad al pensamiento político sudista. Posteriormente, durante más de un siglo, los sudistas renunciaron sorprendentemente al sistema bipartidista para expresar sus distintos intereses y objetivos políticos, que no volvería a implantarse hasta la promulgación del derecho de voto en 1965 y el nuevo sufragio de los negros en aquellos estados.

Puesto que la conservación de la esclavitud también era entonces condición básica sudista de una política aceptable, no podía esperarse que en el reino del algodón se escuchase el sincero pero suave antiesclavista Partido Republicano. Y ello pese a que en el único principio antiesclavista del que eran culpables los republicanos, su oposición a extender territorialmente la esclavitud, la mayor parte de los pequeños granjeros del sur no tenían intereses económicos directos. Tan sutilmente entretejida estaba la malla política del sur en 1860 a favor de la esclavitud, que el nombre de Abraham Lincoln jamás apareció en las listas de candidatos en diez de los once estados que llegarían a formar la Confederación. Para millones de votantes del sur la obligatoria defensa de la esclavitud y el temor al negro limitaban de manera efectiva su elección de candidatos en comparación con las opciones que tenían en el resto de la nación.

Sin embargo, no debe olvidarse que esta identificación po-

lítica de los no esclavistas con los intereses de los poseedores de esclavos era libremente asumida porque estaba comprendida en el contexto del sufragio masculino casi universal. Para la mayor parte de los sudistas la adquisición de esclavos y el consiguiente aumento de los mismos era sin duda un *summum bonum*, un medio reconocido y adecuado de movimiento social ascendente. Si el distintivo del progreso económico y político consistía en la propiedad de esclavos, pocos blancos del sur la cuestionaban como tal, pero precisamente esta aceptación popular de la esclavitud hacía de la institución el factor determinante de sus esquemas de vida.

Aunque la libertad de elección política se circunscribía a las exigencias de la esclavitud, no podía evitarse su influjo en otros aspectos del pensamiento. Ya hemos advertido que la esclavitud impuso a la gente del sur la convicción de la inferioridad racial de los negros que se ha prolongado hasta nuestros tiempos. La esclavitud también parecía exigir el rechazo de uno de los más preciosos dones que el sur había dado a Estados Unidos: la creencia humanística y jeffersoniana en la igualdad humana.

En el ocaso del siglo XIX los virginianos más relevantes habían difundido la esclavitud como una herencia molesta del pasado, necesaria pero funesta; hacia la década de 1830, el sur estaba dispuesto a defenderla por considerarla necesaria y conveniente. «Pero que no se crea que admito, ni siquiera por deducción —decía John C. Calhoun en 1837—, que las relaciones existentes entre ambas razas en los estados esclavistas es un mal, sino todo lo contrario. Afirmo que es un bien, como ha demostrado serlo hasta ahora para ambos y seguirá siéndolo mientras no se vea alterado por el maligno espíritu de la abolición.»

Al verse obligado el sur a optar entre la contradicción de esclavitud o igualdad, se decidió por la primera. La preocupante declaración de Jefferson fue escogida de manera especial como objeto de ataque y ridiculización. «Si no es ni mucho menos próximo a la verdad decir que ningún hombre ha nacido libre y que ni siquiera dos hombres nacieron iguales —decía el canciller Harper de Carolina del Sur—, ¿cómo puede decirse que todos los hombres han nacido libres e iguales? Es asimismo una regla de la naturaleza —seguía diciendo— que los hombres se esclavicen entre sí, como los animales se atacan entre ellos.» Para muchos sudistas la paradoja de la Declaración de Independencia y la existencia de la esclavitud era tan molesta que deseaban olvi-

darla. Después de 1840 el Partido Demócrata como deferencia a la susceptibilidad sudista dejó de incluir el manifiesto de su fundador en su programa político.

