UC Merced

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World

Title

La posteridad de noche: fama póstuma y metaforización de la esclavitud colonial en Cartas marruecas (1789)

Permalink

https://escholarship.org/uc/item/4f41z6hf

Journal

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 13(1)

ISSN

2154-1353

Author

Sedeño-Guillén, Kevin

Publication Date

2025-06-25

DOI

10.5070/T4.48803

Copyright Information

This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution License, available at https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

eScholarship.org Powered by the California Digital Library
University of California

La posteridad de noche: fama póstuma y metaforización de la esclavitud colonial en *Cartas marruecas* (1789)[1]

KEVIN SEDEÑO-GUILLÉN
UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

Resumen

En este artículo estudio cómo en las *Cartas marruecas* (1789), de José Cadalso, se aborda un cuestionamiento de la fama póstuma como valor tradicional hispano que colisiona con discusiones acerca de la esclavitud africana que suceden contemporáneamente. Identifico que esas discusiones, mayormente abordadas por ilustrados franceses e ingleses, no alcanzan a cuestionar los cimientos de la institución esclavista, aunque sí visibilizan una crítica interna de los valores ilustrados. De este modo, explico cómo en las *Cartas marruecas* se reactiva una discusión de corte ético-filosófico acerca del imaginario de la fama póstuma, que es enarbolada por Cadalso como el más importante núcleo ideológico que sustenta el balance reivindicativo de la conquista de América que articula en las *Cartas marruecas*. El análisis evidencia una temprana crisis de coherencia ideológica del aparato de producción de conocimientos de la Ilustración hegemónica.

Palabras clave: José Cadalso, *Cartas marruecas*, conquista de América, fama póstuma, esclavitud

"Mas ¡Ay! en un instante
todo el espacio veo
de tan claro y hermoso
de tan manso y sereno,
tornarse en noche oscura"
Juan Francisco Manzano. "Un sueño" (1838).

En las *Cartas marruecas* (1789), de José Cadalso (1741-1782), se evidencia la emergencia de una definición de fama póstuma que se articula en torno a nociones de honor, honra y heroísmo, asociadas tradicionalmente con una cultura cortesana que exalta el accionar de la vida militar y la guerra como valores propios de la noción de europeidad.[2] La larga genealogía y actualización ética de dichas nociones, generalmente asociadas con los ideales promovidos por la literatura medieval de temática caballeresca, es puesta en crisis en relación con los acontecimientos de todo orden que desde finales del siglo XV inauguran y a la vez sacuden el orden global.

La incorporación a las dinámicas del discurso del honor de estamentos no privilegiados de la sociedad colonial, como el de las personas esclavizadas, constituye una de esas nuevas contradicciones,

tal como lo plantean Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera en *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America* (1998). Es así que, el ideario sobre la fama, el honor y el heroísmo español, que se actualiza en las *Cartas marruecas* desde un perspectivismo dieciochista, puede ser remontado al extenso corpus ético-cristiano-militar de los años mil seiscientos y mil setecientos, que se encuentra permeado por crónicas acerca de los hechos y glorias de conquistadores de Indias, así como por otras múltiples producciones textuales, visuales, musicales y de diversa índole, que testimonian el auge militar, económico y cultural de España como resultado de la invasión de las Américas. Las *Cartas marruecas* apelan a ese corpus para la construcción de sus argumentos reivindicativos de las acciones de los colonizadores españoles, contra las agudas críticas resurgidas en el resto de Europa y consolidadas de forma insistente en las Américas en las últimas décadas del siglo XVIII. En ese contexto, resulta necesario comprender cómo dicho redimensionamiento de los códigos del honor se entrelaza de forma sospechosamente metafórica con representaciones de la esclavitud que denuncian, por omisión, sus complicidades con el sistema de distribución racista del trabajo que sostiene el capitalismo atlántico en el Imperio español de la segunda mitad del siglo XVIII, como parte de un corpus más amplio y complejo de carácter moderno colonial que da cuenta de la configuración transoceánica de los discursos sobre la fama en el contexto de la conquista y la colonización de América.

La fama póstuma es un tema escasamente explorado en la crítica acerca de las *Cartas marruecas*. Manuel Ruiz Lagos lo trata tangencialmente desde la perspectiva de la emblemática, afirmando que este libro se propone ser, encubiertamente, un diccionario de normas éticas. Para ello, identifica unidades de significación que actúan como líneas temáticas de las *Cartas marruecas* entre las cuales ubica la "'fama perdurable del hombre de bien' (XXVII, XXVIII)" (55). En otra dirección, Lara Marchante Fuente relaciona la discusión acerca de la fama póstuma con una crítica de los privilegios de la aristocracia y el clero emprendida por literatos del XVIII, que proponen un nuevo modelo de moral que se basa en la recompensa del mérito y el trabajo personal (7). En ese mismo sentido, Francisco Castilla Urbano se refiere a la fama póstuma en Cadalso como un atributo del hombre de bien, en contraposición con los méritos heredados o adquiridos (235).

La problemática del comercio esclavista tampoco ha recibido especial atención en las *Cartas marruecas*. Este vacío apunta a un estado de la cuestión que reporta la ausencia de este tipo de investigaciones en los estudios culturales españoles (Surwillo 6). En su importante estudio *La esclavitud en las Españas: un lazo transatlántico* (2012), José Antonio Piqueras señala que las tensiones que caracterizaron el auge esclavista en los dominios coloniales ingleses y franceses, que permite identificar

las claves de los debates acerca del comercio transatlántico y el abolicionismo en esos territorios, estuvieron ausentes del contexto español hasta comienzos del siglo XIX (Piqueras 219). Lisa Surwillo coincide en señalar de forma específica que los autores españoles anteriores al siglo XIX censuraron tanto la esclavitud como el comercio de personas esclavizadas, mencionando precisamente como ejemplo de esta censura a las *Cartas marruecas* (15).

La lógica de análisis que sigo en este artículo remite a la necesidad de examinar cómo el cuestionamiento de la fama póstuma desde una perspectiva transatlántica poscolonial produce una tensión con otras discusiones contemporáneas acerca de la esclavitud africana, que evidencia una crítica interna de los valores ilustrados, sintomática de una temprana crisis del aparato de producción de conocimientos de la Ilustración hegemónica. Las representaciones y los silenciamientos de la esclavización en proyectos intelectuales europeos del siglo XVIII constituyen una problemática que ya viene siendo abordada desde un marco teórico transatlántico.

En su libro *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (1993), Paul Gilroy adelanta una "crítica del capitalismo racial" (57) que denuncia la relación estructural entre modernidad y esclavitud, sosteniendo la necesidad de repensar la modernidad en el ámbito de una historia del Atlántico que haga visibles las "contraculturas de la modernidad" (32) generadas como parte de dicha historia y de la experiencia de la diáspora negra. Contrario a los que consideran a la esclavitud de plantaciones como un residuo premoderno, Gilroy defiende que esas "historias de la barbarie" constituyen un testimonio de la brecha entre la experiencia real de la modernidad y sus expectativas (71). Esta postura defiende la necesidad de concebir la Ilustración como una estructura transnacional que permite revelar las complicidades de la modernidad con las deudas humanas de la esclavización africana. En igual sentido, en su libro *Silencing the Past. Power and the Production of History* (1995), Michel-Rolph Trouillot argumenta que la incorporación o el borrado en las fuentes o en los archivos no constituyen acciones naturales o carentes de intención, sino que son producidos con un objetivo. Esos silencios constituyen un proceso activo y transitivo que implica un compromiso con la práctica misma del silencio.