La sospechosa abundancia con que se proponía la defensa de la desigualdad traicionaba el conflicto moral en la mentalidad del sur. En 1830 el senador Pickens, de Carolina del Sur, ya había admitido: «lo cierto es que la presión moral del mundo está contra nosotros. Es inútil disimularlo». Hacia mediados de siglo el conflicto de valores había alcanzado una intensidad insoportable. En aquel tiempo las naciones de la civilización europea occidental toleraban, pero no defendían, la esclavitud humana. Sin duda la Rusia imperial semicivilizada y reaccionaria seguía manteniendo la servidumbre, pero ello sólo representaba un incómodo alivio a la anacrónica peculiaridad de la esclavitud norteamericana.

Durante las décadas de 1840 y 1850, en que se intensificaron las condenas morales contra la esclavitud fuera del sur, las exigencias de conformidad y represión de los disidentes sudistas se hicieron más desesperadas e insistentes. Poco a poco la región se restringió a unas pautas de existencia cada vez más divergentes del resto de la nación. El sur, que en otro tiempo había sido sede de sociedades abolicionistas, clubs políticos radicales y pensadores deístas, se estaba volviendo cada vez más hostil a cualquier idea que pareciese amenazar la estabilidad o supervivencia del sistema esclavista. Al sur de la línea de Mason y Dixon, los reformistas encontraban un ambiente inhóspito, porque dado su conocido interés por la abstinencia, los derechos femeninos y la paz internacional, entre otras cuestiones, solían mantener estrechos contactos con los abolicionistas. Un editor de Carolina del Norte, conocedor de tales interrelaciones, alardeaba de que la prensa del sur «rechaza uniformemente los ismos que infestan Europa y los estados del este y el oeste de este país». El científico sudista Henry Ravenal encarecía a sus compatriotas que rechazasen instintivamente cualquier novedad e idea revolucionarias que «están infestando las masas de europeos y los estados libres del norte». Tampoco fue accidental que de las ciento treinta utopías cooperativistas establecidas en Estados Unidos de 1800 a 1860, únicamente dos de ellas se encontraran en el sur. Los márgenes liberales de la vida religiosa también se vieron recortados. Hacia 1860 la Iglesia unitaria había desaparecido virtualmente de la región debido en gran parte a que la mayor parte de sus ministros eran antiesclavistas. «Cuando se profundiza en cada refor-

mador surge un abolicionista», era la respuesta sudista a las agitaciones intelectuales y sociales de la época de Emerson y Amelia Bloomer.

Cuando las ideas del siglo XIX eran compatibles con los valores del sur de antes de la guerra, se difundían extensamente. Aunque las novelas de un autor romántico como sir Walter Scott se popularizaron en el norte y en el sur por igual, en este último sector se convirtió en un ídolo literario. A su muerte, los periódicos de Richmond se ribetearon de negro en señal de duelo. Sólo en el sur eran mantenidas las justas de caballeros con armadura pseudomedieval y plenos atributos. De las obras de Scott copiaron los sudistas la palabra «meridional», que se autoaplicaban conscientes de su idoneidad. La representación romántica de una sociedad orgánica y clasista de la sociedad medieval que Scott representaba en varias de sus novelas parecía afianzar los conceptos conservadores del sur sobre la sociedad y la esclavitud. De ahí que al mediodía de Ohio, Scott encontrase una excelente acogida que le era negada a contemporáneos suyos como Dickens y Shelley, los cuales mezclaban su romanticismo con creencias humanistas, urbanas y antirreligiosas sumamente extrañas para el sur.

Aunque la mayor parte de los sureños eran partidarios de la esclavitud y estaban dispuestos a sacrificar su libertad de pensamiento por ella, fue preciso recurrir a las coerciones y derramamientos de sangre para conseguir el grado de uniformidad que la peculiar institución parecía exigir. Por ejemplo, los administradores de correos del sur de la década de 1830 estaban facultados para eliminar la literatura abolicionista de la correspondencia. Entre 1830 y 1860 la existencia del país se veía agitada por numerosos manifiestos y redadas de abolicionistas, impresores y oradores antiesclavistas.