Las *Cartas marruecas* se insertan convenientemente en ese contexto de narraciones del siglo XVIII que, por medio de la proliferación de metáforas de la esclavitud, naturalizan y borran la esclavización de personas africanas y las responsabilidades de los europeos en estos hechos. Desde esta perspectiva, afirmo que la revisión de los valores tradicionales españoles en las *Cartas marruecas*, como es el caso particular de la fama póstuma, evidencia una confrontación con las discusiones acerca de la esclavitud africana que circulan contemporáneamente en los escritos de otros autores ilustrados

que, sin alcanzar a cuestionar los cimientos de la esclavitud, permite visibilizar una crítica interna de Cadalso a los valores de la Ilustración, evidenciando la emergencia de una crisis temprana de la coherencia ideológica del aparato de producción de conocimientos de la Ilustración hegemónica. De este modo, me acerco a una explicación acerca de cómo en las *Cartas marruecas* se reactiva una discusión de corte ético-filosófico acerca del imaginario de la fama póstuma, enarbolada por Cadalso como el más importante núcleo ideológico de su balance reivindicativo de la conquista de América.

"[U]na cosa que llaman fama póstuma": formas espectrales de la posteridad y la esclavización

La discusión acerca de la vida después de la muerte y específicamente acerca de la fama póstuma se presenta en las *Cartas marruecas* bastante alejada de las preocupaciones sobre la salvación del espíritu y la redención después de la muerte que obsesiona al pensamiento cristiano del medioevo y de la temprana modernidad. Por el contrario, parece girar en torno a una ansiedad asociada con la cuestión de la inmortalidad y la gloria en un eje cercano a la recuperación renacentista de la épica griega. Esa intensa discusión acerca de la fama póstuma indicaría una vocación moderna de la historia, asociada con el carácter ilustrado de las *Cartas marruecas*.

A continuación, analizo cómo las cartas XXVII y XXVIII de las *Cartas marruecas* discuten de manera condensada la noción de fama póstuma desde las posturas de tres personajes: el omnipresente Nuño Núñez, que introduce el tema y se encuentra sumamente interesado en este; el joven Gazel, que cuestiona la utilidad de dicho artilugio; y el sabio Ben-Beley, que parece tener la última palabra al respecto. La "Carta XXVII" presenta cómo "el moro llamado Gazel Ben-Aly" (Cadalso 145) le escribe a su maestro Ben-Beley —que se encuentra en el "imperio de Marruecos" (Carta VII, 171)— para compartir sus preocupaciones acerca de la obsesión con "una cosa que llaman fama póstuma" (Carta XXVII, 219), de la que le ha hablado nocturnamente el "cristiano llamado Nuño Núñez" (Carta I, 153). La noción de fama póstuma se presenta para Gazel como "un fantasma que ha alborotado muchas provincias y quitado el sueño a muchos" (Carta XXVII, 219). Gazel rememora a Nuño disertando toda una noche sobre la fama póstuma e insinúa que es solo este el que habla. Nuño no está dormido, pero quizás la fama se le aparezca como un sueño consciente y atemorizador. El esfuerzo del supuesto monólogo nocturno debe haberlo hecho parecer cansado, quizás agitado. No por gusto Gazel se refiere a los efectos nocivos para el cerebro de esa fantasmagoría que sería la fama póstuma. La noche, el fantasma, la falta de sueño y la pérdida del juicio son aquí elementos cercanos a la espectralidad y a la pérdida de la razón.

La presencia de la noche en el título de mi artículo apunta precisamente a una crítica de esa tenebrosidad moral, en el sentido de Walter D. Mignolo cuando se refiere a "la coexistencia de nudos complejos (Renacimiento/lado más oscuro del Renacimiento; periodo moderno temprano/periodo colonial; Ilustración/lado más oscuro de la Ilustración; periodo moderno/colonial/periodo nacional secular)" (21). Me refiero a la fama póstuma y la esclavitud como dos caras de la modernidad colonial en su periodo de crisis ilustrada; y la esclavitud como la "noche oscura", según la define el poeta esclavizado cubano Juan Francisco Manzano en un texto de 1838.

La posición del joven marroquí oscila entre la dificultad para entender el fenómeno de la fama póstuma y el cuestionamiento de este discurso en sí: "Pero, Ben-Beley, ¿de qué me servirá? ¿Qué puede ser este deseo que vemos en algunos tan eficaz de adquirir tan inútil ventaja?" (Cadalso, carta XXVII, 220). Gazel cuestiona directamente la utilidad de los dispositivos para la producción de la posteridad desde un enfoque ilustrado. Su creencia misma en la separación entre vivos y muertos haría indeseable la existencia de esa fama fantasmal que pretende comunicar ambas dimensiones existenciales, en el "deseo de dejar nombre a la posteridad", enmarcada en el sentido clásico de la fama como algo que solo puede lograrse después de la muerte (Braudy, "Knowing the Performer" 1071).

Aunque la "Carta XXVII" no presenta directamente la opinión de Nuño esta puede intuirse a partir de la reacción de Gazel. Nuño también le ha confesado a Gazel que en un periodo anterior de su vida se "imaginaba que era útil y glorioso dejar fama en el mundo" (Cadalso, carta VI, 168). De igual modo, sabemos que Nuño Núñez fue capitán de infantería (Carta VII, 172), lo que supondría cierto desengaño de la fama obtenida a través de una carrera militar. Es así que las críticas de Gazel hacen pensar que Nuño, por oposición, exponía una gran afinidad hacia la fama póstuma.

La esclavización como fantasma no convocado

A continuación, percibo la aparición inesperada en el discurso de Gazel sobre la fama de lo que identifico como una metáfora de la esclavitud: "Un hombre que logró atraerse la consideración de su país o siglo, conoce que va a perder el humo de tanto incensario desde el instante que expire; conoce que va a ser igual con el último de sus esclavos" (Cadalso, carta XXVII, 220). La posición de Gazel puede considerarse a partir de la propuesta de Adrian D. Wesołowski sobre las formas y el contenido de la fama: "forms can be understood as a set of activities, actions and behaviors that constitute the making of fame of any kind as well as reactions to this process, whereas contents refer to meanings imputed or openly attributed to the famous in connection with their person or image" (198). Desde

esa perspectiva, la esclavización reclama su lugar en el conjunto de actividades del hombre que busca la fama.

La posesión y/o comercio de personas esclavizadas no son necesariamente experiencias que el buscador de la fama desea hacer explícitas al documentar su "sueño moderno de la fama" (Braudy, *The Frenzy of Renown* 6). Como lo explica Leo Braudy, desde el siglo XVIII hasta el presente: "two variations of the same story indicate the close relation of the desire for fame to the uncertainty of personal identity. In one the hero's true and noble nature is discovered beneath his socially insignificant surface; in the other his truly despicable nature is discovered beneath his socially superficial manners" (7). El intento de encubrir la parte menos noble del buscador de la fama ha fracasado, al producirse un conocimiento de la muerte como igualación entre aquel que disfrutó de fama en vida y cada uno de sus esclavos, es decir, en lo que los hace semejantes como seres productivos y mortales.

Esta asimilación resulta especialmente decepcionante para el hombre de fama en el contexto de los prejuicios de la nobleza contra el trabajo manual (Guillamón Álvarez 14-19). La alusión enfatiza además la existencia de una sociedad jerarquizada en la que los esclavos ocupan la más vil posición social debido —entre otros factores— a su dedicación forzada a las artes mecánicas. El hombre de fama y el esclavo se colocan en las antípodas de la sociedad española de finales del siglo XVIII, evidenciando el desprecio al trabajo como rasgo distintivo de los estamentos nobles en las sociedades del Antiguo Régimen y en particular en la española. El hombre que busca la fama se ha visto entonces confrontado con su propia condición de persona apta y reducida a la posibilidad del trabajo manual, en oposición con sus propósitos nobles e ideales.