Los estadounidenses del norte que residían en el sur resultaban sospechosos simplemente por causa de su origen. Por ejemplo, a dos maestros del norte que vivían en Carolina del Sur, un comité local les invitó a dejar la ciudad, y el periódico de la localidad justificó tal manifestación de xenofobia en los siguientes términos: «No se conoce concretamente si tienen tendencias abolicionistas o insurreccionistas —admitía—, pero siendo originarios del norte y estando por tanto necesariamente imbuidos de doctrinas hostiles a nuestras instituciones, su presencia en esta región resulta molesta y por añadidura sospechosa.» Incluso a un oriundo del norte, el presidente Barnard, de la Universidad de Mississippi y

educador proesclavista, se vio obligado a marcharse por las sospechas que despertaba su origen.

Tampoco los nativos estaban exentos de acciones coercitivas. El alumno de una escuela superior al que se descubrió en posesión de literatura abolicionista recibió veinte latigazos como advertencia. En la década de 1850, un antiesclavista del oeste de Virginia fue desnudado, atado a un árbol y azotado hasta que accedió a vender su propiedad y abandonar el Estado. Aunque semejantes actos de violencia también podían tener lugar en el norte en la década de 1830, en el último decenio del período prebélico ya no se negaban libertades civiles a los abolicionistas en los estados libres, pero en el sur tales restricciones aumentaron e incluso se extendieron, lo que afectaba a cualquier sospechoso de experimentar sentimientos no ortodoxos, antiesclavistas o de otra clase.

Los periódicos del sur, sabedores de que las ideas locales eran cada vez más distintas de las comúnmente aceptadas en el norte, trataban de aislar a la región de las ideas procedentes del exterior exigiendo la censura de los libros de texto usados en las escuelas. También exhortaban al establecimiento de nuevas escuelas superiores en la región con el fin de evitar que sus estudiantes tuvieran que acudir a educarse en el norte, y sugerían al mismo tiempo a los jóvenes que se abstuvieran de salir de su país para instruirse. Para los xenófobos sudistas fue una gran alegría que muchos estudiantes de su región abandonaran sus escuelas en el norte en protesta contra el caso de John Brown en 1859. El profesor Hedrick, de la Universidad de Carolina del Norte, fue despedido por admitir que se proponía votar por el *Free-Soiler* y republicano John S. Frémont en las elecciones de 1856. El *Standard* de Raleigh justificaba tales tácticas en estos términos: «Si entre nosotros tuviésemos algún Frémont deberíamos reducirlo al silencio o invitarle a marcharse. Las expresiones de opinión republicana negra en nuestra región son incompatibles con nuestro honor y la seguridad de nuestra nación.»

El sur se encerró en sí mismo en el aspecto religioso. En su libro *Freedom of Thought in the Old South*, Clement Eaton atribuye en parte el auge de una ortodoxia religiosa de estrechas miras y la decadencia del deísmo jeffersoniano en el sur de las décadas de 1830 y 1840 a la necesidad de defender la esclavitud. «Sólo con una interpretación limitada y literal de las Escrituras —decía Eaton— puede recibir la esclavitud

la sanción moral de la Iglesia.» A mediados de la década de 1840 baptistas y metodistas de norte y sur no podían seguir perteneciendo a las mismas organizaciones nacionales, por lo que se formaron Iglesias regionales.

El significado de estos esfuerzos de concordancia no radica en la fuerza que pudiera haberse empleado. El punto más importante es que los sureños en general durante aquellos años accedieron a suprimir la libertad de expresión, de prensa y reuniones libres y la libre circulación de ideas en nombre de la esclavitud y la sociedad que prosperaba con ella.

En esto puede apreciarse el tremendo impacto que la esclavitud negra supuso para los blancos del sur, cuya víctima inmediata fue el liberalismo de los virginianos del siglo XVIII, que tanto habían hecho por crear una república libre. Las consecuencias a largo plazo fueron la herencia de un populacho violento y sanciones extralegales en apoyo de la superioridad racial, una herencia que desde entonces ha ensombrecido la justicia del sur. La historia real, en forma de esclavitud, impuso una terrible maldición sobre el sur, y a mediados del siglo XIX fue más difícil que nunca conjurarla. Pero desdichadamente para el futuro regional y de la nación, lo máximo que podían hacer los dirigentes del sur era calificar de bendita a aquella maldición; ésa fue la tragedia del sur y de la nación.

El lugar capital ocupado por la esclavitud en la vida del sur estadounidense estuvo directamente relacionado con el advenimiento de la Guerra Civil, culminación de la larga historia de la institución en Estados Unidos. Si no nos preocupa la moralidad de los propietarios de esclavos, el hecho de que los dirigentes sudistas fuesen primordialmente poseedores de esclavos así como defensores de la esclavitud no es más digno de comentario que el hecho de que los líderes del norte poseyesen más tierra o medios económicos que sus compatriotas y defendieran ardientemente la propiedad. Pero a mediados del siglo XIX para la mayor parte de la gente del norte y del oeste de Europa, los esclavos no eran una propiedad, sino seres humanos. La esclavitud no sólo negaba manifiestamente el credo igualitario estadounidense, sino que estaba en desacuerdo con los valores imperantes en la civilización europea occidental.

Es verdad que hubo un tiempo en que los estadounidenses del norte y los europeos poseían esclavos sin sentir escrúpulos morales, por cuya razón algunos escritores han alegado que eran hipócritas al criticar al sur por su persistente adhe-

sión a la esclavitud. Pero esta clase de razonamiento no tiene en cuenta el aspecto de que la moral cambia con el tiempo y que lo que era muy aceptable moralmente en los siglos XVII y XVIII, no lo seguía siendo en el XIX. Para muchos nortistas la esclavitud del sur no era una cuestión económica, como insistían ellos, sino de carácter moral y que trascendía los intereses económicos. Cuanto más constituía una prueba de lealtad al sur el apoyo a la esclavitud, más se apartaba la región del resto del país y del mundo del siglo XIX.

En tales circunstancias no era sorprendente que los sudistas comenzaran a considerarse como un pueblo distinto, con su cultura y modo de vida propios. Por consiguiente, en un aspecto importante, la esclavitud y el escenario en que se propiciaba la agricultura constituyeron las causas primordiales que provocaron la Guerra Civil.

Incidentes como la Ley de Kansas-Nebraska, el sangriento conflicto de Kansas, la matanza de Osawatomia, la derrota del senador Summer, el fallo de Dred Scott y el caso de John Brown, interpretaron su papel en el drama facilitando la ocasión para intensificar las diferencias entre las regiones. Pero bajo todas estas consecuencias y acontecimientos subsistía el hecho básico de que un pueblo que se obstinaba en seguir su sistema esclavista a mediados del siglo XIX se convertía, de manera inevitable, en una comunidad distinta para aquellos que no lo eran. Como diría Calhoun al final de su existencia era «difícil creer que dos pueblos tan diferentes y hostiles puedan coexistir en una Unión común». Los diversos incidentes de la década de 1850 alimentaron el fuego creciente del nacionalismo sudista hasta 1860-1861 en que exigieron la autodeterminación: «Si nos negáis el derecho a retirarnos de un gobierno que amenaza con destruir nuestros privilegios —manifestaba Jefferson Davis ante el Senado en 1861—, hollaremos el sendero que siguieron nuestros padres cuando proclamaron la independencia y probaremos fortuna.» En realidad, la Guerra Civil fue una conflagración por la independencia del sur.