La alusión hecha por Gazel manifiesta, súbitamente, una especie de horror hacia el trabajo manual que se opone a las concepciones generalizadas entre los ilustrados franceses en cuanto a la defensa de las artes mecánicas y del trabajador manual (Guillamón Álvarez). El trabajo productivo se constituye en hilo explicativo entre la problemática del hombre que busca la fama pero que no produce riqueza material —ya sea este un militar, político, escritor o artista—, obsesionado por el desprecio y el horror hacia el trabajo manual, y la condición de la persona esclavizada, condenada al horror del trabajo forzado y no remunerado.[3]

La preocupación por el estado de las artes mecánicas y el trabajo productivo en España se constituye en un argumento sostenido del balance económico negativo de la conquista de América que resulta más explícito en otras partes de las *Cartas marruecas*.[4] En la "Carta III", por ejemplo, Gazel le comparte cinco puntos a Ben-Beley que resultan de su análisis del manuscrito sobre la historia de

España que le ha facilitado Nuño para su lectura. Dichos puntos se refieren al estado permanente de guerra del país, el origen religioso de esos conflictos bélicos, el consecuente desmedro del comercio y la industria mecánica, el envanecimiento de estirpe militar de la nobleza española y "quinto, que los muchos caudales adquiridos rápidamente en las Indias distraen a muchos de cultivar las artes mecánicas en la Península y de aumentar su población" (Cadalso 160).[5]

Ese demoledor análisis sobre las consecuencias económicas actuales de las políticas militares y conquistas históricas de España se enfoca en identificar relaciones medulares entre las guerras coloniales en las Américas, y las aptitudes hacia el trabajo productivo y el incentivo de la industria entre los españoles peninsulares. Si la crítica del estado de la industria en la Península apunta racionalmente al mejoramiento de las formas asalariadas del trabajo productivo, la aparición espectral de sujetos esclavizados en las *Cartas marruecas* denota, pero no necesariamente significa, los procesos asociados con el trabajo forzado no pagado que caracteriza los procesos de explotación de las personas indígenas, africanas y sus descendientes en los territorios colonizados por los imperios europeos.[6]

Aunque Cadalso no profundiza en su descripción, no debe perderse de vista la alusión acerca de la posesión de esclavos como índice de una condición extendida en su contemporaneidad.[7] Interpreto en dicha mención una alegoría de la prosecución de la fama póstuma como actividad inútil que no libra al hombre del siglo, después de la muerte, de ser igualado con sus propios esclavos. Se debe complejizar el análisis de la pragmática comparación presentada por Gazel con el propósito de intuir posibles conexiones estructurales entre la búsqueda de la fama póstuma y la institución de la esclavitud. El joven marroquí describe la fama póstuma como un afán individual de aquellos que lograron en vida "atraerse la consideración de su país o siglo" (Cadalso, carta XXVII, 220) y anhelan prolongar *post mortem* esta deferencia.

La esclavización reaparece en su noción de fama como un fantasma no convocado, "*que debía haber quedado oculto, secreto, pero que se ha manifestado*" (Schelling, 2, 2, 649; cit. en Freud 2487; énfasis en el original). Cadalso no está hablando sobre la esclavitud, pero esta ha aparecido en su discurso. No indica ningún nexo lógico entre fama póstuma y esclavitud, pero este se ha producido en el texto de una manera espectral. De este modo, la esclavitud como actividad económica aceptada política y socialmente en Europa y las Américas, antes, durante y después del siglo XVIII, se consolida como un importante medio para secuestrar el producto del trabajo no remunerado de personas esclavizadas, principalmente africanas y sus descendientes, para destinarlo a la financiación directa o indirecta de la búsqueda de la fama y la fortuna por ciudadanos de gran consideración social.

"…*la primera esclava de tu triunfo*": *denegación de la muerte y metáforas de la esclavitud*

A pesar de la frecuencia en la expresión de las reticencias acerca de la fama, las reflexiones de Gazel no concluyen con una condena definitiva, sino con una reaparición de dos fantasmas: el de la fama póstuma —convocado por él— y el de la esclavitud, que ha aprovechado la noche de la razón para aparecer también. En esta nueva aparición, ambos fantasmas se presentan de una forma más compleja y complementaria:

> Tus hazañas llevarán tu nombre de siglo en siglo a la más remota posteridad; la fama no se oscurece con el humo de la hoguera, ni se corrompe con el polvo del sepulcro. Como hombre, te comprende la muerte; como héroe, la vences. Ella misma se hace la primera esclava de tu triunfo, y su guadaña el primero de tus trofeos. (Cadalso, carta XXVII, 221)

Rechazando el escarmiento aconsejado por Gazel, el perseguidor de la fama póstuma logra autoafirmarse, en su propio lecho de muerte, en la creencia acerca de la supervivencia de su nombre y acciones. El héroe no solo logra vencer a la muerte, sino que esta se vuelve su esclava, "la primera esclava", como constancia de otras esclavizaciones potenciales. Obsérvese que, como la muerte se representa comúnmente en Occidente en la forma de una mujer, este esclavo póstumo también lo es, revelando una particular marcación de género de la esclavitud.

De igual modo, me pregunto acerca de las relaciones entre la muerte y la esclavitud en dicho pasaje, en el cual el sujeto expresa —a través de una metáfora de naturaleza esclavista— el deseo de asegurar su poder incluso después de su muerte; es decir, descubre a la fama póstuma como una forma de legado *post mortem* o manifestación de la inmortalidad que se configura como una escena de denegación de la muerte (Kundu). Con el propósito de delimitar esta referencia, me pregunto con Sibylle Fischer en qué están pensando más específicamente los ilustrados europeos cuando usan la palabra "esclavitud":

> Was it a mere metaphor to them? Did it make white Europeans think of ancient Greece, even when their fortunes depended on slave labor and newspapers reported on the bloody events in the Caribbean? (…) If so, would this not to be the most perverse form of silencing —the erasure of modern racial slavery from conceptual space? (25)

Susan Buck-Morss propone una posible respuesta a la pregunta de Fischer al asociar la irracionalidad de la consolidación de esa metáfora evasiva justo con el momento de mayor predominio de la institución esclavista:

> En el siglo XVIII, la esclavitud se había convertido en la metáfora principal de la filosofía política de Occidente para connotar todo lo negativo de las relaciones de poder … Sin embargo, esta metáfora política comenzó a arraigarse en una época en que la práctica económica de la esclavitud —la sistemática y altamente sofisticada esclavitud capitalista de pueblos *no* europeos como fuerza de trabajo en las colonias— se iba incrementando cuantitativamente e intensificando cualitativamente, hasta el punto que a mediados de siglo todo el sistema económico de Occidente estaba basado en ella, facilitando paradójicamente la difusión global de los ideales iluministas con los que se hallaba en franca contradicción. (Buck-Morss 9-10)

La aserción de Buck-Morss permite resaltar la relación de complementariedad de la esclavitud como práctica económica con su metaforización en el discurso sobre la esclavización. Con el propósito de hacer más densa esta comprensión, propongo un pequeño desplazamiento al soneto X "Death, be not proud", incluido en su libro *Holy Sonnets* (1633) por el poeta inglés John Donne. El soneto presenta una escena de esclavización de la muerte similar a la que vengo analizando en el referido fragmento de Cadalso. La voz lírica sostiene un diálogo con la muerte en el que le recrimina su actitud jactanciosa. La recriminación deriva pronto en un abierto cuestionamiento del dominio de la muerte, en el que esta es rebajada a una especie de descanso o sueño. El poeta termina apostrofando a la muerte: "Thou art slave to fate, chance, kings, and desperate men, / And dost with poison, war, and sickness dwell" (Donne 26). Interpreto estos versos como una relativización del poder de la muerte, que le resta a esta su inevitabilidad, condicionándola al destino, a los poderes terrenales que la administran, a las guerras y a otros factores de índole individual y social. Donne reafirma la idea de una muerte esclavizada a las fuerzas relativas de la vida.