4. EL DILEMA ESTADOUNIDENSE

La esclavitud, además de facilitar la base del nacionalismo sudista, también provocó una poderosa fuerza ofensiva en el norte. Aunque el abolicionismo formaba parte del impulso general de reforma de las décadas de 1840 y 1850, el movimiento más difundido que culminó con el Partido Re-

publicano era tanto una consecuencia de la interminable búsqueda del sur de una seguridad absoluta para su «institución peculiar» como resultado del movimiento de reforma.

Aparte las restricciones de libertad del sur exigidas en nombre de la esclavitud, los dirigentes sudistas también insistían en que el norte cooperase en conservar dicha institución. La Ley de Esclavos Fugitivos de 1850, que el sur obtuvo como concesión en el Compromiso de aquel año, era ejemplo de ello. La nueva legislación era sumamente ventajosa para los perseguidores de esclavos, puesto que eliminaba los juicios contra los fugitivos, en los que los jurados procedentes de estados libres siempre actuaban con notable parcialidad a favor de los esclavos fugitivos. En un nuevo intento por contribuir al regreso de los mismos, se decretaba que cualquier comisario que declarase que un procesado negro era un esclavo *bona fide* recibiría el doble de sus honorarios habituales por sus servicios.

Si se considera la proclividad de los perseguidores de esclavos en capturar a cualquier negro para devolverlo o venderlo después como esclavo, esta ley debió parecer a muchos como un intento de ampliar las limitaciones impuestas a los sudistas en ámbitos aún vírgenes. Como consecuencia de ello, en muchos estados libres esta ley fue prácticamente invalidada y cuando el sur, mediante la Ley Kansas-Nebraska, siguió insistiendo en obtener el apoyo del norte para ampliar la esclavitud a zonas donde hasta entonces había estado prohibida, y que evidentemente eran inapropiadas, surgió otro partido político. Este nuevo Partido Republicano se proponía hacer frente a las al parecer interminables reivindicaciones del sur en pro de la esclavitud.

Con anterioridad a la aparición del Partido Republicano en 1854-1856, la oposición a la esclavitud procedía principalmente de los abolicionistas, reformadores que impulsados por un profundo convencimiento moral sentían más odio hacia la esclavitud que el amor que profesaban hacia la Constitución o la Unión. William Lloyd Garrison, apóstol de la abolición, declaraba que no le importaría que se arruinase la Constitución y que la nación estuviese constantemente dividida si concluía por fin la esclavitud. Para aquellos reformadores la esclavitud era un cáncer moral que consumía la esencia estadounidense, amén de ser una injusticia insoporrible. Para lograr extirparlo no había precio ni esfuerzo que pareciesen excesivos.

A pesar de que los abolicionistas eran sumamente activos

y se expresaban con provocadora claridad, no tuvieron aceptación entre la mayoría de los estadounidenses al sur y ni al norte de Ohio. Es indudable que los estadounidenses del norte dejaron de agolparse en torno de los oradores abolicionistas a fines de la década de 1840, pero en su mayor parte tuvieron poco que ver con aquellos radicales. Parte de su glacial hostilidad era resultado del desvergonzado desprecio que mostraban a la Constitución. Desde que la esclavitud fue sancionada y legalizada, en tal documento, abolicionistas como Garrison la calificaron de «pacto con la muerte y acuerdo con el infierno». Tras expresar tan evidente desprecio por el símbolo estadounidense más venerado, los abolicionistas no lograron galvanizar la latente fe estadounidense en la igualdad.

Pero aunque no tuvieron éxito en sus esfuerzos por estimular al norte en una cruzada contra la esclavitud, sí lograron mártires y héroes como Owen Lovejoy, John Brown, Sojourner Truth y otros muchos, dejando así una caja de Pandora ideológica para la tradición radical estadounidense. Porque cuando alegaban que había una ley superior a la Constitución que sancionaba la esclavitud, estaban predicando la peligrosa doctrina que consideraba moralmente lícito resistirse a las leyes injustas.