La metaforización de la muerte en "Death, be not proud" representa a la esclavitud como atributo de la domesticación de la muerte. Mientras, en la frase de Cadalso se exhibe un proceso activo de esclavización en el que la muerte asumiría por ella misma esa condición, al ser vencida por el héroe. No resulta deseable analizar la conciencia de sí de la muerte como metáfora, pero sí la del héroe que la acepta como esclava y se ufana de ello. De la primera alusión a la esclavitud hecha por Cadalso se infería que el hombre que busca la fama posee en vida personas esclavizadas. Esta segunda alusión, por su parte, despliega la primera atribución tras la esclavización voluntaria de la muerte, es decir, mediante la adquisición de más esclavos después de la terminación de su vida física.

Es posible interpretar esta segunda alusión de Cadalso como la continuación de un proceso de esclavización de personas vivas emprendido por el que busca la fama, que extiende como su mayor

legado después de la muerte. El hombre que busca la fama de Cadalso se expone espectralmente aquí en su faceta de comerciante de esclavos. Puede resultar provechoso pensar esta asociación entre comercio de esclavos y búsqueda de la fama con el carácter de mercancía que le atribuye Fred Inglis a la fama moderna: "Fame became a commodity, to be invested like capital in a life's work" (40). La esclavización de personas africanas y sus descendientes reaparece aquí como una inversión del hombre de bien en la consecución de su fama póstuma.

Cabe preguntarse entonces: ¿la esclavitud como una metáfora de qué? Las metáforas de la esclavitud actúan como significantes vacíos. A pesar de que denotan, por su ausencia de referencias históricas, la máxima extensión que la práctica material de la esclavitud ha adquirido en las sociedades europeas y en sus colonias durante el último cuarto del siglo XVIII —al punto de referirse a la esclavitud en abstracto, en relación con cualquier práctica social no directamente relacionada— estas metáforas están vacías de cualquier contenido moral. Conviene recordar la postura de Gazel acerca del carácter fantasmagórico de la fama póstuma, ejemplarizada en un varón blanco y rico que ha logrado la consideración de sus contemporáneos y que, adicionalmente, tiene esclavos tanto en vida como después de la muerte. En esta concepción no solo se evidencia la denegación de la muerte sino, más contemporánea y criminalmente, la negación de la existencia de la esclavitud, como marco que facilita una reflexión sobre la fama póstuma de un héroe esclavista.

"Que un guerrero transmita a la posteridad la fama de conquistador": virtud cívica y crítica de la Conquista

He analizado antes cómo Gazel presenta preguntas, dudas e hipótesis acerca de la fama póstuma en la "Carta XXVII" que denotan una crítica ilustrada de ese valor tradicional. Ben-Beley le responde concienzudamente, defendiendo la utilidad de la fama póstuma: "Creo, como tú, que la fama póstuma de nada sirve al muerto, pero puede servir a los vivos con el estímulo del ejemplo que deja el que ha fallecido" (Cadalso, carta XXVIII, 221). Este argumento desplaza la discusión desde el campo del amor propio, en el que se ha concentrado Gazel, al ámbito de la utilidad pública y, más específicamente, al de la educación como acción privilegiada del proyecto ilustrado.

A continuación, Ben-Beley circunscribe el alcance de la fama póstuma al "hombre de bien", desechando la fama del conquistador y la del sabio para defender "[l]a fama del justo y bueno" (222).[8] Desde la perspectiva de Ben-Beley, la fama militar sería inútil por la siguiente razón: "Que un guerrero transmita a la posteridad la fama de conquistador, con monumentos de ciudades asaltadas, naves incendiadas, campos desbaratados, provincias despobladas, ¿qué ventajas producirá su nombre? Los

siglos venideros sabrán que hubo un hombre que destruyó medio millón de hermanos suyos; nada más" (Cadalso 221).

El juicio contra la fama que se alcanza por medio de hechos de conquista se basa en lo inhumano de su práctica y en lo restringido de su utilidad. Este nuevo tipo heroico rechaza la inspiración en grandes hazañas militares para estimular deberes patrióticos (Calvo Maturana 35). Como plantea Castilla Urbano, la posición de Cadalso en relación con los méritos que le vienen al hombre de bien por medio de hechos de guerra no es unívoca, dejando abierta la posibilidad de que este recurra a las armas si fuera necesario (Castilla Urbano 235). Por otro lado, Nuria Soriano Muñoz identifica una intensificación, en la opinión de los ilustrados, de las críticas a los héroes que obtuvieron su fama en conquistas militares: "criticaban el colonialismo europeo y la esclavitud desde las coordenadas del debate sobre el mundo americano en el Setecientos, las consecuencias de la conquista americana a largo plazo y el papel del cristianismo en el proceso" (27).

Sin que este sea el caso específico de Cadalso, es necesario resaltar la relevancia de esta asociación entre el cuestionamiento de la fama militar y la crítica del colonialismo y la esclavitud. De igual modo, es posible identificar una contradicción entre la desvalorización de la fama del conquistador que enarbola Ben-Beley y la reivindicación de Hernán Cortés presentada en palabras de Nuño Núñez en la "Carta IX". Me gustaría también destacar el énfasis en los hechos de conquista que adquiere el diálogo acerca de la fama póstuma. Es así que la que parece ser en un primer momento una discusión ético-filosófica abstracta deviene en un debate histórico-político complejamente articulado al balance crítico de la conquista española de América que atraviesa las *Cartas marruecas*.

Como parte de su argumento, Ben-Beley opone a la "fama de conquistador" la del hombre de bien, es decir, del hombre justo y bueno, atribuyéndole un alcance superior para todo el género humano: "Si nos hubiésemos aplicado a cultivar la virtud tanto como las armas y las letras, y si en lugar de las historias de los guerreros y los literatos se hubiesen escrito con exactitud las vidas de los hombres buenos, tal obra, ¡cuánto más provechosa sería!" (Cadalso, carta XXVIII, 222). Esta apelación resalta la dicotomía entre la monarquía como ámbito operativo del honor y la república como espacio para la virtud, entendida esta como virtud cívica, tal como la propone Montesquieu en su *Défense de l'Esprit des lois* (1750) (Pitt-Rivers 36).

Cadalso parece sortear esa ambivalencia abordando una manifestación del honor virtuoso que evade los modelos políticos indicados. Según plantea Bolufer, Ben-Beley defiende así una ética ilustrada que se opone a la gloria militar defendida por el sentido aristocrático del honor (16). En igual sentido, Soriano Muñoz argumenta que la crítica ilustrada desplazó el énfasis en las victorias militares

que habían llevado al crecimiento del poder de las monarquías, por una perspectiva que concibe al "héroe del siglo XVIII" como un hombre más moderado y menos violento (28).

La "Carta XXVIII" resulta reiterativa en relación con el cuestionamiento de la fama militar, elaborando elogios ficticios que contraponen los distintos modelos de hombría que se debaten. Ben-Beley redacta una biografía propia como si hubiera sido uno de los conquistadores que participaron junto con Tarif ibn Malik en la ocupación musulmana de la península ibérica (Cadalso 223). A esta evocación guerrera contrapone una imagen de sí como hombre virtuoso en la familia y la sociedad. No deja de ser contradictoria la posición de Ben-Beley al denostar por igual a la fama heroica y a la literaria, privilegiando una actuación virtuosa. Más paradójico aún resulta que en la "Carta IX" Nuño opte por realizar la más acérrima defensa de Hernán Cortés.

Al recapitular las posiciones de los tres personajes centrales de las *Cartas marruecas* acerca del problema de la fama póstuma sabemos que, en primer lugar, Nuño Núñez es el que ha introducido el tema. Muy probablemente, él se siente conflictuado con el deseo de la fama póstuma, tanto en su variante militar como en la literaria. Por otro lado, Ben-Beley se concentra en rebajar la fama militar y abogar por la posteridad del hombre de bien, constituyendo el núcleo reflexivo de esa discusión. Pero es el discurso retórico de crítica de la fama póstuma, expuesto por el joven viajero marroquí, el que me parece más interesante. Gazel señala la inutilidad de una economía para después de la muerte, aunque de manera subrepticia se ve persistentemente asediado por metáforas de la esclavitud. Esas metáforas aparecen como fantasmas del auge del comercio y explotación de personas africanas esclavizadas en el Imperio español y otros territorios coloniales durante las últimas décadas del siglo XVIII.

El análisis de la alusión explícita a la esclavitud africana hecha por Cadalso en la "Carta IX" funciona como epílogo de un estudio que requeriría ser profundizado en otras instancias. Esta significativa mención permite abordar el contexto geopolítico, social y económico en que se producen las metáforas de la esclavitud que hemos visto aparecer de forma fantasmal en el discurso cadalsiano sobre la fama póstuma.

Silenciamiento de la esclavitud en el pensamiento ilustrado español del siglo XVIII

El principal argumento de la "Carta IX" de las *Cartas marruecas* radica en el cuestionamiento de la capacidad moral de los extranjeros para enjuiciar los hechos de los españoles durante la "conquista de la América" (Cadalso, carta IX, 181). Esta incapacidad moral de "los europeos no españoles" se basaría en su participación, en dicho presente, en la comercialización de personas africanas esclavizadas y sus descendientes. Luego de esta desacreditación, la carta deriva hacia una

defensa de Hernán Cortés como modelo heroico, revisión de la biografía militar del conquistador por la que esta carta se ha hecho especialmente notoria en el conjunto del libro. En el fragmento en cuestión, Gazel vuelve a hacerse eco de las apuntaciones textuales del español Nuño Núñez, quien lo ha invitado a reflexionar acerca de cómo:

> los pueblos que tanto vocean la crueldad de los españoles en América, son precisamente los mismos que van a las costas de África, compran animales racionales de ambos sexos a sus padres, hermanos, amigos o guerreros felices, sin más derecho que ser los compradores blancos y los comprados negros; los embarcan como brutos, los llevan millares de leguas desnudos, hambrientos y sedientos; los desembarcan en América; los venden en público mercado como jumentos, a más precio los mozos sanos y robustos, y a mucho más las infelices mujeres que se hallan con otro fruto de miseria dentro de sí mismas; toman el dinero; se lo llevan a sus humanísimos países, y con el producto de esta venta imprimen libros llenos de elegantes inventivas, retóricos insultos y elocuentes injurias contra Hernán Cortés por lo que hizo; ¿y qué hizo? Lo siguiente. (Cadalso 182)

El propósito de ese alegato consiste en deslegitimar las críticas contra los españoles por los hechos de la conquista de América sobre la base de la insuficiencia moral de los imperios rivales de España, debido a su reprochable participación en el comercio de esclavos.[9] Sin embargo, esta vívida descripción de la trata de personas esclavizadas no es el objeto directo del argumento de Cadalso, sino una prueba de la falibilidad de los extranjeros y, por tanto, una invalidación de las propias críticas en contra de España.

En su libro *Monsters by Trade: Slave Traffickers in Modern Spanish Literature and Culture* (2014), Lisa Surwillo aborda la modernidad en España desde la perspectiva del entrelazamiento de los sistemas de colonialidad y esclavitud en el contexto peninsular del siglo XIX. Surwillo identifica cómo los escritores peninsulares anteriores a su periodo de estudio coinciden en la censura de la esclavitud y del comercio de esclavos. Para ello menciona enfáticamente el ejemplo de la citada carta:

> The highly ironic letters about the slave trade in José Cadalso's *Cartas marruecas* (1793) are an example from the Spanish Tradition, contemporary with, but markedly different from, the British campaign of Thomas Clarkson. Abolition of the slave trade and slavery in Spain and its colonies did not take place until the nineteenth century, but philosophical discussions regarding these issues and imperial principles began as soon as the trade did. (Surwillo 15)

Carecemos para el siglo XVIII de un estudio de crítica cultural comprensivo de los procesos de esclavización en el contexto peninsular español, similar al realizado por Surwillo para el siglo XIX. Sin embargo, a pesar de su parquedad, la "Carta IX" significa una huella oblicua sobre la posición de los intelectuales ilustrados españoles acerca del comercio de esclavos y los límites de los decible sobre ese problema en la España de la última década del siglo XVIII.

A pesar de que no se menciona un país en específico, es evidente que la "Carta IX" se refiere a Inglaterra y, muy probablemente, de forma específica, a las críticas contra España promovidas por William Robertson en su *History of America* (1777). Ciertamente, Inglaterra había logrado en 1713 por medio del Tratado de Utrecht la exclusividad del tráfico de esclavos hacia los territorios coloniales españoles de las Américas, la cual expiró en 1750 (Elliott 231; Piqueras 88). Sin embargo, al señalar a otros países como únicos responsables del comercio de esclavos, Cadalso pasa por alto el hecho de que, a partir de la creación en 1765 de la Compañía Gaditana de Negros —más conocida como compañía de Cádiz— ese negocio se concentraba ya en manos de españoles (Piqueras 88, 98-99). También es de destacar que, simultáneamente con la publicación de las *Cartas marruecas* en el *Correo de Madrid*, en 1789 se produce la liberación de la importación de personas esclavizadas en los reinos de España, que permite a españoles radicados en la Península y en las Américas organizar sus propias actividades de esclavización (Piqueras 15, 85). La esclavitud no constituye entonces una institución meramente colonial, sino que tuvo también una amplia repercusión en la administración y la economía de toda España.[10]

La reclamación también obvia el hecho de que los que compran y explotan a estas personas esclavizadas son mayormente súbditos españoles de las colonias de América.[11] De igual modo, Cadalso pasa por alto que la monarquía española, a través del sistema de asientos, obtenía rentas fiscales sobre el comercio de esclavos que eran empleadas para financiar la maquinaria burocrática y militar del Imperio (Piqueras 84) De ese modo, aunque la aparente simpatía de la representación apunta al carácter inhumano de la trata de personas esclavizadas, silencia completamente la participación de España en la trata y el hecho de que sus colonias sean uno de los principales destinos finales de este funesto comercio.[12]

Estos registros históricos constatan el hecho de que, lejos de ser una metáfora, la esclavitud constituyó una realidad con la que convivían, de un modo o de otro, tanto los españoles peninsulares como los americanos de la segunda mitad del siglo XVIII. Como lo plantea David Eltis, es increíble creer que, para los europeos de hace solo dos siglos atrás, "the shipping of enslaved Africans across the Atlantic was morally indistinguishable from shipping textiles, wheat, or even sugar" (s.p.). La

esclavitud no es entonces un hecho marginalmente colonial que esté ocurriendo en las Américas y del que no conozcan, participen y se beneficien españoles peninsulares.