Los abolicionistas no fueron los primeros ni los últimos estadounidenses que justificaron el quebrantamiento de la ley en nombre de una moral más elevada. El visitante clandestino de tabernas en época de prohibición así lo hacía, como el sudista proesclavista cuando arrojaba las prensas de los abolicionistas al río para silenciarlos. Tenemos otros ejemplos más recientes en los blancos del sur que se negaban a aceptar la disgregación y en los estudiantes que se resistían a participar en la guerra de Vietnam. Este delicado principio de que pueden quebrantarse las leyes cuando burlan la opinión moral amenaza sin duda peligrosamente a un gobierno legal, porque no hay modo de distinguir de manera racional la validez de las razones alegadas para desobedecer la ley. Sin embargo, al servicio de causas nobles, la doctrina de la ley superior ha corregido injusticias, se ha opuesto a la tiranía y ha protegido al individuo, aunque también ha sido gobierno del populacho, negación de los derechos del individuo y fin del gobierno legal. No obstante, en ambos aspectos la idea de una ley superior es histórica y netamente estadounidense.

El Partido Republicano alcanzó un éxito notable cuando

fracasaron los abolicionistas. Gunnar Myrdal, en su monumental estudio dedicado al negro en Estados Unidos, describe lo que califica de dilema estadounidense, el conflicto entre el tradicional credo igualitario y el trato realmente dispensado al negro. En la década de 1850 el conflicto moral ya dividía a los estadounidenses. En el sur, el dilema se resolvió, o por lo menos quedó disimulado, por la rotunda negación del principio de igualdad: la Declaración de Independencia se calificaba entre otras cosas de entramado de «brillantes generalidades». Pero en el norte se aceptaba cada vez más la igualdad como imperativo moral. El Partido Republicano recién formado, en su llamamiento a los estadounidenses, incorporó la intranquilizadora Declaración de Independencia. Lincoln aconsejaba en 1858: «dejémonos de sofismas sobre un hombre y otro, unas y otras razas, declarando que los demás son inferiores [...]. Dejémonos de todo eso y unámonos en un solo pueblo por todo el país hasta que podamos declarar que todos los hombres son creados iguales». En otra ocasión manifestaba: «En relación con el principio de que todos los hombres son creados iguales, procuremos hacerlo realidad en todo lo posible.»⁶

Aunque los republicanos parecieron suscribirse a toda clase de conceptos políticos y económicos, formaron un frente unido en contra de la difusión de la esclavitud.⁷ Sin embargo, esto no significa que fueran abolicionistas. El republicano medio difería por lo menos en dos aspectos del abolicionista. En primer lugar, aunque se oponían a la esclavitud, muy pocos republicanos creían en la igualdad social de los negros. Lincoln se expresaba en nombre de muchos de sus compañeros republicanos cuando en el curso de sus debates con Douglas, en 1858, manifestaba que no estaba a favor de la igualdad social con los negros. «El negro —decía— no es mi igual en muchos aspectos. Desde luego no lo es en el color, tampoco en sus cualidades morales ni intelectuales, pero en el derecho a comer el pan sin pedir permiso y ganarlo con sus propias manos —añadía—, es mi igual y el igual del juez Douglas y de cualquier ser humano.» En resumen, la esclavitud era mala porque negaba al estadounidense dominante el valor de la igualdad y de la oportunidad. En este importante aspecto los abolicionistas radicales y los conservadores liberales, los partidarios de la preponderancia del indigenismo sobre los emigrantes y los demócratas jacksonianos podían darse la mano en la formación del nuevo partido antiesclavista.

El segundo punto en el que los republicanos diferían de los abolicionistas era en los extremos a que podían llegar para oponerse a la esclavitud. Los abolicionistas estaban dispuestos a derribar la Unión si con ello ponían fin a la esclavitud; sin embargo, los republicanos eran conservadores que amaban la Unión y aprobaban totalmente la protección que la Constitución otorgaba a la esclavitud del sur y no desecharían la Constitución en un esfuerzo desesperado por acabar con la esclavitud, por mucho que abominasen de tal institución.