En cualquier caso, la escasa representación de la esclavitud en las *Cartas marruecas* no constituye un hecho excepcional en el contexto del pensamiento ilustrado español. Como lo han documentado Luis Perdices de Blas y José Luis Ramos-Gorostiza, la esclavitud y el comercio de esclavos se habían vuelto cuestiones completamente marginales para los economistas ilustrados: "In this manner, we come face to face with a curious paradox, namely, that as the economic importance of the slave trade phenomenon took on ever-greater importance, it occupied less and less space in works by Spanish authors writing on economic affairs" (12). Estos autores identifican el *Restablecimiento de las fábricas y del comercio español* (1740), de Bernardo de Ulloa; el *Proyecto económico* (1762), de Bernardo Ward; y las *Reflexiones sobre el comercio español a Indias* (1762), de Pedro Rodríguez de Campomanes, como únicos economistas españoles del XVIII que prestan atención sustantiva a la esclavitud.[13] También se refieren a la mención del comercio de esclavos que hace Cadalso como lo que consideran una de las pocas declaraciones de condena a esta práctica en todo el siglo XVIII español (Perdices de Blas y Ramos-Gorostiza 36).

A esto habría que añadir que, la poca atención acerca de la esclavitud en las *Cartas marruecas* contrasta con continuas reflexiones que pueden identificarse en otros textos ilustrados. Por ejemplo, en las *Lettres Persanes* (1721), Montesquieu representa múltiples escenas de esclavización como la del actual jefe negro de los eunucos de Usbek, vendido a los 15 años de edad (Montesquieu, carta LXIV, 167-68); o la trágica historia de los hermanos persas Astarté y Aferidón, este último obligado a vender en su desespero a su hija recién nacida y a sí mismo para comprar la libertad de su hermana, que constituye el objeto de su amor (Carta LXVII, 180-81).

Para las Américas cabe mencionar a manera de ejemplo el texto "En defensa del esclavo" (1791), del presbítero criollo cubano José Agustín Caballero (1762-1835), que se publicó en el *Papel Periódico de la Havana*. Caballero afirma que: "es la esclavitud la mayor maldad civil que han cometido los hombres cuando la introdujeron" (7), abogando por la disminución o supresión de la trata de personas esclavizadas por medio de la implantación de un sistema de buenos tratos.

En este sentido, resulta revelador el énfasis de Gilroy en la necesidad de diferenciar las perspectivas de las personas esclavizadas, no solamente en el contexto de las sociedades de plantación, sino en relación con "categorías tan centrales para el proyecto de la Ilustración como la idea de universalidad, la fijeza del significado, la coherencia del sujeto" (79). Ese principio me ha permitido releer el intento fallido de retraer el problema del honor —en el nuevo contexto ilustrado del hombre

de bien— del ingente conflicto moral y político que comienza a significar la condena de la esclavitud en la segunda mitad del siglo XVIII. Mientras en la "Carta IX" se presenta a la esclavitud como un problema ajeno al proyecto colonial español, la reaparición fantasmal de personas esclavizadas en el discurso sobre la fama póstuma —expuesto en las cartas XXVII y XXVIII— introduce amplias preocupaciones sobre las relaciones estructurales de ese perverso sistema de explotación con los mecanismos económicos y la escala de valores enarbolados por los representantes del proyecto ilustrado.

Recordemos la alusión de Cadalso a los africanos que "venden en público mercado como jumentos, a más precio los mozos sanos y robustos, y a mucho más las infelices mujeres que se hallan con otro fruto de miseria dentro de sí mismas" (Cadalso 182). En su libro *Reflexiones sobre el comercio español a Indias* [1762], Pedro Rodríguez Campomanes referencia de forma específica esos precios: "El precio de un negro bien acondicionado y sano suele ser de 400 escudos de francia [sic] o ducados de España. Una negra con su niño al pecho, y a veces dos o tres, se vende en 600 –700– u 800 ducados" (Campomanes 300; cit. en Tschilschke 109-110).

Ambas representaciones, una elusiva de las mujeres que cargan en su vientre el fruto de la esclavitud, otra marcada por la tasación directa de la maternidad esclavizada, dan cuenta de las lógicas reproductivas de la esclavitud (Morgan 3). Como plantea Jennifer Morgan, estas garantizaron la transmisión por vía materna de la condición de esclavo (4) y convirtieron los cuerpos de las mujeres negras en espacios económicos (14). En esa misma dirección, Carolina González Undurraga ha establecido la importancia del estudio de la maternidad esclavizada en América Latina y el Caribe para la comprensión de la historia de la esclavitud, destacando que "la cuestión del vientre esclavizado subraya que las mujeres fueron un punto neurálgico del esclavismo moderno-colonial en sus diferentes variantes" (González Undurraga s.p.).

Sin embargo, el esfuerzo de lectura que he articulado en este artículo no es suficiente para trasladar el locus de enunciación —según lo propuesto por Gilroy— hacia la condición humana y la experiencia de vida de las mujeres africanas esclavizadas en condición de embarazo, mencionadas de paso por Cadalso en su defensa de Cortés y cuyos precios Campomanes registra taxativamente. Este propósito requeriría nuevos esfuerzos que vayan desde la visualización del fantasma a la posibilidad de conferirle voz en la conjuración del trauma individual y social producido durante el momento de la captura y comercialización de estas mujeres como máquinas de trabajo.

Según lo plantea Trouillot, un proceso activo y transitivo de esa naturaleza implica un compromiso con la práctica misma del silencio y se manifiesta en relación con las "desigualdades

experimentadas por los actores [que] conducen a un poder histórico desigual en la inscripción de las huellas históricas" (Trouillot 39). El borrado de la esclavización y de las responsabilidades de sujetos e imperios europeos en este comercio de personas —en las *Cartas marruecas* y por extensión en otras zonas del pensamiento ilustrado español— requeriría entonces del estudio de los momentos cruciales identificados por Trouillot para describir y explicar cómo se introducen los silencios en los procesos de producción histórica (23).

La constatación de la existencia de dichas zonas de expresión y de silencio acerca de la esclavitud, tanto en el pensamiento ilustrado español como en el europeo en general, llevan a pensar en la problemática de las condiciones de posibilidad de lo decible, es decir, acerca de lo que es posible pensar, decir y escribir en un momento histórico determinado. Marc Angenot engloba esas condiciones en su definición de "discurso social", que incluiría "los sistemas genéricos, los repertorios tópicos, las reglas de encadenamiento de enunciados que, en una sociedad dada, organizan lo decible —lo narrable y opinable— y aseguran la división del trabajo discursivo" (21). Es a partir de esta constatación que es posible afirmar que la crítica y condena de la esclavización es un hecho discursivo pensable, decible y escribible en España durante el periodo de tiempo correspondiente al proceso de creación de las *Cartas marruecas*.

El acuerdo acerca de la existencia del problema de la esclavización se hace evidente en la álgida descripción de las condiciones de adquisición, transporte y reventa de personas africanas y sus descendientes en calidad de mercancías, como algo de lo que son responsables los agentes de otros imperios europeos. Sin embargo, la posibilidad de mencionar la responsabilidad de la monarquía española, comerciantes peninsulares y propietarios de distinto origen en las colonias de América —en cualquiera de las etapas de comercialización y explotación de personas esclavizadas— se presenta como un tabú discursivo y legal. La aparición de ese tabú amenaza con romper los límites de lo escribible y la mencionada hegemonía discursiva acerca de las condiciones inhumanas de la esclavitud.

Ante este tabú, las *Cartas marruecas* optan por el silenciamiento del trauma. Tanto las estrategias de metaforización de la esclavitud, como la representación distorsionada del comercio de personas esclavizadas, contribuyen a un borramiento deliberado de las prácticas de apropiación del trabajo no asalariado de personas africanas y sus descendientes, como una de las características estructurales que distinguen el capitalismo esclavista en el imperio español durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Notas:

[1] Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación 019-2020 "La conquista entre silencios y voces: decolonización del discurso sobre América en la ensayística española del siglo XVIII", financiado por la Universidad de Cartagena en el marco de una alianza con Universität Bonn. Agradezco a Hanna Nohe por las sistemáticas y provechosas discusiones que sostuvimos durante el proyecto y por su cuidadosa lectura de una versión previa de este texto. Agradezco también las valiosas conversaciones sostenidas con Francisco Castilla Urbano, María Jesús Zamora Calvo y Christian von Tschilschke, entre otros colegas, durante presentaciones de versiones previas de este texto que realicé en varios congresos académicos y estancias de investigación en la Universidad de Alcalá, la Universidad Autónoma de Madrid y Universität Münster, entre otras. De igual modo, agradezco los conceptos y recomendaciones de los pares evaluadores que contribuyeron a la mejor argumentación del artículo.

[2] Las nociones de fama y honor aparecen asociadas entre sí en distintos periodos de su desarrollo (Lauer 294) y en el siglo XVIII llegan a tener significados idénticos (Caro Baroja 81). Me interesa resaltar el compendio realizado por Sonya Lipsett-Rivera en el que presenta el honor como un sistema de valores que sirve de estructura a las relaciones entre las elites y los plebeyos, tanto en su aspecto hereditario asociado con la nobleza como en su adquisición por medio de la virtud, ya sea a través de la valentía, la honestidad o la moralidad.

[3] En *Lezioni di Commercio* (1765), Antonio Genovesi ordena las clases sociales según el criterio del trabajo productivo: los que producen inmediatamente (labradores, pastores, mineros, artesanos, etc.); los que no producen inmediatamente (los que distribuyen y conservan los bienes); los que son útiles, pero no producen inmediatamente (protección, educación, religión, etc.); los no productivos (criados, sirvientes, etc.) y los que tienen ocupaciones dañinas (comediantes, prostitutas, etc.) (Díez Rodríguez 39-40).

[4] Tal como lo ha estudiado Javier Guillamón Álvarez, la práctica de las artes mecánicas y sus efectos sobre la percepción del honor constituyó una gran preocupación en España durante el siglo XVIII, como lo indican el *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento* (1775), de Pedro Rodríguez de Campomanes, y el "Discurso económico-político en defensa del trabajo de los menestrales" (1778), de Antonio de Capmany y de Monpalau, entre otros escritos.

[5] La idea de que el oro y la plata proveniente de la explotación de América era la más importante causa de la decadencia española no es exclusiva de Cadalso, puede identificarse por ejemplo en la *Disertación sobre el aprecio y estimación que se debe hacer de las artes prácticas* (1781), de Antonio Arteta de Monteseguro (Guillamón Álvarez 82).

[6] Los estudios de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder han sentado las bases para comprender la "distribución racista del trabajo al interior del capitalismo colonial/moderno" (Quijano 782) como estrategia para garantizar trabajo gratuito provisto por indios, negros y mestizos en las Américas. Quijano relaciona brillantemente la imposición de esas formas no asalariadas del trabajo con una "división racial del trabajo" (781) y una "clasificación racial de la población" (785) que actuaron como estrategias constitutivas del capitalismo mundial.

[7] Las alusiones a la esclavitud son muy escasas en las *Cartas marruecas* y no van dirigidas necesariamente a experiencias atribuibles a personas esclavizadas contemporáneas sino a usos históricos, particulares o metafóricos que no se refieren a la esclavitud africana. Véase: Cadalso, carta III, 158; carta XXIV, 254; carta LI, 267; y carta LXXV, 324.

[8] Para Mónica Bolufer Peruga, la noción de hombre de bien consiste en un nuevo modelo de masculinidad definido a través de valores morales y sociales fundamentalmente laicos, como la moderación, la razón y la virtud, que definen al hombre de mérito (15-16). En igual dirección, Antonio Calvo Maturana argumenta que los personajes modélicos del siglo XVIII emergen del contexto de reformismo político y crítica intelectual que caracteriza este periodo (8). Esos modelos requieren la búsqueda del bien común en el espacio público y la virtud doméstica en el privado, oponiéndose tanto a la aristocracia improductiva como al petimetre frívolo (34).

[9] Téngase en cuenta que, a través de esfuerzos de investigación como *Trans-Atlantic Slave Trade Database*, se ha logrado saber que —en el periodo comprendido entre 1514 y 1866— más de 12 millones de personas africanas fueron esclavizadas y enviadas a través del Atlántico en más de 36.000 viajes forzados, y que otros cientos de miles de personas africanas y sus descendientes fueron vendidas al interior de las Américas (SlaveVoyages.org).

[10] La destinación entre los siglos XVI y XIX de aproximadamente 700.000 personas africanas esclavizadas a la península ibérica documenta la nefasta importancia de esa institución en la metrópolis misma (Piqueras 47).

[11] Sobre la base de estudios previos de David Eltis, Philip D. Curtin, entre otros, José Antonio Piqueras documenta que, durante los cuatro siglos de duración de la esclavitud, el 12% del total de personas africanas trasportadas a América tuvo como destino los territorios coloniales españoles en el Caribe y la América continental (Piqueras 86). Solo en el siglo XVIII, 578.600 personas africanas fueron capturadas y vendidas como esclavas en las colonias españolas de América (Perdices de Blas y Ramos-Gorostiza 11).

[12] Christian von Tschilschke resalta similar postura en el *Proyecto económico* (1762/1779), de Bernardo Ward, de asumir la esclavitud como una responsabilidad de ingleses y franceses (Tschilschke 109). Acerca de la posición de numerosos pensadores españoles que asumieron el comercio esclavista como una "historia de otros", véase Piqueras 12, 19.

[13] Acerca de las discusiones sobre la utilización de 'indios' y 'negros' en los proyectos económicos reformistas de Pedro Rodríguez Campomanes en sus *Reflexiones sobre el comercio español a Indias* y de Bernardo Ward en el *Proyecto económico*, véase Tschilschke.

Obras citadas:

Angenot, Marc. *El discurso social: Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Traducido por Hilda H. García, selección y presentación de María Teresa Dalmasso y Norma Fatala, Siglo XXI Editores, 2010.

Bolufer Peruga, Mónica. "'Hombres de bien': Modelos de masculinidad y expectativas femeninas, entre la ficción y la realidad." *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, vol. 15, 2007, pp. 7-31. *rodin.uca.es/handle/10498/9829*.

Braudy, Leo. "Knowing the Performer from the Performance: Fame, Celebrity, and Literary Studies." *PMLA*, vol. 126, no. 4, Oct. 2011, pp. 1070-1075.

Braudy, Leo. *The Frenzy of Renown: Fame & Its History*. 1986. Vintage Books, 1997.