Pero, como decía Lincoln, cuando la esclavitud parecía a punto de extenderse en zonas donde hasta entonces había estado prohibida, debía adoptarse una actitud firme contra ella, y tal actitud no podía tomarse sin repudiar la Constitución ni el refugio que la esclavitud tenía en el sur. Porque siempre se había sostenido, por lo menos antes del fallo de Dred Scott, que el Congreso prohibía constitucionalmente la esclavitud en sus territorios.

Muchos historiadores modernos y algunos contemporáneos como Daniel Webster han considerado que la oposición a difundir la esclavitud por otros territorios era una razón trivial para llevar a la nación al borde de la Guerra Civil, puesto que aquellas zonas no eran aptas para establecer plantaciones agrícolas. Pero cuando se conoce el carácter constitucionalmente conservador del Partido Republicano y al pueblo estadounidense, aquella lucha titánica por la esclavitud en las tierras del oeste toma un significado más profundo. En todos los demás lugares la esclavitud se basaba fundamentalmente en la Constitución; sólo en aquel reducido ámbito podía combatirse tan importante problema moral de esclavitud contra trabajo libre por un pueblo convencido de las excelencias de su Constitución.

Con la reforma del Partido Republicano, la desintegración de la Unión fue inevitable. La razón de ser del nuevo partido se oponía al impulso del sur para extender la esclavitud, y su casi inmediata popularidad en el norte más poblado y próspero aparecía como una advertencia para los estados esclavistas de que con el tiempo alcanzaría el poder un gobierno antiesclavista en Washington.

A fines de la década de 1850 las únicas alternativas de dar al traste con la Unión, teniendo en cuenta la alineación de los partidos y el endurecimiento de las posturas, consistía en que el norte se convirtiera en una zona propietaria de esclavos o que el sur dejara de serlo. La primera posibilidad

era totalmente imposible a pesar de algunas descabelladas predicciones de sudistas como George Fithugh y algunos avisos inspirados de estadounidenses del norte como Lincoln y Seward; la segunda era igualmente imposible cuando se ponderaban sus beneficios y el alivio que la institución facilitaba para acallar los temores raciales del sur.

Profundamente imbuidos de sus propios criterios culturales, norte y sur no podían llegar a alcanzar un compromiso y únicamente se entregaban a crecientes recriminaciones en las que el norte solía ser con mayor frecuencia el agresor, porque tenía a su favor la fuerza de la opinión moral europea, por cuya razón el sur se mostraba receloso. Pero como en el sur dominaba el partido político más antiguo y extendido del país, también actuaba con mayor insolencia.

Cuando en 1860 parecía a punto de acabar la ascendencia política del sur, la región recurrió a la secesión como salvación definitiva de su institución peculiar y de la civilización que se había elaborado en torno de ella. Mas la secesión sólo podía servir como respuesta al problema del sur si el resto de la nación la aprobaba. Y, según se demostraría, el nuevo Partido Republicano no sólo era antiesclavista, sino firmemente nacionalista.

De este modo, la consecuencia inmediata de la esclavitud fue una guerra terrible y onerosa entre el norte y el sur. En el fondo todos los problemas existentes entre ambas regiones, fuesen de carácter incidental, como el asalto de John Brown, o de más amplia envergadura, como los conflictos creados por las tarifas aduaneras o el proyecto de Ley de Hacienda, podían reducirse real y lógicamente a la cuestión de la esclavitud. Para los hombres de aquella época, y para un creciente número de historiadores modernos, si el problema de la esclavitud no hubiese dividido a ambos sectores no se habría producido la Guerra Civil.

Sin embargo, una vez estalló la guerra se cerró bruscamente un período de la historia estadounidense y se abrió otro de muy distinta índole. La Guerra Civil no sólo fue una prueba a la que se sometió el pueblo estadounidense como nación, sino una línea divisoria en el curso de su historia.