Buck-Morss, Susan. *Hegel y Haití: La dialéctica amo-esclavo: Una interpretación revolucionaria*. Traducido por Fermín Rodríguez, Norma, 2005.

Caballero, José Agustín. "En defensa del esclavo." *Escritos varios*, vol. 1, Universidad de La Habana, 1956, pp. 3-9. *Papel Periódico de la Havana*, 5 y 8 mayo 1791.

Cadalso, José. *Cartas marruecas. Noches lúgubres*. Editado por Russell P. Sebold, Cátedra, 2006.

Calvo Maturana, Antonio. "'La vida de un ciudadano, más que suya, es de la patria': En torno al héroe del reformismo ilustrado español." *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, vol. 26, 2020, pp. 7-65. *doi: 10.25267/Cuad_Ilus_romant.2020.i26.02*.

Campomanes, Pedro Rodríguez. *Reflexiones sobre el comercio español a Indias*. 1762. Editado por Vicente Llombart Rosa, Instituto de Estudios Fiscales, 1988.

Caro Baroja, Julio. "Honor y vergüenza: examen histórico de varios conflictos." *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, editado por Peristiany, pp. 77-126.

Castilla Urbano, Francisco. "El 'hombre de bien': Patriotismo y cosmopolitismo en José Cadalso." *Relatos de cosmopolitismo en el pensamiento filosófico hispánico: XIV Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, editado por Pablo Badillo, Cristina Hermida del Llano, Miguel A. Pastor-Pérez, Juana Sánchez-Gey Venegas y José Manuel Sevilla Fernández, Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF) y Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, 2021, pp. 229-246. *doi: 10.2307/j.ctv1s7cjt8.19*.

Díez Rodríguez, Fernando. *Utilidad, deseo y virtud: La formación de la idea moderna del trabajo*. Ediciones Península, 2001.

Donne, John. *Holy Sonnets*. With an introduction by John Daniel Thieme, Vicarage Hill Press, 2014.

Elliott, J. H. *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492–1830*. Yale UP, 2006.

Eltis, David. "Trans-Atlantic Slave Trade-Understanding the Database. Methodology." *SlaveVoyages.org*, 2018, slavevoyages.org/voyage/about#methodology/introduction/0/en/.

Fischer, Sibylle. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Duke UP, 2004.

Freud, Sigmund. "Lo siniestro." *Obras completas*, vol. 7, 1919, traducido por Luis López Ballesteros y de Torres, ordenado y revisado por Jacobo Numhauser Tognola, Editorial Biblioteca Nueva, 1974, pp. 2483-2505.

Gilroy, Paul. *Atlántico negro: Modernidad y doble conciencia*. 1993. Traducido por José María Amoroto, Akal, 2014.

González Undurraga, Carolina. "Mujeres esclavizadas y el uso del *partus sequitur ventrem* ante la justicia: Inscribir la ascendencia materna e intervenir el archivo género-racializado en Chile colonial." *Estudios del ISHIR*, vol. 11, no. 30, 2021, https://portal.amelica.org/ameli/journal/422/4222364008/html/.

Guillamón Álvarez, Javier. *Honor y honra en la España del siglo XVIII*. Universidad Complutense, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia Moderna, 1981.

Johnson, Lyman L., y Sonya Lipsett-Rivera, eds. *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. U of New Mexico P, 1998.

Inglis, Fred. *A Short History of Celebrity*. Princeton UP, 2010.

Kundu, Devaleena. "The Paradox of Mortality: Death and Perpetual Denial." *Death Representations in Literature: Forms and Theories*, editado por Adriana Teodorescu, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 8-22.

Lauer, A. Robert. "Revaloración del concepto del honor en el teatro español del Siglo de Oro." *Hipogrifo*, vol. 5, no. 1, 2017, pp. 293-304. *doi: 10.13035/H.2017.05.01.19*.

Lipsett-Rivera, Sonya. "Honor in Latin America, to 1900." *Oxford Bibliographies Online*, 2017, www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766581/obo-9780199766581-0188.xml.

Manzano, Juan Francisco. "Un sueño" (1838). *Autobiografía del esclavo poeta y otros escritos*, editado, introducido y con notas de William Luis, Iberoamericana, 2007, pp. 144-150.

Marchante Fuente, Lara. "La nobleza en los textos epistolares y literarios de José Cadalso." *Tesis de maestría*, Universidad Complutense de Madrid, 2011, https://hdl.handle.net/20.500.14352/46417.

Mignolo, Walter D. *El lado más oscuro del Renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización*. 1995. Traducido por Cristóbal Gnecco, Editorial Universidad del Cauca, 2016.

Montesquieu. *Cartas persas*. 1721. Editado por Francisco Javier Hernández, traducido por Teófilo Sanz, 2ª ed., Cátedra, 2008.

Morgan, Jennifer L. "Partus Sequitur Ventrem: Law, Race, and Reproduction in Colonial Slavery." *Small Axe*, vol. 22, no. 1 (55), Mar. 2018, pp. 1-17. *doi: 10.1215/07990537-4378888*.

Peristiany, John G., ed. *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Traducido por J. M. García de la Mora, Editorial Labor, 1968.

Perdices de Blas, Luis, y José Luis Ramos-Gorostiza. "Slavery and the Slave Trade in Spanish Economic Thought, Sixteenth to Eighteenth Centuries." *History of Economic Ideas*, vol. 23, no. 2, 2015, pp. 11-40. *JSTOR*.

Piqueras, José Antonio. *La esclavitud en las Españas: Un lazo transatlántico*. 3ª ed., Los Libros de la Catarata, 2017.

Pitt-Rivers, Julian. "Honor y categoría social." *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, editado por John G. Peristiany, pp. 21-75.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial*, seleccionada y con prólogo de Danilo Assis Clímaco, 2000, pp. 777-832. CLACSO, 2014, www.clacso.org/anibal-quijano-cuestiones-y-horizontes/.

Ruiz Lagos, Manuel. "Función emblemática del aforismo moral en Cadalso. Las *Cartas marruecas*: Un caso literario de tradición didáctico/moral." *Cauce: Revista Internacional de Filología, Comunicación y sus Didácticas*, vol. 5, 1982, pp. 49-72. *Centro Virtual Cervantes*, dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=87638.

SlaveVoyages.org. 1 May 2023, www.slavevoyages.org/.

Soriano Muñoz, Nuria. "Sobre el héroe como figura legitimadora de los valores de la ilustración. Estrategias de producción, cambios y desacuerdos." *Studia Historica. Historia Contemporánea*, vol. 38, 2020, pp. 17-43. *doi: 10.14201/shhcont3820201743*.

Surwillo, Lisa. *Monsters by Trade: Slave Traffickers in Modern Spanish Literature and Culture*. Stanford UP, 2014.

Trouillot, Michel-Rolph. *Silenciando el pasado: El poder y la producción de la historia*. 1995. Traducido por Miguel Ángel del Arco Blanco, Editorial Comares, 2017.

Tschilschke, Christian von. "La conquista y el colonialismo en dos tratadistas económicos de 1762: Ward y Campomanes." *Dieciocho*, vol. 47, no. 1, Spring 2024, pp. 99-114, https://dieciocho.uvacreate.virginia.edu/47.1/6.Tschilschke.47.1.pdf.

Wesołowski, Adrian D. "Beyond Celebrity History: Towards the Consolidation of Fame Studies." *Celebrity Studies*, vol. 11, no. 2, 2020, pp. 189-204. *doi: 10.1080/19392397.2018.1527705*.